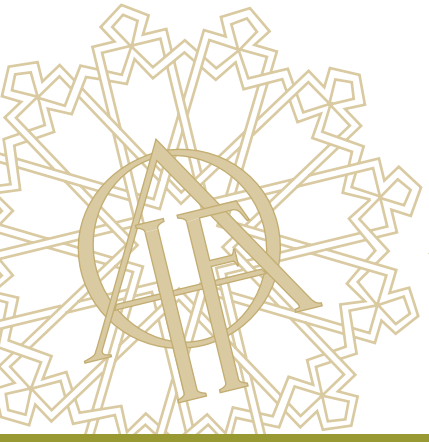
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 42 (2008), p. 1-28

Cyrille Aillet

Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles).

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724710144	*Documentary Papyri from the Fouad Collection at the Institut Français d?Archéologie Orientale (P.Fouad II 90–100)*	Mohamed Gaber Elmaghrabi
9782724710007	*Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans le monde arabe*	Sylvie Denoix (éd.), Salam Diab-Duranton (éd.)
9782724710038	*Les textes de la pyramide de la reine Ânkhesenpépy II*	Bernard Mathieu
9782724709889	*Proceedings of the 14th International Conference for Nubian Studies*	Marie Millet (éd.), Vincent Rondot (éd.), Frédéric Payraudeau (éd.), Pierre Tallet (éd.)
9782724710182	*Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 32*	Sylvie Marchand (éd.)
9782724709919	*Les « Magasins nord » de Thoutmosis III*	Sébastien Biston-Moulin
9782724709902	*La porte de Tibère à Médamoud I*	Dominique Valbelle
9782724710281	*Annales islamologiques 57*	Robin Seignobos (éd.)

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

CYRILLE AILLET

Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus

IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles

Dans un article récent, Maribel Fierro remarque qu'il n'y a pratiquement pas de « récits de conversion » en al-Andalus, comme d'ailleurs dans d'autres régions du *dār al-Islām* médiéval[1]. Effectivement, la conversion ne se raconte guère dans les sources arabes, sinon pour illustrer le caractère triomphateur des conquêtes, ouvrant les pays dominés à l'islam. On considère même, presque comme un dogme, que le monde musulman ignore tout prosélytisme, à l'inverse du christianisme, et l'on sous-estime généralement les formes de contrainte ou de pression sociale qui ont pu agir en faveur du passage à l'islam.

Dans les sources andalouses, le thème de la conversion joue cependant un rôle important dans la peinture des deux premiers siècles qui suivirent la conquête. On ne recueille il est vrai que peu de récits, mais ceux-ci agissent comme des marqueurs temporels, dessinant deux tournants historiques : la conquête et le califat, soit deux moments dans la conversion d'al-Andalus à un islam unifié par les Omeyyades. De plus, le dossier de la conversion s'enrichit de l'apport des sources latines écrites à Cordoue vers le milieu du IXe siècle. Ces textes hagiographiques réservent une large place au problème de la frontière religieuse, car il est vrai que dans le christianisme, et en particulier dans les textes apologétiques, la conversion se dit. La comparaison entre deux discours fondés sur des bases si différentes pourrait sembler artificielle s'il n'existait pas une forme de convergence. On peut ainsi contempler, dans les sources chrétiennes, une image de la théorie juridique du passage à l'islam et sa pratique sociale à l'époque émirale. Quant aux sources narratives islamiques, elles font de cette même phase un tournant fondamental dans l'islamisation du pays, entendue comme processus de conversion

1. Fierro, « Mawālī and Muwalladūn », p. 207.

AnIsl 42 (2008), p. 1-28 Cyrille Aillet
Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

et d'intégration politique de la population locale. En effet, la fusion du peuple indigène au sein de l'islam constitue l'une des facettes du discours sur l'unité califale et joue à ce titre un rôle notable dans l'historiographie.

Après avoir traité de la conversion comme acte légal, nous aborderons sa fonction dans l'historiographie andalouse (chrétienne et islamique), en tant que récit mettant en scène une rupture de la continuité du corps social et un franchissement de la frontière religieuse. Enfin, nous nous pencherons sur la catégorisation sociale et politique (les deux étant indissociables) des convertis à l'époque émirale en nous interrogeant sur le rôle des *muwallad*-s dans l'historiographie et sur les différentes tentatives d'identification de ce groupe par les historiens.

La dimension contractuelle de l'acte de conversion

L'acte juridique de conversion constituait une formalité relativement simple dans le droit musulman, puisqu'il s'agissait avant tout d'une « soumission » à la nouvelle Loi [2], donc à un ensemble de préceptes juridico-religieux déterminant le statut de l'individu au sein de la société. Bien que la procédure ait été en grande partie orale, la rédaction d'un acte écrit (*kitāb islām*) servant de « témoignage » juridique et de pièce à conviction éventuelle en venait ratifier le déroulement [3]. La conversion, pour être validée par le droit, devait en effet être « rendue notable » (*ẓāhir*) [4]. Quelques modèles d'actes de conversion ont été conservés grâce au formulaire notarial du cordouan Ibn al-ʿAṭṭār (m. 399/1009), analysé par Pedro Chalmeta. Ils présentent le « passage à l'islam » comme un simple contrat devant témoins, entre un individu sain de corps et d'esprit, responsable et libre de ses actes, et un représentant de l'autorité judiciaire [5]. Ce dernier était le plus souvent un *qāḍī*, mais le formulaire d'Ibn al-ʿAṭṭār prévoit l'intervention d'autres dignitaires, tels que le *ṣāḥib al-madīna*, le *ṣāḥib al-sūq*, le *ṣāḥib al-radd* ou le *ṣāḥib al-maẓālim* [6]. De fait, lorsque Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz intenta un procès *post mortem* à Qūmis b. Antunyān, le *muḥtasib* fut le premier à se saisir de l'affaire avant de la transmettre au *qāḍī* Sulaymān b. Aswad [7]. Dans une *fatwā* de la fin du IIIe/IXe siècle, c'est aussi un *muḥtasib* qui se charge d'un cas semblable [8]. Mais dans les sources chrétiennes rédigées en latin à l'époque

2. Un avis juridique d'Ibn al-Qāsim rend cette idée de conversion-soumission par la formule *aslama ṭāʿian*, « il se convertit en état de soumission », par référence à la *ṭāʿa*, soumission et obéissance due par le sujet à son souverain : Ibn Sahl, *Aḥkām al-kubrā*, p. 91-92.

3. El-Azemmouri, « Les *Nawāzil* d'Ibn Sahl », p. 74.

4. Al-ʿUtbī, *Al-ʿUtbiyya*, vol. 12, *Kitāb al-daʿwa wa-l-ṣulḥ*, p. 197-198.

5. Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯā'iq* ; Chalmeta, « Le passage à l'islam dans al-Andalus au Xe siècle », p. 161-183.

6. Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯā'iq*, p. 629, 632, 636.

7. Al-Ḫušānī, *Kitāb al-quḍāt*, éd. p. 130-133, trad. p. 159-164.

8. Al-Wanšarīšī, *Kitāb al-miʿyār*, vol. 2, p. 347-348 ; Idrīs, « Les tributaires en Occident musulman médiéval », p. 173. Bien que les traités de *ḥisba* ne contiennent généralement pas d'indications relatives à la conversion, on trouve toute de même quelques notices dans le *bāb al-iḫtisāb* des *Aḥkām al-kubrā* d'Ibn Sahl : El-Azemmouri, « Les *Nawāzil* d'Ibn Sahl », p. 7-107.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

émirale, le *iudex* apparaît comme le seul interlocuteur officiel des candidats au martyre. C'est aussi vers lui que l'on dirige ses pas lorsque l'on désire s'instruire à propos de la religion musulmane, démarche que feint d'adopter le moine Isaac[9].

Dans le cas des « gens du Livre », la conversion apparaît comme une sorte de renouvellement de contrat, car le *ḏimmī* sort de son état juridique, marqué par l'abaissement de sa condition légale[10], pour être investi d'un nouveau statut. L'énonciation de la *šahāda* scelle la reconnaissance de Muḥammad comme sceau des Prophètes, ainsi que la rupture avec la confession de départ. Le formulaire d'Ibn al-ʿAṭṭār insiste d'ailleurs tout particulièrement, dans le cas d'un chrétien, sur la réfutation du dogme de la Trinité, pierre de touche théologique de l'opposition entre islam et christianisme[11]. On peut toutefois remarquer que le *credo* proposé au candidat à la conversion favorise aussi son absorption en douceur par l'islam en rappelant que la nouvelle loi s'appuie sur les révélations antérieures et reconnaît pleinement la prophétie de Jésus, fils de Marie, ainsi que le rôle de Moïse, d'Esdras et des autres prophètes bibliques[12]. La conversion préserve donc la possibilité d'un maintien et d'un transfert partiels du cadre de référence culturel et religieux de l'individu.

En revanche, rien n'est explicitement prévu pour l'instruction du converti, si ce n'est une « exposition » préalable[13], et ses connaissances théoriques semblent pouvoir se limiter à la récitation de la *šahāda* et au respect des principaux devoirs légaux. L'insistance est en effet placée sur l'aspect légal de la pratique rituelle, résumée par les cinq obligations des ablutions, de la prière, de la *zakāt*, du jeûne de *Ramadan* et du pèlerinage[14]. L'un des témoins défendant la mémoire de Qūmis b. Antunyān proteste ainsi : « Dire d'un homme comme Qūmis, qui accomplit ses prosternations et ses œuvres pieuses, qui est la colombe de cette mosquée, qu'il est mort en chrétien[15] ! » La fréquentation de la mosquée et la visibilité qu'elle confère au nouveau musulman semblent donc constituer les meilleurs signes de son intégration à l'islam.

Rites et examens de passage de la frontière religieuse

Outre la profession de foi, le formulaire d'Ibn al-ʿAṭṭār signale que la purification par l'eau (*ġusl*), c'est-à-dire un lavage plus complet que les simples ablutions légales (*wuḍū'*), constitue un rite essentiel dans le passage vers l'islam. Et l'auteur de commenter que la même opération doit s'appliquer à tout néo-musulman désireux de revenir vers sa foi d'origine, donc risquant d'apostasier, comme si le *ġusl*, investi d'une dimension sacrée, pouvait effacer les idées néfastes du converti vacillant[16]. La *Mudawwana* de Saḥnūn contient d'ailleurs les mêmes recommandations,

9. Eulogе, *Memoriale Sanctorum*, *CSM* II, p. 367.
10. Exprimé par exemple dans la sourate IX-29 du Coran : *wa hum ṣāġirūn*.
11. Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯā'iq*, p. 632.
12. *Ibid.*, p. 632, 636.
13. *Yuʿrad ʿalayhi l-islām* : al-ʿUtbī, *Al-ʿUtbiyya*, vol. 17, *Kitāb al-murtaddīn wa l-muḥāribīn*, p. 378-379.
14. Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯā'iq*, p. 632, 636.
15. al-Ḫušānī, *Kitāb al-quḍāt*, éd. p. 130-133, trad. p. 159-164 : *man miṯl Qūmis al-siğğād al-ʿibād ḥamāmat haḏā l-masğid yuqāl fīhi māta ʿalā l-naṣrāniyya*.
16. Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯā'iq*, p. 627, 633.

AnIsl 42 (2008), p. 1-28 Cyrille Aillet
Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

puisque le grand juriste cairouanais, demandant à son maître égyptien Ibn al-Qāsim si le *ḏimmī* doit se laver avant de se convertir ou bien après, obtient la réponse suivante : « Il se purifie en se lavant dans l'intention de se convertir, donc avant. » Une formule prêtée à Mālik b. Anās précise que « le *ġusl* est obligatoire pour l'associationniste qui se convertit » (*man aslama min al-mušrikīn bi-l-ġusl*) [17]. S'il ne dispose pas d'eau, il peut se contenter provisoirement de sable, mais doit recommencer l'opération dès que possible. Comme le relève Pedro Chalmeta, les infidèles sont en effet jugés « répugnants et impurs » (*ḫabaṯ naǧas*) par Ibn al-ʿAṭṭār [18]. Le premier qualificatif relève plus du registre polémique que du lexique juridique. La *naǧāsa* est par contre notion courante dans le *fiqh*, où le thème de la souillure est omniprésent dans les chapitres sur la pureté légale (*ṭahāra*) et dans les questions relatives au contact intercommunautaire. Un *ḥadīṯ* rapporté par Ibn Ḥazm affirme d'ailleurs que « les associationnistes sont impurs », tandis que « le croyant n'est pas impur [19] ». Tout ce qui a été touché par un infidèle – eau, vêtement, récipients, aliments – doit être lavé et purifié avant d'être utilisé, consommé ou porté par un musulman. Avec son rigorisme habituel, Ibn ʿAbdūn assimile même le manteau porté par un chrétien ou un juif à celui d'un lépreux [20]. On peut percevoir un écho polémique de cette phobie de la « souillure » dans une allusion d'Euloge de Cordoue au comportement des musulmans [21] :

> « Beaucoup d'entre eux nous méprisent tellement qu'ils nous jugent indignes de toucher leurs vêtements, ou plutôt ils détestent que l'on s'approche d'eux. En effet, ils pensent que tout ce qui a été à notre contact, parmi leurs biens, est souillé. »

Euloge ne fait probablement que refléter l'importance des topiques antagonistes de la pureté et de la souillure dans la construction juridico-sociale des frontières intercommunautaires à l'œuvre dans le droit malékite alors diffusé en al-Andalus. Il est d'ailleurs contemporain de l'œuvre juridique d'al-ʿUtbī (m. 255/869), qui comprend plusieurs questions (*masā'il*) relatives à la contamination par le contact [22].

Les auteurs chrétiens vivant à Cordoue dans les années 850 semblent pourtant frappés par un autre rite de passage, la circoncision, qui joue le rôle de marqueur corporel de la conversion [23]. Celle d'Auvarnus, le père d'Hostegesis, est ainsi mise en scène par l'abbé Samson [24] :

> « Dénudant son pubis blanchissant, il n'hésita pas, le dégoûtant vieillard, à confier ses organes vieillissants aux mains d'un jeune circonciseur. Ainsi, après un rude labeur, il perdit la peau durcie

17. Sahnūn, *Mudawwana* I, p. 35-36.
18. Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯā'iq*, p. 627.
19. Ibn Ḥazm, *Kitāb al-muḥalla fī-l-fiqh*, *Kitāb al-ṭahāra*, nº 134, p. 129-132.
20. Ibn ʿAbdūn, *Risāla fī l-ḥisba*, éd. p. 50, trad. p. 112.
21. Euloge, *Memoriale sanctorum*, éd. *CSM* II, p. 385.
22. À ce propos on se reportera à deux études fondamentales : Fernández Félix, Fierro, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus » et Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*. L'anthropologue anglaise Mary Douglas a d'ailleurs étudié l'importance de ces notions dans la construction des identités communautaires : Douglas, *Purity and Danger*.
23. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique*, p. 47.
24. Samson, *Apologeticus*, *præfatio* 3, éd. *CSM* II, p. 550.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de son prépuce et reçut sur sa chair ancienne la blessure (*vulnus*) qui donnait la preuve évidente qu'il avait renié le Christ, devenant un autre Hemmor, père de Sicem, ce qui veut dire en latin : "Âne, père d'aigreur". »

Au ton grotesque s'ajoute l'allusion aux figures bibliques de Sichem et Hamor [25] pour mieux stigmatiser la circoncision comme une pratique impudique qui ne fait qu'inaugurer l'inévitable glissement vers le comportement amoral, dévoyé et débridé qui constitue la principale caractéristique des Sarrasins dans la rhétorique polémique chrétienne à Cordoue au IXe siècle [26]. Alvare considère d'ailleurs la circoncision comme le signe même de l'Antéchrist car elle rétablit la loi de Moïse. Or Muḥammad « l'a apparemment en partie remise à jour, en aiguisant le couteau de la circoncision, en détournant les membres de sa secte impie des viandes de porc et en les interdisant [27] ». L'*Indiculus de adventu Enoch et Eliæ*, texte apocalyptique qui a servi de matrice à l'*Indiculus luminosus* d'Alvare, utilise d'ailleurs le même argument pour assimiler l'islam à une hérésie judaïsante [28].

Dans les faits, la pratique semblait être devenue courante parmi les chrétiens d'al-Andalus au point de perdre toute connotation confessionnelle. Alvare dénonce ceux qui imitent les coutumes des « Gentils » en leur prêtant le discours suivant [29] :

« Nous pratiquons, au mépris de la douleur non négligeable du corps, la circoncision, afin d'éviter les injures des mécréants, méprisant la circoncision du cœur qui nous a été ordonnée en premier lieu. »

Reprenant la distinction paulinienne entre « circoncision des cœurs » et « circoncision des corps [30] », il condamne l'adoption de normes sociales extérieures comme une menace pour l'intégrité des frontières communautaires. L'absorption culturelle ou acculturation – comme nous dirions aujourd'hui – mène invariablement pour lui à la disparition de la communauté par la conversion car elle sape les bases mêmes de son intégrité [31]. Jean de Gorze suit d'ailleurs

25. La Bible (Gen. 34) raconte la circoncision de Sichem, le fils de Hamor, et non l'inverse. Sichem fut condamné à se faire circoncire, avec tous ses frères, pour pouvoir réparer le viol de Dina, la fille de Jacob, en l'épousant. Alors qu'il se reposait des douleurs de la circoncision avec ses frères, les fils de Jacob vinrent les trouver pour les exterminer. Quant au jeu de mot, il s'explique par le fait que Hamor veut dire « âne » en hébreu, et que Sichem, transcrit sous la forme *Sicem*, se rapproche peut-être vaguement du latin *siccus*.

26. Tolan, *Les Sarrasins*, p. 144. Ironie de deux perceptions opposées, Ibn ʿAbdūn réclame à l'inverse, dans son traité de *ḥisba* écrit au tout début du XIIe siècle, que la circoncision soit imposée de force aux moines et clercs chrétiens de Séville pour calmer leur intempérance sexuelle, déchaînée selon lui par les vœux de célibat et de chasteté qu'on leur impose : Ibn ʿAbdūn, *Risāla fī-l-ḥisba*, éd. p. 48-49, trad. p. 108-109.

27. Alvare, *Indiculus luminosus*, éd. *CSM* I, p. 313.

28. *Indiculus de adventu Enoch et Eliæ*, *CSM* I, p. 127-128, 130, 132.

29. Alvare, *Indiculus luminosus*, éd. *CSM* I, p. 313-314.

30. Saint Paul, *Épître aux Romains* 2, 25-29.

31. Son apologie du latin et sa dénonciation de l'arabisation remplissent la même fonction : Alvare, *Indiculus luminosus*, *CSM* I, p. 314-315 ; Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes*, p. 49-50. Il ne s'agit pas d'un discours isolé, car on le retrouve dans d'autres textes chrétiens en terre d'islam, écrits selon la même tonalité apocalyptique : Ziadeh, « L'Apocalypse de Samuel », éd. p. 382-383, trad. p. 397-398 ; Décobert, « Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale ».

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le même raisonnement en 955 lorsqu'il sermonne l'évêque qui lui sert d'interlocuteur à Cordoue en lui assenant une citation de l'*Epître aux Galates* : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira à rien [32]. » Mais à cette époque, ces admonestations ne pouvaient être que le fait d'un visiteur étranger indigné par les mœurs locales et n'étaient sans doute plus de mise au sein du clergé cordouan. La définition de la frontière intercommunautaire s'était en effet cristallisée sur d'autres emblèmes, tandis que la circoncision devenait un usage indifférencié, à l'exemple des chrétiens d'Orient. Ceux-ci avaient débattu de ce point dès l'époque ʿabbāsside, comme le montre le dialogue, sans doute fictif, entre ʿAbd al-Masīḥ b. Isḥāq al-Kindī et son adversaire musulman al-Hāšimī. Pour l'auteur chrétien la circoncision était signe de vertu, car Dieu l'avait instaurée pour protéger les Israélites de la concupiscence des femmes égyptiennes. Un autre verset de saint Paul pouvait d'ailleurs être allégué en sa faveur : « Dans le Christ Jésus ni circoncision ni incirconcision ne comptent, mais seulement la foi opérant par la charité [33]. » Il s'agissait donc d'une simple tradition locale que les fidèles étaient libres d'adopter pour suivre l'exemple des Arabes [34].

Mais avant même d'accomplir de tels rites, la procédure de conversion devait comporter une phase d'observation et d'évaluation, par l'autorité compétente, de l'intention (*niyya*) de l'individu, c'est-à-dire de la sincérité de sa volonté d'adhésion. L'interrogatoire préalable semble pourtant avoir été bien mince et bien théorique puisque les sources juridiques ne détaillent cette procédure que lorsque des cas d'apostasie (*radd*) ou de déviation doctrinale (*zandaqa*) se présentent. Car s'il ouvre en grand la porte d'entrée vers l'islam, le *fiqh* en verrouille par contre très strictement la sortie en appliquant la peine capitale aux apostats [35]. Le *Livre des juges de Cordoue* d'al-Ḫušānī et les vies des martyrs de Cordoue relatent sur le mode littéraire la confrontation entre l'accusé et le *qāḍī* avant la sentence finale [36]. Mais c'est Ibn Sahl (m. 486/1096) qui nous en livre le témoignage le plus vivant en se basant sur les sentences (*aḥkām*) du *qāḍī* Ibn Ziyād de Cordoue sous l'émir ʿAbd Allāh, entre 903 et 912. L'intérêt des dossiers réside dans les pièces transcrites, qui permettent de reconstituer le faisceau des consultations engagés par le *qāḍī* auprès des jurisconsultes (*mušawwarūn*) assermentés. L'échange suivant, tenu à propos d'un individu encore mineur [37], restitue pleinement la procédure de négociation, de temporisation puis d'intimidation qui caractérise l'*imtiḥān* :

> « Le *qāḍī* [Ibn Ziyād] a écrit à ʿUbayd Allāh b. Yaḥya [38] : "Que Dieu te préserve et t'accorde longue vie ! Est venu me trouver – Que Dieu soit satisfait de toi – un *ġulām* [39] chrétien (*min al-naṣārā*) qui

32. *Gal.* 5, 2 : Jean de Saint Arnoul, *Vita Iohannis abbatis Gorziensis*, p. 148-149.

33. *Épître aux Romains* 2, 25-29.

34. ʿAbd al-Masīḥ b. Isḥāq al-Kindī, *Risālat al-Kindī*, p. 208-210.

35. Turki, « Situation du "tributaire" qui insulte l'islam ».

36. La confrontation entre le *qāḍī* Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz et l'un de ces candidats à l'apostasie reprend sur le mode de la dérision les recommandations des autorités du *fiqh* : al-Ḫušānī, *Kitāb al-quḍāt*, éd. p. 186-187, trad. p. 231-233.

37. Sur la question de l'appartenance religieuse et de l'apostasie des individus mineurs : Fernández Félix, « Children on the Frontiers of Islam ».

38. *Faqīh* cordouan qui fut avec Ibn Lubāba l'un des principaux jurisconsultes (*mušawwarūn*) de l'émir ʿAbd Allāh.

39. Dans ce cas précis, le terme de *ġulām* semble se rattacher à l'âge de l'individu, un adolescent, et non forcément à une fonction domestique servile à la cour.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

voulait se convertir à l'islam (*yurīd al-islām*). Je l'ai donc converti de ma main (*aslamtuhu ʿalā yadī*), j'ai rédigé son acte de conversion (*katabtu islāmahu*) et j'ai témoigné pour lui (*ašhadtu ʿalayhi*). Passés quelques jours, il vient me voir et me dit qu'il lui a pris de quitter l'islam (*bādalahu ʿan al-islām*). Je l'ai donc soumis à un examen (*imtaḥantuhu*) et j'ai constaté qu'il se montrait obstiné dans ce qu'il avait dit. Examine donc son cas et son acte de conversion (*kitāb islāmihi*) et envoie aux pauvres créatures que nous sommes une interprétation de ce cas, si Dieu le veut – qu'Il soit glorifié".

[ʿUbayd Allāh b. Yaḥya] lui répondit : "Je prie Dieu qu'il fasse durer tes jours et que ta récompense pour tes bonnes œuvres (*ṯawābaka*) soit considérable. Concernant le *ġulām* – que Dieu allonge ta vie –, il est presque majeur par son âge (*fī ʿumr murāhiq*), mais je ne crois pas qu'il ait atteint la majorité. Je conseille donc que l'on use d'abord de la menace (*al-waʿīd*) envers lui. S'il revient à l'islam, alors c'est grâce à Dieu et à ta clairvoyance (*naẓaraka*). S'il s'obstine, emprisonne-le quelques jours. Peut-être que le commandement divin le fera revenir. S'il s'entête encore, sa vie est livrée à la colère de Dieu (*suḫti llāh*) – Qu'Il soit glorifié – et ce ne sera pas le premier que Satan a égaré. Par Dieu ! Je prie Dieu de t'accorder une forte récompense pour tes bonnes œuvres et de te combler de bienfaits. Va en paix, protégé par la miséricorde de Dieu !" »

La facilité avec laquelle le jeune homme devient musulman n'a d'égale que la rapidité de son revirement, ce qui tend à accréditer la grande souplesse du dispositif légal malékite andalou en faveur de la conversion des individus. Le risque d'apostasie provoque par contre le déploiement d'un train de mesures plus lourdes.

Seule la conversion non consentie, contraire au principe légal de l'absence de contrainte, pouvait théoriquement occasionner l'annulation de l'acte de conversion, comme le note Pedro Chalmeta [40]. Le chroniqueur chrétien Yaḥya d'Antioche rapporte ainsi que le calife fatimide al-Ḥakīm (m. 411/1021) autorisa un groupe de convertis de fraîche date, victimes de l'atmosphère de persécution du début du XIe siècle, à revenir vers le christianisme, leur loi d'origine. L'historien melkite place dans la bouche des plaignants les arguments mêmes du droit islamique : leur conversion ne pouvait être tenue pour valide puisqu'elle n'avait été qu'apparente (*al-taẓāhur bi-dīn al-islām*) et qu'elle ne relevait ni d'un libre choix (*iḫtiyār*) ni d'un désir personnel (*raġba*) [41].

Le cas des enfants né d'un père converti sur le tard se situe cependant à la lisière des pratiques de conversion et des dispositions sur l'apostasie. Ibn Ḥabīb était d'avis d'utiliser la menace et la force s'ils refusaient d'être considérés musulmans comme leur père. Les coups et la prison (*yuǧbirūna ʿala l-islām bi-l-ḍarb wa-l-siǧn*) pouvaient en effet venir à bout des résistances de ces individus encore mineurs et favoriser leur acceptation de l'islam. Mais, outre qu'à la fin du XIe siècle Abū l-Walīd Ibn Rušd se soit élevé contre ce raisonnement qui semble avoir été très minoritaire, Ibn Ḥabīb était lui-même forcé d'accepter qu'une fois arrivés à l'âge de la majorité, s'ils persistaient dans leur refus, on ne pouvait ni les contraindre ni les exécuter car ils étaient désormais libres de choisir [42].

40. Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯā'iq*, p. 634.
41. Yaḥyā ibn Saʿīd al-Antakī, *Kitāb al-ta'rīḫ*, p. 438-439.
42. Abū l-Walīd ibn Rušd, *Kitāb al-Bayān* 15, *id.*, *Kitāb al-ʿataq*, p. 96-99.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

De la conquête au califat : l'absorption de l'élément indigène dans l'historiographie arabo-andalouse

Comme l'a bien montré Ana Fernández Félix, l'introduction du droit malékite en al-Andalus, dont le traité d'al-ʿUtbī est l'un des meilleurs témoignages, correspond à une phase décisive dans l'islamisation du pays, ce qui explique que la plupart des *masāʾil* relatifs aux cas de conversions, d'apostasies et de mariages intercommunautaires soient concentrés à l'époque émirale [43].

Dans les textes littéraires, les récits de conversion jalonnent le processus d'islamisation du pays, processus défini à travers le prisme de la consolidation du pouvoir omeyyade, de la conquête au califat. Une première série de récits souligne la fragilité initiale de la présence de l'islam sur cette terre. Le risque de l'absorption des conquérants par les vaincus est ainsi évoqué à travers la biographie de ʿAbd al-ʿAzīz, le fils de Mūsa, coupable selon les chroniques d'avoir adopté la pompe royale des Goths et de partager son existence entre une mosquée et une église qui lui servait de résidence [44]. La « tentation » de ʿAbd al-ʿAzīz est complétée par la tradition concernant les populations musulmanes berbères restées en Galice après que cette région eut été reprise par les premiers Asturiens en 133/740-741 [45] :

> « Tous ceux dont la foi vacillait se convertirent au christianisme (*tanaṣṣara kullu muḏabḏab fi dīnihi*) et échappèrent ainsi au paiement de l'impôt de capitation (*ḍaʿafa ʿan al-ḫarāǧ*). »

Bien que les *Aḫbār maǧmūʿa* ne les identifient pas comme berbères, la concentration de ce groupe de populations dans la région et le fait qu'une partie des fuyards ait regagné Tanger, Aṣīla et le Rīf tend à corroborer cette hypothèse. L'anecdote rejoindrait ainsi les nombreuses allusions au caractère volatile et superficiel de la conversion des Berbères dans les récits de conquête du Maghreb, et conforterait ainsi le discours différenciant les Arabes des néo-musulmans berbères [46].

À l'inverse, une série d'anecdotes aborde le thème de l'absorption du lignage des Goths par l'islam [47]. Toutefois, l'islamisation y est traduite non par des récits de conversion mais par l'évocation des mariages noués avec les femmes des vaincus. ʿAbd al-ʿAzīz épouse Umm ʿĀṣim, la veuve de Rodrigue, et la femme de Ziyād b. al-Nabīġa al-Tamīmī fait aussi partie du peuple des « Goths ». Cette dernière cause la perte du gouverneur en suggérant à son époux de porter lui aussi la couronne comme les rois d'antan. Mais le principal emblème féminin de cette fusion des peuples est Sarah « la Gothe », la petite fille de Witiza dont le voyage vers Damas et le mariage avec un membre de l'entourage du calife scelle l'union des deux noblesses [48]. À la fin du VIIIe siècle, le pape Hadrien Ier ne met-il pas en garde les évêques d'*Hispania* – la partie de la Péninsule occupée par l'islam – contre la déplorable habitude des chrétiens locaux

43. Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*.
44. *Aḫbār maǧmūʿa fī fatḥ al-Andalus*, éd. p. 19-20, trad. p. 31-32 ; Ibn al-Qūṭiyya, *Tāʾrīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. p. 11, trad. p. 8.
45. *Aḫbār maǧmūʿa*, éd. p. 61-62, trad. p. 66.
46. À ce sujet, on citera notamment Talbi, « La conversion des Berbères au Ḫariǧisme ibadito-sufrite ».
47. Martinez-Gros, *Identité andalouse*, p. 132-133.
48. Ibn al-Qūṭiyya, *Tāʾrīḫ iftitāḥ*, éd. p. 3-6, trad. p. 2-4 ; Martinez-Gros, *L'idéologie omeyyade*, p. 74.

AnIsl 42 (2008), p. 1-28 Cyrille Aillet
Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de « livrer » leurs filles aux « païens [49] » ? De fait, le panorama que dresse Euloge au milieu du IXe siècle semble donner raison au pontife en mettant en évidence la fréquence des alliances matrimoniales entre familles de notables des deux confessions. Ainsi se constituent de nombreuses familles musulmanes (le père étant musulman) où les mères sont chrétiennes et délivrent quelquefois une éducation chrétienne à leurs enfants pourtant juridiquement musulmans. C'est par exemple le cas d'Artemisa, épouse d'un notable musulman tout en devenant aussi l'abbesse d'un monastère où se réfugie sa fille Aurea, considérée comme musulmane par la loi [50]. L'endogamie sociale semble donc primer sur l'endogamie religieuse et de ce fait favoriser une fusion des élites au bénéfice de l'islam.

Les Banū Qasī confirment la complexité des systèmes d'affiliation sociale au sein des familles de convertis. Leur ancêtre éponyme, le « comte Qasī » (probable transcription du latin *Cassius*), se serait converti à l'aube même de la conquête, partant vers l'Orient comme Sarah pour être converti des mains mêmes du calife al-Walīd b. ʿAbd al-Malik. Il serait ainsi devenu le *mawlā* du souverain, obtenant la sauvegarde de ses prérogatives locales [51]. Il s'agit du seul récit où la conversion d'un notable chrétien est liée à la *walā*, en l'occurrence la *walā al-islām* [52]. Après cet acte de naissance auréolé de légende, on ne voit réapparaître ses descendants qu'un siècle plus tard lorsque, régnant sur la haute vallée de l'Èbre, ils président à la naissance du royaume de Pampelune. Le premier souverain, Iñigo Iñiguez (Ibn Wanquh en arabe), scella d'ailleurs cette alliance en donnant sa fille Assona en mariage à Mūsa b. Mūsa (m. 862), tandis que les Banū Qasī accordaient eux aussi la main de leurs filles à la noblesse vasconne. Cela laisse supposer une sorte de répartition familiale de l'appartenance religieuse, les hommes étant musulmans tandis que les femmes pouvaient se marier à des princes chrétiens, ce qui était en principe impensable pour le droit musulman [53]. Restaient-elles chrétiennes, étaient-elles élevées dans le christianisme ou bien changeaient-elles d'affiliation confessionnelle à l'occasion d'un mariage politique important ? Les textes ne nous le précisent pas, mais l'appartenance juridico-religieuse chez les Banū Qasī semble avoir été pour le moins fluctuante. Ibn Ḥazm signale d'ailleurs qu'au moins quatre hommes de la famille se convertirent au christianisme. Très certainement repoussés par les troupes omeyyades au-delà de la frontière, ils adoptèrent alors la confession de leurs hôtes.

Quelques mentions de conversions jalonnent ensuite la marche vers le califat, aussi rares qu'exemplaires. Al-Ḫušānī signale ainsi que Mahdī b. Muslim, l'un des premiers *qāḍī*-s de Cordoue à l'époque de ʿUqba b. al-Ḥaǧǧāǧ (116-121/734-739), était issu de « convertis » à l'islam (*wa huwa min abnāʾ al-musālima*) [54]. La conversion de Qūmis b. Antunyān désigne la cour de l'émir comme le lieu central de la captation des notables chrétiens par l'islam. Elle oppose d'ailleurs le sentiment de caste de l'aristocratie arabe, représentée par Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz,

49. *MGH*, *Epistolā* III, *Merowingici et Karolini* I, *Epistola* 96, p. 643-648.

50. Coope, *The Martyrs of Cordoba* ; Aillet, « Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IXe siècle », p. 65-79.

51. Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*, p. 502-503 ; trad. p. 532 ; Cañada Juste, *Los Banu Qasi*, p. 6.

52. Fierro, « Mawālī and Muwalladūn », p. 200.

53. Urraca, fille de ʿAbd Allāh épousa Fruela II de Léon, Cañada Juste, *Los Banu Qasi*, p. 91.

54. Al-Ḫušānī, *Kitāb al-quḍāt*, éd. p. 18, trad. p. 23.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

à la logique d'intégration des convertis par le pouvoir. La cour est bien sûr un lieu d'ascension sociale, que la conversion ne peut qu'accélérer, mais elle est aussi le lieu de la fusion des élites grâce au partage d'une même culture. Ce fut aussi dans l'intimité de ce cercle restreint que s'effectua la conversion de Yaḥya b. Isḥāq, descendant d'un médecin chrétien renommé déjà au service des Omeyyades, et lui-même médecin personnel et proche conseiller d'al-Nāṣir. Sa décision lui valut d'être nommé vizir, puis *qāʿid* de Badajoz, et d'être tenu par son biographe Ibn Ǧulǧul pour « noble » (*nabīl*), à l'instar des membres de l'aristocratie arabe [55].

Il est bien évident que la conversion fut un puissant moteur social dans une société où les fonctionnaires chrétiens – bien qu'ils fussent présents dans l'administration émirale puis, encore plus discrètement, au service du califat – étaient bien moins nombreux et puissants qu'en Orient. Tandis qu'en Irak et même en Égypte, de véritables dynasties de médecins-conseillers et de secrétaires chrétiens sont attestées jusqu'au Ve/XIe siècle au moins, les sources andalouses n'ont conservé la mémoire que de rares individus, dont l'influence semble en outre avoir été assez limitée. L'explication de cette différence ne réside pas dans l'incapacité de la couche instruite du christianisme local à adopter la langue arabe, puisqu'il y eut un réel mouvement d'arabisation à partir du IIIe/IXe siècle [56]. Certes, la communauté mozarabe fut bien moins dynamique culturellement que le christianisme oriental. Cependant, le fonctionnement même de l'administration omeyyade en al-Andalus dut jouer un rôle dans l'éviction du personnel chrétien. Celui-ci fournissait des intermédiaires pour le prélèvement fiscal auprès des tributaires, mais il ne s'intégrait ni aux rouages du gouvernement ni à ceux de la vie de cour. Il n'y eut donc pas d'élites politiques et culturelles chrétiennes en al-Andalus, à l'inverse du rôle significatif joué par la minorité juive. Les principaux serviteurs du califat omeyyade répertoriés par Mohamed Meouak venaient d'ailleurs de familles proclamant leurs origines arabes, ou de lignages (*buyūt*) berbères, à moins qu'ils n'aient été des esclaves ou des affranchis « slaves » (*saqāliba*). Il est frappant de constater que les sources semblent oblitérer la formation d'élites palatines ou administratives issues des rangs des convertis autochtones, comme si le pouvoir s'était exclusivement appuyé sur les Arabes, les Berbères ou les « étrangers » importés des contrées chrétiennes avoisinantes. Ce silence peut aussi signifier que l'affiliation au cercle du pouvoir équivalait à une assimilation à l'élite des *mawālī*-s ou des « Arabes », distincte des *Saqāliba* et des Berbères [57].

À la rareté des récits de conversion s'ajoute leur interruption brusque au-delà de la proclamation épiphanique du califat. Le califat apparaît en effet, dans l'historiographie mise en place par les Omeyyades, comme le point final donné au mouvement de fusion des élites mis en branle par la conquête. Al-Nāṣir achève le temps des conquêtes, il achève le temps des conversions.

55. Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ*, p. 100-102 ; Vernet, « Los médicos andaluces », p. 445-462. Son passage à l'islam joue un rôle charnière dans l'œuvre d'Ibn Ǧulǧul. Il assure en effet la transition d'une médecine dominée par les chrétiens – dont les « pandectes » médicaux (*kunnās*) qu'il a composés « d'après l'école des *Rūm*-s » représenteraient l'aboutissement – vers une science arabo-andalouse dont le califat assurerait l'éclosion.

56. Aillet, *Les Mozarabes*.

57. Voir les remarques de Meouak, *Pouvoir souverain*, p. 219-220.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'ère du soupçon : apostasies et conversions douteuses au temps de la *fitna*

Cette construction idéologique repose bien sûr sur l'opposition tranchée entre le califat et la *fitna* qui le précède. Du chaos émerge la mise en ordre, la résolution des conflits. La *fitna* émirale joue donc le rôle d'intervalle entre le temps des conquêtes et le temps des califes [58]. La litanie des forteresses tombant entre les mains d'al-Nāṣir répète et achève la geste des conquérants. Car l'assaut du *ǧihād* omeyyade contre le « domaine de l'infidélité » (*dār al-kufr*) ou le « domaine de la guerre » (*dār al-ḥarb*) constitue bien une forme de re-conquête, la procédure du *takfīr* renforçant la légitimité de la violence califale [59].

Les garnisons des places conquises ont cependant changé depuis la conquête, les *ahl al-ḥarb* laissant la place à une combinaison hétéroclite de musulmans, de chrétiens et d'individus au statut indéfini. Car le temps de la *fitna* est présenté dans l'historiographie arabo-andalouse comme une ère du soupçon, où l'identité des convertis est encore « vacillante ». C'est d'ailleurs le même verbe, *ḍabḍaba*, qui désigne les « oscillations » religieuses des Berbères de Galice et celles de ʿUmar b. Ḥafṣūn. L'intention est claire : le califat déchirera ce voile du doute en restaurant des frontières ethniques et religieuses claires. C'est pourquoi la garnison de Poley est exécutée dans son ensemble. Seul un converti « sincère » échappe au fil de l'épée [60]. Le même doute plane sur les populations capturées par Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz lors de ses expéditions dans les zones frontalières (*ṯuġūr*) en 262/876. Parmi ceux qui se déclarent « musulmans » se glissent des usurpateurs qui ont appris quelques sourates du Coran pour dissimuler leur véritable identité et sont incapables de réciter des *ḥadīṯ*-s. Aussi, le général, figure emblématique du sentiment de caste du groupe dominant, préfère-t-il tous les décapiter [61].

On constate donc que si certains récits de conversions servent à exalter, dans l'historiographie omeyyade ou post-omeyyade, l'unification du pays autour d'une commune identité « arabe », il n'en est pas moins vrai que cette représentation intégratrice – ou assimilatrice – s'accompagne occasionnellement d'un discours soupçonneux envers les convertis. On jette aussi le doute sur des personnages accusés d'avoir renié l'islam avant leur mort, emportant dans la tombe le secret de leur revirement. Ces accusations posthumes, dont Qūmis b. Antunyān fournit l'exemple, pouvaient déboucher sur des procès dont le juriste al-ʿUtbī relate trois exemples. De solides intérêts matériels pouvaient s'abriter derrière l'accusation – d'ailleurs probablement invérifiable la plupart du temps – d'avoir apostasié. Les exemples cités par al-ʿUtbī montrent que l'appartenance religieuse du défunt était quelquefois un véritable objet d'hésitation, et donc un possible terrain de conflit pour les membres de la famille s'ils étaient

58. Martinez-Gros, *Identité andalouse*, p. 136.

59. Une *fatwa* consignée par Ibn Sahl et émise sous le règne de ʿAbd Allāh confirme par exemple que les juristes appuyèrent l'identification du territoire contrôlé par Ibn Ḥafṣūn à une terre du *dār al-ḥarb*, donc soumise au *ǧihād* : Ibn Sahl, *Aḥkām al-kubrā*, éd. Ḫallaf, p. 83-86.

60. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, p. 96.

61. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II, 2, p. 362-363. Voir Fierro, « Cuatro preguntas », p. 246.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

eux mêmes divisés entre les deux religions. L'argument d'apostasie ou de conversion pouvait donc constituer un précieux instrument de captation de l'héritage [62].

Les juristes ne mentionnent pas de cas d'exhumations à des fins judiciaires, l'unique récit de ce type – à notre connaissance – étant la fameuse profanation de la tombe du révolté ʿUmar b. Ḥafṣūn après la chute de Bobastro en 316/928, lors du retour sur les lieux du futur calife al-Nāsir[63] :

> « [Il] se plut à scruter en détail (*taṣaffuḥ*) les vestiges des tyrans qui s'y étaient installés (*āṯār al-tawāġīt al-laḏīna iqtaʿadūhā*), afin de les effaçer (*māḥyan āṯārahā*) et de faire disparaître les insignes de leur pouvoir (*aʿlāmahā*). Il alla jusqu'à la mosquée la plus ancienne, abandonnée par eux (*al-maġhūr minhum*), et il y pria. Il ordonna d'y rétablir les prières obligatoires, qu'ils avaient prohibées. Dieu dévoila le secret caché (*al-ġayb*) de ʿUmar Ibn Ḥafṣūn l'hérétique, seigneur de cette place-forte (*qalʿa*), siège de ses égarements. Il révéla ses oscillations après qu'il eut affiché l'appartenance à l'islam (*abāna min taḏabḏubihi baʿda iẓhār al-islām*) tout en étant encore agrippé au christianisme (*tašabbuṭhu bi-l-naṣrāniyya*) comme l'araignée à sa toile [64], et l'ambigüité de sa conduite au fil du temps (*iltibās amrihi ʿalā marri l-ayyāmi*) apparut. On sut quel pacte il avait passé avec la religion en fouillant dans sa tombe toute oxydée et parmi ses restes pourris (*mā ḥamalhu ʿalā nabš ṣadāhu min marsamihi wa istiṭārat rimmathi ʿalā qurb ʿahdihi*). En exhumant de sa sépulture son cadavre immonde, on vit sans aucun doute possible qu'il était enterré selon la coutume funéraire des chrétiens (*sunna madfūnī al-naṣārā*). En effet, il était couché étendu sur le dos, son visage orienté vers l'Orient (*mustaqbilan waġha al-mašriq bi-waġhihi*), ses bras posés sur sa poitrine, comme les chrétiens ensevelissent leurs morts […]. Tout le monde eut la certitude que l'infidèle était mort en professant la foi chrétienne, cela ne faisait pas de doute (*ayqana ǧamīʿhum bi-halāk al-mušrik ʿalā dīn al-naṣrāniyya lā maḥāla*). »

Le cas de ʿUmar b. Ḥafṣūn souligne bien à quel point le thème de l'apostasie ou de la conversion feinte relève d'un catégorisation politique opposant les partisans du pouvoir omeyyade à leurs adversaires, comme l'a très bien démontré l'étude de Dolores Oliver Pérez [65]. Les convertis ou descendants de convertis proches du pouvoir omeyyade sont qualifiés de *mawālī*-s et délivrés de tout soupçon par les textes, tandis que ceux qui résistent au pouvoir légitime se voient taxer d'apostats ou de musulmans tièdes. C'est donc dans l'intervalle formé entre les deux pôles des *ahl al-ḏimma* (domestiqués car soumis) et de la clientèle des Banū Umayya que gravitent ces groupes de l'entre-deux, censés incarner une étape transitoire avant l'unification califale. Sources arabes et latines coïncident dans le portrait (polémique dans les premières, apologétique dans les secondes) de cette catégorie souterraine de l'entre-deux, formée au gré des auteurs de faux convertis, mal convertis ou semi-convertis.

62. Fernández Félix, Fierro, « Cristianos y conversos », p. 15 ; al-ʿUtbī, *Al-ʿUtbiyya*, vol. 14, p. 291-294.

63. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, éd. p. 215-217, trad. p. 165-166. Nous présentons une version personnelle de ce texte car la traduction citée ci-dessus n'en restitue pas complètement la violence visuelle et lexicale. Voir aussi Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el Islam*.

64. Le verbe de la 5e forme *tašabbaṭa* renvoie à l'image de l'araignée qui s'agrippe à sa toile.

65. Oliver Pérez, « Una nueva interpretación », p. 143-155.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Apostats et « chrétiens occultes » dans l'apologétique chrétienne

Les sources chrétiennes déploient une explication relativement stéréotypée de la conversion. Elles insistent sur son caractère à la fois pulsionnel (en tant que conséquence du dévoiement moral) et vénal (en tant que stratégie d'ascension sociale) tout en masquant le processus sociologique sous-jacent [66]. Ces « mythes de conversion » avaient surtout pour but de dramatiser l'acte de rupture en faisant du converti un anti-modèle pour la communauté [67]. Le récit fonctionnait probablement comme un discours apologétique à but interne, tourné vers les « chrétiens du palais », proches de la cour. La conversion de ces derniers constituait en effet un facteur de fragilisation de la communauté, où ils occupaient une position cruciale. L'écho provoqué par la conversion de Qūmis b. Antunyān, aussi bien dans les sources arabes que chez Euloge, témoigne bien de l'importance symbolique qu'elle représenta pour les deux parties. La version d'Euloge sert donc d'*exemplum* adressé aux fidèles [68] :

> « Privilégiant le respect pour les fastes du monde plutôt que pour les choses célestes, vénérant son office sans jamais avoir adoré Dieu, après deux mois pendant lesquels il avait décrété l'anathème contre les saints et nous avait accablés par des pactes honteux [69], il fut déchu de sa charge (*honore*). En effet, alors que grâce à sa maîtrise de la langue arabe, dans laquelle il excellait vraiment, il avait été le seul chrétien à être nommé à la charge d'*exceptor* par les conseillers du souverain (*consules*) [70], voilà qu'au bout de plusieurs mois il était écarté non seulement du palais mais aussi de sa fonction. Lorsque cela se produisit, loin de le supporter avec légèreté, se voyant mis à l'écart, privé de la très haute dignité dans laquelle il aspirait à vivre au-dessus et plus haut que Dieu lui-même, continuant à mépriser la foi en la Sainte Trinité, il céda à la secte de la perversité et jamais il ne voulut plus être considéré comme chrétien. Obligé de se contenter d'une situation moins élevée, lui qui n'avait jamais réfléchi aux choses les plus modestes, il choisit de quitter les chrétiens pour se joindre aux gentils et, par des va-et-vient assidus, il se rendit fréquemment au grand sanctuaire de l'impiété, presque comme s'il avait été l'un des ministres du diable. Chassé du temple du Seigneur, où il s'était jusque-là montré fidèle, il se mit sur le tard à pratiquer sans conviction cette visite. Car il est écrit : "Point de demeure en ma maison pour le faiseur de tromperie ; le diseur de mensonges ne tient pas devant mes yeux (*Ps.* 100, 7)." Après sa négation, il fut rétabli dans son ancienne charge et réintégra le palais. »

À la figure de l'apostat, si bien incarnée par ce récit, s'oppose la catégorie des « musulmans malgré eux ». Ceux-ci prolifèrent dans les écrits apologétiques latins des années 850-860. Il y a tout d'abord le groupe insolite des « convertis par accident », qu'illustre Rodrigue, le prêtre de Cabra. Un jour qu'il intervenait pour séparer ses deux frères, dont l'un était musulman, ce dernier l'assomma et le traîna encore évanoui dans les rues de la ville en proclamant qu'il avait

66. Fiey, « Conversions à l'islam », p. 586-587.
67. Calasso, « Récits de conversion », p. 20.
68. Euloge, *Memoriale Sanctorum*, éd. *CSM* II, p. 440-441.
69. Allusion au concile ecclésiastique de 854, qui dénonça le caractère hétérodoxe du martyre volontaire.
70. L'*exceptor rei publicæ* est chargé de la perception des impôts dûs par les *ḏimmī*-s chrétiens au pouvoir. Le terme *consules*, bien qu'il renvoie à la Rome antique, désigne les conseillers du souverain.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

abandonné sa religion d'origine. Jeté en prison, il y rencontre Salomon, converti à la suite de la « persécution » officielle [71].

Eulogе et Alvare se montrent très évasifs sur la nature exacte de cette persécution qui selon eux jetterait les fidèles dans l'erreur. Muḥammad Ier incarne la tyrannie du pouvoir, et il est même crédité de l'intention de convertir par la force ses sujets chrétiens [72] :

> « Il avait en effet ordonné de faire disparaître tous les chrétiens par un jugement collectif, et de disperser les femmes en les mettant au service du plaisir général, à l'exception de ceux qui se tourneraient vers son culte après avoir méprisé leur propre religion. »

Mais l'auteur avoue sa mystification en déclarant que cette mesure radicale ne fut jamais adoptée. Par contre, le poids de la fiscalité – un *leitmotiv* de la littérature chrétienne en terre d'islam – est présenté par l'abbé Samson comme un puissant agent de « prévarication », donc de conversion. Il est probable que les litanies récurrentes contre l'impôt, dont le point de départ est la *Chronique de 754* [73], correspondent à des phases de recensement des populations chrétiennes, et donc de systématisation de la contribution fiscale parmi les tributaires, comme celle que l'évêque Hostegesis aurait menée au début des années 860 [74].

Enfin, Alvare évoque aussi – dans une lettre à l'abbé Speraindeo, le premier maître à penser de la réponse doctrinale à l'islam – le succès que rencontre le colportage et la diffusion de la doctrine musulmane auprès de la population locale [75] :

> « Le pire dans cette doctrine, […] c'est qu'ils ne croient pas que Dieu est trois dans l'unité et un dans la Trinité, ils méprisent les paroles des prophètes et rejettent la doctrine des docteurs. Ils disent qu'ils acceptent l'Évangile et ils interprètent mal les paroles suivantes : "Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu [76]." Ils affirment que le Christ, notre Dieu et notre Seigneur, n'est qu'un homme, s'appuyant sur ce qu'il lisent sur lui dans l'Évangile. Cependant, je te demande d'annihiler avec tout ton acharnement les questions de ces gentils […], car elles provoquent des chutes mortelles parmi ceux qui les écoutent, c'est-à-dire parmi les ignorants et ceux qui ne manient pas les textes des Saintes Écritures. Ornez encore plus, comme vous en avez coutume, ces deux réponses des fleurs de l'Écriture. Pour chacune des affirmations faites par l'adversaire – celles que nous vous avons

71. Eulogе, *Liber Apologeticus*, éd. *CSM* II, p. 488 et 490. Witesindus aurait aussi été victime de cette « persécution » : *ibid.*, p. 455.

72. *Iusserat etiam omnes christianos generali sententia perdere, feminasque publico distractu dispergere, praeter eos qui spreta religione ad cultum suum diverterent*, Eulogе, *Memoriale sanctorum*, éd. *CSM* II, p. 445.

73. *Chronica muzarabica*, p. 76-77, 80-81, 90-91, 104-105, 122-123 ; Eulogе, *Memoriale sanctorum* éd. *CSM* II, p. 385 ; Léovigilde, *De habitu clericorum*, éd. *CSM* II, p. 668.

74. Samson, *Apologeticus*, éd. *CSM* II, p. 551. Mikel de Epalza estime qu'« Hostegesis dénonçait devant le fisc les populations chrétiennes rurales […] parce que, n'étant pas inscrites comme tributaires, elles n'avaient pas le statut de chrétien et, de ce fait, devenaient tout à fait légalement musulmanes ». Ce raisonnement semble artificiel dans la mesure où le *fiqh* n'a jamais prévu que les individus ne figurant pas sur les registres de la *ǧizya* soient considérés comme musulmans. Ce sont tout simplement de mauvais payeurs qui enfreignent les règles de la *ḏimma* et pour qui l'État islamique prévoit toute une série de mesures de rétorsion, détaillées par exemple dans le *Kitāb al-ḫarāǧ* d'Abū Yūsuf vers la fin du VIIIe siècle : De Epalza, « Les mozarabes », p. 43.

75. Alvare, *Epistola* VII, éd. CSM I, p. 202.

76. Jean 20, 17.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

envoyées – faites-nous parvenir la réponse adéquate, pour ainsi recevoir de Dieu, avec les saints, le séjour resplendissant dans les royaumes éternels. »

La thèse de la « conversion par ignorance » démontre que la réponse à l'islam est un enjeu idéologique et social pour les lettrés chrétiens, dans la mesure où la pénétration de la nouvelle religion est relayée en al-Andalus par de multiples acteurs et qu'il existe une prédication islamique dont on a du mal à cerner les contours et les modalités. La réfutation de certains dogmes du christianisme, comme la Trinité, mais aussi la récupération du message évangélique dans le souci de souligner les éléments de continuité avec l'islam, apparaît ici comme une forme de prosélytisme, si l'on donne à ce terme le sens d'une action concertée et réfléchie destinée à favoriser la conversion religieuse des individus. La controverse ne concerne pas que les érudits, comme le souligne Alvare, car elle s'exerce sur la place publique et par les armes de la parole. Alvare demande d'ailleurs à son interlocuteur de lui fournir des réfutations claires, agrémentées de citations ou d'*exempla* tirés de la Bible.

Cependant, au regard de l'apologétique cordouane la conversion n'apparaît pas toujours comme une rupture de l'individu avec sa communauté d'origine [77]. C'est ainsi que l'on insiste sur la repentance des nombreux *lapsi* évoqués dans les vies des saints victimes des infidèles. En effet, loin d'être détachés du christianisme, ils y reviennent en secret, rejetant ainsi toute assimilation à leur loi d'emprunt. C'est le cas de la vierge Sabigotho, née de parents passés à l'islam mais dont la mère épouse en seconde noce un autre converti qui pratique toutefois le christianisme en secret et évangélise les deux femmes [78]. Liliosa fait également partie de ces lignées de « chrétiens occultes » (*christiani occulti*). Quant à son époux Félix, qui lui aussi avait « vacillé », tenté par le diable, il revient vers le christianisme dans le plus grand secret [79]. Dans cette vaste catégorie des « musulmans malgré eux » prennent place également les enfants nés de père musulman sans toutefois avoir été détachés d'un milieu social et culturel marqué par le christianisme.

La contradiction entre appartenance juridico-religieuse et affiliation socio-religieuse est donc dépassée dans l'idéal d'une sorte de christianisme souterrain, encerclé par les forces du Mal et œuvrant à son salut dans la perspective de la Fin des Temps. Cette communauté des justes symbolise le refus des lois du temporel, la conservation et la transmission autarciques de la Loi révélée. L'utopie du retour aux fondements du christianisme – par l'évocation du modèle des premiers martyrs – constitue une forme de contre-feu face à la transformation en profondeur de la société que représente la diffusion des nouvelles normes sociales et culturelles de l'islam, ce que Richard Bulliet appelle la « conversion sociale [80] ».

77. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique* ; Coope, *The Martyrs of Cordoba*.

78. Objet d'une stricte interdiction par le droit musulman, un cas d'union entre un chrétien et une femme musulmane (*ex genere Arabum*) « convertie » par son mari est également relevé par l'auteur : Euloge, *Memoriale sanctorum*, éd. *CSM* II, p. 412.

79. Euloge, *Memoriale sanctorum*, éd. *CSM* II, p. 416-417.

80. Bulliet, *Conversion to Islam*, p. 36-37.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les *muwallad*-s : une catégorie sociale de transition

Bien qu'elles ne répondent pas aux mêmes objectifs, les sources latines et arabes présentent donc une certaine convergence dans leur peinture de la société du IIIe/IXe siècle. Il s'agit d'une société où le passage à l'islam s'est réalisé en grande partie par le jeu des alliances familiales. Les conversions individuelles ont néanmoins été favorisées par une juridiction accommodante et par les facultés de mobilité sociale que le changement d'affiliation pouvait offrir dans un contexte où le pouvoir accordait peu de place aux élites chrétiennes. Que cette période soit signalée comme une charnière peut s'expliquer par l'accélération du processus d'islamisation de l'État et de son administration à partir de ʿAbd al-Raḥmān II et Muḥammad Ier, mais aussi par la diffusion de la langue arabe et du modèle qu'elle véhiculait dans l'ensemble de la société, minorité chrétienne incluse. La conjonction de ces deux phénomènes acheva de disloquer le cadre social tardo-wisigothique dont l'Église pouvait encore se prévaloir à l'époque d'Élipand de Tolède (fin du IIe/VIIIe siècle).

Dans cette société en transition pouvaient encore se manifester à une échelle notable des contradictions entre le statut légal du converti – ou du musulman par affiliation patrilinéaire – et ses liens avec son milieu d'origine. Les cas de conversions assorties d'un contrat de clientèle (*walā*) avec l'élite gouvernante sont rares dans la documentation [81]. Elles permettaient pourtant à l'individu de rentrer dans le cercle du pouvoir, ce qui explique la fréquente assimilation des *mawālī*-s aux membres du clan omeyyade ou à ses partisans [82]. Mais pour tous ceux qui s'étaient convertis en dehors de tout lien de dépendance vis-à-vis des puissants lignages musulmans, le changement légal de religion n'entraînait pas forcément la perte des attaches communautaires anciennes et l'intégration à un nouveau réseau social et culturel.

En dehors de l'accusation d'apostasie (*radd*), qui pouvait traduire les vacillations des individus entre leur communauté d'adoption et leurs attaches de départ, les sources arabo-andalouses disposent d'un outil spécifique pour désigner des individus et des populations dont la conversion formelle n'avait pas encore débouché sur une complète assimilation à l'islam défini comme « arabe » : le terme de *muwallad*, au pluriel *muwalladūn*. Cette notion complexe a fait l'objet de plusieurs études récentes qui tentent d'identifier le groupe social auquel elle peut correspondre. La thèse continuiste de Francisco Javier Simonet, assimilant ce groupe à la population chrétienne, a été rejetée [83] : l'association entre *muwallad*-s et *ḏimmī*-s chrétiens n'est ni systématique ni exclusive (ʿUmar b. Ḥafṣūn et les autres figures de la « rébellion » s'appuient aussi sur des sujets « musulmans »). Les *muwallad*-s s'inscrivaient de toute évidence dans une logique de confrontation avec le pouvoir omeyyade, qui prétendait défendre son droit de contrôle et de délégation du pouvoir à l'échelle locale. En cela, ils entraient en compétition avec les « Arabes » et les « Berbères », deux autres groupes qui exerçaient une pression sur le pouvoir omeyyade au nom de leur droit à diriger le pays en tant que représentants légitimes de la caste des conquêtes.

81. Fierro, « Mawālī and Muwalladūn ».
82. Oliver Pérez, « Una nueva interpretación », p. 153-155.
83. Fierro, « Mawālī and Muwalladūn », p. 227.

AnIsl 42 (2008), p. 1-28 Cyrille Aillet
Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Que signifie ce terme de *muwallad*-s ? On a affirmé qu'il n'était utilisé au pluriel qu'en al-Andalus, ce qui n'est pas tout à fait juste. Comme le signalait déjà la première édition de l'*Encyclopédie de l'islam*[84], il désigne – au singulier comme au pluriel – des populations devenues arabes et assimilées aux Arabes lors des grands brassages qui accompagnèrent la formation de l'Empire. La quête utopique de l'arabité pure, que les linguistes plaçaient parmi les Arabes bédouins supposés avoir été protégés de tout contact avec l'extérieur (les *aʿrab*), présida à la distinction entre *ʿarab* et *muwallad*-s, ces derniers étant d'ailleurs rapprochés des *ʿağam*, c'est-à-dire des « non-Arabes », et plus spécialement des « non-Arabes arabisés » (*al-muʿarrabūn min al-ʿağam*). Cette distinction, reprise par Ibn Ḫaldūn dans le chapitre de la *Muqaddima* où il explique que la science dans l'islam appartient pour l'essentiel aux « étrangers » (*ʿağam*), traverse la culture arabe classique[85]. Est *muwallad* ce qui n'est pas arabe « pur », mais relève de la fusion des peuples caractéristique de l'étape impériale, c'est-à-dire pour Ibn Ḫaldūn de l'établissement d'une civilisation sédentaire citadine (*ḥaḍāra*) « arabe ».

Un rapide balayage des sources arabes, facilité par l'outil informatique, révèle par exemple son usage dans le *Tafsīr* de Ṭabarī où il désigne apparemment les Arabes « natifs », toutefois distingués des « Bédouins[86] ». Dans le *Ḏayl Taʾrīḫ Baġdād* d'Ibn al-Naǧǧār (m. 642/1244), le mot est associé à *ʿağam* (qui a ici le sens de « Persans ») pour désigner des musulmans arabisés d'origine non arabe[87]. En effet, le terme revient souvent dans les débats interminables des philologues autour de pureté de la langue arabe. Chez Ǧāḥiẓ les *muwalladūn* sont distingués des Arabes bédouins, seuls à détenir une maîtrise parfaite de la langue (*faṣāḥa*)[88]. Pour Ǧurǧānī (m. 470/1078), les *muwalladūn* sont des « nouveaux venus » dans la langue des Arabes (*al-duḫalāʾ fī kalāmihim*)[89]. Dans le *Tafsīr* plus tardif du grenadin Ibn Ǧazā al-Kalbī (m. 757/1356), les expressions pures des « Arabes » sont distinguées de celles qui ont été introduites dans le langage par les peuples arabisés (*muwalladūn*) et par la « populace » (*ʿāmma*)[90]. Le terme pouvait aussi désigner des esclaves nés dans la maisonnée et donc en quelque sorte « affiliés » à leurs maîtres. Les *muwalladāt* dont Ǧāḥiẓ vante l'éloquence sont des esclaves chanteuses qui, malgré leur origine étrangère, maîtrisent l'art poétique[91]. Quant à l'auteur d'époque mamelouke Šihāb al-Dīn al-Ibšīhī, il appelle *muwalladūn* une catégorie particulière d'esclaves (*ʿabīd*)[92].

Il est vrai que le vocable *muwalladūn* possède un sens propre dans les sources andalouses. Il constitue véritablement un outil de classification sociale d'un groupe de convertis, alors que son usage est plus fluctuant et plus large en Orient. De plus, il prend un sens nettement péjoratif, ce qui n'est pas le cas dans les textes du *Mašriq*. Mais il n'est pas difficile de retrouver le sens d'origine car les *muwallad*-s sont bien des populations arabisées, qui tendent à se fondre aux

84. Heinrichs, Article « muwallad », *EI*[1] vol. VII, p. 809.
85. Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, éd. p. 543-545, trad. p. 950-955.
86. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Qurʾān*, www.islamport.com, § 552/22.
87. Ibn al-Naǧǧār, *Ḏayl Taʾrīḫ Baġdād*, www.islamport.com, § 251.
88. Cité par Pellat, *Le milieu basrien*, p. 127.
89. Al-Ǧurǧānī, *Dalāʾil al-iʿǧāz*, www.islamport.com, § 192/1.
90. Ibn al-Ǧazā, *Al-tasḥīl li-ʿulūm al-tanzīl*, www.islamport.com, § 22/1.
91. Pellat, *Le milieu basrien*, p. 241.
92. Šihāb al-dīn al-Ibšīhī, *Al-mustaṭraf fī kulli fann mustaẓraf*, www.islamport.com, § 171/2.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Arabes sans être nés Arabes. Quant à la connotation servile que peut posséder ce vocable, elle rejaillit peut-être dans les comparaisons insultantes que les poètes du clan « arabe » appliquent à leurs adversaires *muwallad*-s selon la littérature califale[93].

En al-Andalus, ce vocable possède en tout cas une durée de vie très limitée puisqu'il ne s'applique qu'entre 206/821 et la proclamation du califat[94]. Il est pourtant bien évident que le phénomène des conversions déborde largement ce cadre étroit. Quant aux auteurs qui en font usage, ils sont issus de l'historiographie califale : directement comme ʿĪsā b. Aḥmad al-Rāzī et Ibn al-Qūṭiyya, ou indirectement comme Ibn Ḥayyān et al-ʿUḏrī qui, tout en vivant à l'époque des *ṭā'ifa*-s cultivaient encore l'idéal unitaire du califat[95]. La notion de *muwalladūn* provient donc apparemment d'un essai de catégorisation sociale inspiré par les thèses centralistes du califat et s'appliquant uniquement à l'explication de la *fitna*. Les *muwallad*-s ont en effet pour vocation de représenter la transition vers l'unité califale.

Les *muwallad*-s : catégorisation sociopolitique et limites du groupe

Le pouvoir de nommer explique que le mot ne s'applique qu'à des figures choisies de la « rébellion » : loin de désigner tous les lignages issus de la conversion, il ne cible que les principaux adversaires des Omeyyades, ceux qu'il fallait distinguer des « Arabes » et des « Berbères » voire écarter de la sphère des « musulmans ». Il s'agit donc d'une forme de catégorisation sociopolitique plutôt flexible. Les révoltés tolédans, dont les origines autochtones sont bien connues, ne sont pas qualifiés de *muwallad*-s dans les sources[96]. Les Banū Qasī, qui remplissent apparemment tous les critères pour entrer dans cette catégorie, ne sont considérés comme des « *muwallad*-s des marges » que par Ibn Ḥazm[97]. Le silence des autres auteurs est curieux car Mūsa b. Mūsa ne fut pas le seul membre de la famille à « couvrir son visage du voile de la révolte[98] ». La notion de *muwallad*-s ne semble donc pas regrouper un groupe homogène aux contours bien délimités, mais répondre à une hiérarchisation politique du corps social.

On a aussi essayé de définir le groupe ainsi nommé selon des critères juridiques : les *muwallad*-s seraient l'ensemble des populations autochtones converties sans établir de relations de dépendance à l'égard des grandes familles arabes, processus connu sous le nom de *walā al-islām*[99]. Mais si le critère de distinction entre *mawālī* et *muwallad*-s repose sur des bases juridiques, pourquoi les Banū Qasī qui se proclamaient « clients » du calife al-Walīd sont-ils quand même qualifiés de *muwallad*-s par Ibn Ḥazm[100] ? Il en est de même pour le *muwallad* Bakr b. Yaḥya, *qā'id* de Šantmariya du Ġarb. On raconte qu'il était le descendant d'un chrétien autochtone (*ʿaǧamī*), Zadulf ou Rodolphe (*R/Z.d.l.f.*), qui s'était converti tout en devenant le

93. Après la défaite des *muwallad*-s de Séville, le poète ʿAbd Allāh, des *Mawāzina*, célèbre le massacre des « chiens » et des « fils d'esclaves » par les « lions » de son clan : Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, éd. p. 84.
94. Fierro, « Mawālī and Muwalladūn », p. 220.
95. Relevé des occurrences dans Oliver Pérez, « Una nueva interpretación », n. 17, p. 148-149.
96. *Ibid.*, n. 18, p. 149.
97. *Muwalladūn al-ṭaġr* : Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*, éd. p. 502.
98. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II, 2, éd. p. 4.
99. Fierro, « Mawālī and Muwalladūn », p. 239.
100. Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*, éd. p. 502.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

client (*mawlā*) d'un certain Bakr b. Naǧād al-Āwrā, prenant ainsi le nom de son patron comme c'en était l'usage dans la procédure de la *walā l-islām*[101]. Seul son statut de « révolté » l'exclut de l'appellation *mawlā*.

Le statut religieux des *muwallad*-s a lui aussi suscité des controverses. Maribel Fierro propose de voir en eux non seulement des convertis musulmans d'origine autochtone – définition généralement acceptée – mais aussi des populations chrétiennes arabisées[102]. L'identification des *muwallad*-s repose en effet sur leur situation à l'égard des autres groupes cités par les sources. Or il est vrai que leur action est jugée hostile aux « musulmans ». L'insurrection de ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ǧilliqī et de son allié Saʿdūn al-Surunbaqī est ainsi décrite par Ibn al-Qūṭiyya, retranscrit par Ibn Ḥayyān :

> « Tous deux nouèrent une alliance fondée sur l'associationnisme (*ḍāfarā al-širk*) et introduirent dans l'islam de grandes nouveautés, développant les attaques contre les musulmans à partir de la zone dépeuplée (*qafr*) qui séparait l'islam de l'associationnisme. »

Il faut bien noter que le conflit est résolument investi d'une dimension religieuse par les sources califales et post-califales. Le soulèvement des chefs *muwallad*-s est en effet considéré comme une *daʿwa*, c'est-à-dire une œuvre de propagande religieuse. Dans le contexte de la seconde moitié du IVe/Xe siècle, ce mot résonnait comme un écho de l'activité destabilisatrice des Fatimides, et l'on peut se demander si les auteurs pro-omeyyades n'ont pas alors assimilé les révoltes des *qāʾid*-s de province à une *daʿwa* contre le pouvoir légitime. Les deux chefs sont ici décrits comme des hérétiques, voire des infidèles puisque le mot *širk* s'appliquait d'ordinaire, dans les textes polémiques, au christianisme[103]. La description imagée de l'Extrémadure comme un désert humain séparant, à l'instar des régions de marges (*ṯaġr*), la « Galice » chrétienne et les terres d'islam montre bien qu'il s'agit d'opposer le *sulṭān*, seul représentant d'un islam légitime, aux « infidèles ». L'islam se réduit visiblement ici aux terres contrôlées par les Omeyyades, tandis que le domaine de l'infidélité déborde du seul *dār al-ḥarb* pour s'étendre aux lisières mêmes du domaine sultanien. Ibn Ḥayyān accuse aussi Ibn Marwān de s'être « séparé de la communauté musulmane » (*fāraqa al-ǧamāʿa*) et d'avoir pris la tête des « associationnistes » (*ahl al-širk*) ou des « infidèles » (*ahl al-kufr*) contre les « gens de la *qibla* ». Cette attitude est opposée à l'attitude d'obéissance (*ṭāʿa*) au pouvoir légitime, celle par exemple du petit-fils d'Ibn Marwān qui après avoir séjourné comme otage à Cordoue devient gouverneur de Badajoz : domestiqué par le pouvoir, il cesse d'être un *muwallad*[104]. De même, les *muwallad*-s de ʿUmar b. Ḥafṣūn cessèrent d'être désignés ainsi après que leur maître se fut rapproché des chrétiens de son entourage (*ʿaǧam*). Ils deviennent en effet des « musulmans » et constituent même une « coalition de musulmans » lorsqu'ils décident de rejoindre le camp de l'émir, preuve de leur louable « penchant pour l'obéissance » (*aẓhara al-mayl ilā l-ṭāʿa*)[105]. L'opposition entre *muwallad*-s et « musulmans » semble donc relever d'un usage politique du *takfīr*, dont il serait intéressant d'approfondir les modalités.

101. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, éd. p. 15-16.
102. Fierro, « Mawālī and Muwalladūn », p. 228, 230-231.
103. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II, 2, éd. p. 344.
104. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, éd. p. 15.
105. *Ibid.*, p. 128.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Mais c'est surtout un autre réseau d'oppositions qui conduit Maribel Fierro à proposer la présence de chrétiens dans le groupe des *muwallad*-s. Ceux-ci sont en effet associés, mais également distingués, de deux autres groupes qui les encadrent : les *musālima* d'une part, les *ʿağam* d'autre part. Les premiers sont des convertis, les seconds des chrétiens. Les *muwallad*-s seraient donc les deux à la fois, ce qui les distinguerait des *musālima* dont le passage à l'islam est considéré comme effectif par les sources. Quant à la différence entre la composante chrétienne des *muwallad*-s et les *ʿağam*, elle serait d'ordre culturel uniquement. Il est vrai que le mot *ʿağam* désigne en arabe des populations de culture « étrangère », « non arabe [106] ». En al-Andalus, on englobe sous cette qualification à la fois les chrétiens du *dār al-ḥarb* et ceux vivant en territoire musulman dans la mesure où leur modèle d'identification est allogène, puisque latin et wisigothique. Les *muwallad*-s seraient donc des populations arabisées par opposition aux autochtones restés en marge de l'acculturation.

Des réserves s'imposent face à ce raisonnement. Maribel Fierro a beaucoup insisté sur les *musālima* [107]. Or, ce groupe n'est cité qu'à deux reprises et seulement dans le troisième volume du *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān, par ailleurs le seul auteur à esquisser une telle différenciation [108]. Les *musālima* sont-ils vraiment distincts des *muwallad*-s ? Comme eux, ils sont associés aux chrétiens (*naṣārā*, *naṣārā l-ḏimma* ou *ʿağam*), tout en étant perçus comme autonomes [109]. Par ailleurs, on a vu que l'expression *abnāʾ min al-musālima* désignait des convertis d'origine autochtone [110]. Enfin, Ibn al-Qūṭiyya qualifie le père de ʿUmar b. Ḥafṣūn de « converti issu de la *ḏimma* » (*min musālima ahl al-ḏimma*) [111], ce qui tend à accréditer l'idée que les *muwallad*-s étaient issus des *musālima*, formant une catégorie particulière de convertis.

Quant à la nature linguistique et culturelle de la distinction entre *muwallad*-s et *ʿağam*, il n'est pas certain qu'elle devance le critère religieux. Le vocable *ʿağam*, en dépit des nuances qui le rapprochent de la notion de *barbaros* en grec, désigne couramment les chrétiens d'al-Andalus même après qu'ils eurent adopté l'arabe comme langue écrite à partir de la seconde moitié du IXe siècle. On les appelait ainsi par référence à un modèle identitaire propre, mais l'emploi de ce terme ne préjugeait pas forcément de leur degré d'acculturation. On constate d'ailleurs qu'Ibn Ḥayyān emploie quelquefois indifféremment les termes *naṣārā* et *ʿağam* pour désigner le groupe avec lequel les *muwallad*-s étaient réputés forger des alliances [112].

La fameuse nomenclature d'Ibn Ḥayyān reflète une vision hiérarchique de la société. À la base figurent les chrétiens indigènes (*ʿağam*), groupe aspiré vers l'islam par les conversions. Au sommet de la société figurent les « musulmans », cités comme une seule entité ou bien classés en quatre composantes : les « Berbères », les « Arabes », les « convertis » (*musālima*) et les *mawālī*-s. En position intermédiaire figurent les *muwallad*-s. Cette représentation du corps social associe une différenciation religieuse à une différenciation ethnique. *ʿAğam*, « Berbères » et « Arabes » représentent trois entités ethniques. Les *musālima* et les *mawālī*-s, aspirés par l'islam, perdent

106. Lapiedra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*.
107. Fierro, « Cuatro preguntas », p. 238.
108. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, éd. p. 51, 54-56.
109. *Ibid*., p. 55.
110. Al-Ḫušānī, *Kitāb al-quḍāt*, éd. p. 18, trad. p. 23.
111. Ibn al-Qūṭiyya, *Tāʾrīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. Al-Abyārī, p. 103.
112. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, éd. p. 54-56.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

leur caractéristique ethnique pour devenir des « musulmans », terme intégrateur. Quant aux *muwalladūn*, ils sont dissociés aussi bien des « musulmans » que des « Arabes ».

« L'esprit de corps » (*ʿaṣabiyya*) des *muwallad*-s est en effet défini par opposition à celle des « Arabes ». Bakr b. Yaḥya se « détourne des Arabes (*inḥirāf ʿan al-ʿarab*) », fidèle « au point de vue des gens de son lignage (*ahl baytihi*) » qui se montrent « solidaires des *muwallad*-s et des *ʿağam* (*fī ʿaṣabiyya li-l-muwalladīn wa l-ʿağam*) [113] ». À l'échelle de la *kūra* d'Ilbīra, que les témoignages nous dépeignent comme majoritairement dominée par les *muwallad*-s à l'époque émirale, les Arabes de Grenade se dissocient de ce groupe sous la direction de Saʿīd b. Sulaymān b. Ğawdī. Cet épisode peut se lire comme une compétition entre des musulmans se réclamant de leurs origines « arabes » – ou de leur appartenance à un groupe de population s'identifiant comme « arabe » – et des convertis ayant gardé des liens familiaux et culturels avec les populations chrétiennes, le christianisme étant d'ailleurs très puissant localement jusqu'à l'époque almoravide [114]. Selon le témoignage du poète Ibn ʿAbbāda, c'est d'ailleurs la révolte de Yaḥya b. Saqāla, qui se réclame du lignage on ne peut plus arabe des Qays, qui provoque la confrontation entre les « Arabes » et les *muwallad*-s de la province [115]. Le récit s'avère très intéressant car il épouse parfaitement la définition que les textes orientaux donnent du mot *muwallad*. Dans le duel poétique entre al-Asadī, le « poète des Arabes », et ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad al-ʿAblī, le poète *muwallad* originaire des environs de Guadix, on retrouve en effet les échos de la controverse littéraire orientale sur les mérites respectifs des « Arabes » et des descendants de convertis dans la maîtrise d'une langue et d'une culture désormais communes [116]. Même si les « Arabes » de la *fitna* possèdent une image ambigüe en tant qu'insoumis au pouvoir légitime [117], les auteurs andalous considèrent néanmoins que l'islam est par excellence arabe. Les « musulmans » tendent donc à devenir « Arabes », à se fondre dans le modèle de l'arabité.

C'est pourquoi le *takfīr* omeyyade exclut les rebelles *muwallad*-s de ces deux cercles. Affiliés à l'islam sans être « Arabes », leur opposition au pouvoir légitime les rejette en marge des « musulmans » et les rapproche des *ʿağam*. Les *muwallad*-s sont donc présentés comme des convertis « hypocrites », *munāfiqūn*, dont le soulèvement s'apparente à la *Ridda* responsable de la première *fitna* de l'islam [118]. Bakr b. Yaḥya masque son origine réelle derrière un nom arabe qui a « voilé sa naissance » et « accru son importance » (*fa-inḍağabat wilādathu wa saʿat hammahu*) [119]. La généalogie de ʿUmar b. Ḥafṣūn fait elle aussi l'objet d'un décapage *a posteriori* mettant en évidence la conversion récente de sa famille [120]. D'ailleurs, ne s'exprime-t-il pas en langue *ʿağamiyya* avec son associé [121] ? Ces deux indices accompagnent et préparent la révélation de son apostasie, rendue publique lors de l'ouverture de sa tombe [122].

113. *Ibid.*, p. 15-16.
114. *Ibid.*, p. 56-62.
115. *Ibid.*, p. 62-64.
116. *Ibid.*, p. 64-66.
117. Oliver Pérez, « Una nueva interpretación », p. 147-148.
118. L'auteur chrétien désigné par le nom de ʿAbd al-Masīḥ al-Kindī au IIIe/IXe siècle qualifiait déjà les convertis tièdes de *munāfiqūn* en les rapprochant des tribus arabes de la *Ridda* : ʿAbd al-Masīḥ b. Isḥāq al-Kindī, *Risālat al-Kindī*, trad. p. 168, 199.
119. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, éd. p. 15-16.
120. Wasserstein, « Inventing Tradition and Constructing Identity », p. 269-298.
121. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, éd. p. 97.
122. Cf. *supra*.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Des modèles politiques spécifiques ?

Bien que la catégorie « *muwallad* » ait été instrumentalisée par l'historiographie omeyyade, son usage hautement sélectif – puisque limité à quelques figures de convertis et à leur entourage – peut aussi signifier qu'il s'agissait d'une réponse à des enjeux et des défis politiques précis. Car si les chroniques officielles s'acharnent tant à démontrer que ces opposants à la marche vers le califat n'étaient pas de vrais « musulmans », c'est peut-être aussi parce qu'ils avaient construit, en marge de l'État omeyyade, des modèles politiques antagonistes qu'il était difficile de ranger parmi les catégories habituelles de la pensée politique de l'islam.

Il serait bien sûr illusoire de vouloir reconstituer un modèle politique *muwallad* commun, car chacun de ces mouvements possédait ses caractéristiques propres. Mais leur point commun était peut-être une capacité à mobiliser à la fois des populations « musulmanes » et des *ʿağam*, qu'il s'agisse de *ḏimmī*-s chrétiens dont la présence est signalée dans les territoires insoumis, ou de chrétiens du Nord avec lesquels Ibn Marwān avait passé une alliance [123].

Les textes nous suggèrent que les leaders *muwallad*-s étaient alors les seuls à pouvoir forger ce type de coalition, tandis que le pouvoir émiral était encore trop identifié aux « musulmans » et aux « Arabes [124] ». Dans la célèbre scène du retour d'Ibn Ḥafṣūn au christianisme de ses ancêtres en 286/898 [125], sa « conversion » secrète (*bāṭana*) s'accompagne d'un retournement d'alliance au profit des chrétiens de sa province. Or, tandis que les chroniqueurs arabes considèrent toujours que la collusion entre *muwallad*-s et *ʿağam* est trop évidente pour être explicitée, ils soulignent cette fois-ci le discours politique du maître de Bobastro vis-à-vis des chrétiens. On nous précise en effet qu'il se « déclara à leur service par la parole (*istaḫlasahum bi-l-kalima*) [126] ». Par ailleurs, on insiste sur la protection qu'il aurait exercée sur les lieux de culte chrétiens de son domaine. Il cherche ainsi à empêcher que l'église construite dans la *munya* familiale par son père, pourtant converti à l'islam, ne soit détruite par les troupes émirales [127]. Enfin, le récit de la visite d'al-Nāṣir à Bobastro s'ouvre sur une évocation des églises qui prospéraient dans cette cité impie, ce qui met en valeur *a contrario* la « réislamisation » dont le calife s'apprête à être l'acteur [128] :

> « Les mosquées abandonnées (*muqfira*) accueillirent à nouveau des gens (*ʿumirat*) tandis que les églises fréquentées (*maʿmūra*) furent détruites. La qualité de la construction de ces églises et leur proximité (*ittiṣāl*) avec le palais (*qaṣr*) du maudit ʿUmar et l'abandon (*iqfār*) des mosquées, dont la ruine s'était emparée (*istīlāʾ al-duṭūr ʿalayhā*) et que les fidèles avaient désertées (*waḫšathā mimman yuʿammiruhā*), constituaient les indices les plus forts de l'apostasie (*ridda*) du maudit ʿUmar et du fait qu'il avait livré ces lieux à son impiété (*aqṭaʿahā bi-kufrihi*). »

123. En effet, le *Muqtabis* mentionne uniquement son rapprochement avec les *ahl al-kufra*, en l'occurrence le souverain de Léon : Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, éd. p. 15.

124. La thèse centrale des derniers volumes conservés du *Muqtabis* est que le califat, par sa portée universelle, réussit enfin à rallier tous les éléments de la population, y compris les chrétiens dont les évêques nous sont montrés en fidèles serviteurs du pouvoir omeyyade : Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V ; *Muqtabis* VII.

125. Fierro, « Cuatro preguntas », p. 244-246.

126. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, éd. p. 128.

127. *Ibid.*, p. 108.

128. *Id.*, *Muqtabis* V, éd. p. 217-218, trad. p. 167.

AnIsl 42 (2008), p. 1-28 Cyrille Aillet
Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le discours d'Ibn Ḥafṣūn, à la charnière entre islam et christianisme, pourrait relever de l'assimilation entre *muwallad*-s et chrétiens autochtones qui parcourt l'idéologie omeyyade. Pourtant, le site archéologique de Las Mesas de Villaverde (identifié à Bobastro) n'a révélé la présence d'aucune mosquée jusqu'à présent, alors que deux bâtiments de culte chrétien sont bien visibles [129]. La seconde, mise au jour récemment, se trouve à proximité des vestiges que l'on pense être le *qaṣr* ḥafsūnien [130]. Il est vrai que ces sanctuaires pourraient tout aussi bien avoir été érigés à l'époque wisigothique car, contrairement à l'opinion dominante, on ne dispose d'aucun élément de datation. Wisigothiques ou émirales, ces structures n'en sont pas moins révélatrices d'une construction politique intégrant la composante chrétienne.

Quant à la question de la conversion d'Ibn Ḥafṣūn, il est illusoire de prétendre trancher un débat insoluble. Il s'avère toutefois intéressant de laisser la parole à une source extérieure, la vie de sainte Argentea, « née de famille noble dans l'*urbs bibistrensis*, fille du roi Samuel et de sa femme Columba » (*apud urbem Bibistrensem patre Samueli rege matrique Columba nobiliter orta*) [131]. L'identification du toponyme avec Bobastro est confortée par la suite de l'histoire. Élevée dans les fastes du palais paternel, Argentea dédaigne les plaisirs mondains pour se vouer à Dieu seul. À la mort de son épouse, son père la presse de se marier mais Argentea lui révèle sa vocation monastique. Samuel la laisse alors mener une vie ascétique en compagnie d'autres jeunes femmes, dans l'enceinte même de la ville. Un événement précipite son destin [132] :

> « En l'an 928, la ville de son père fut renversée (*subversa*) et le royaume paternel fut dépeuplé (*depopulato*), comme tout le monde le sait. Avec ses frères et d'autres citoyens de sa ville, elle fut donc amenée à Cordoue. »

Pendant trois ans, elle vit dans la capitale, retirée dans une communauté féminine, jusqu'à ce qu'elle rencontre un moine qui l'entraîne vers le martyre. Au juge qui s'étonne de voir « la fille du roi Samuel » en compagnie de ce moine, elle répond que non seulement elle est bien sa fille mais qu'en plus elle continuera sans hésitation à cultiver la foi catholique.

Le récit donne suffisamment d'indices permettant d'identifier Bobastro et ʿUmar b. Ḥafṣūn. Cette *Vie* fut-elle écrite en al-Andalus, à Cordoue ? Elle appartient au *Passionnaire hispanique* qui comprend des textes d'origines variées, appartenant à plusieurs strates chronologiques successives. L'hagiographie d'Argentea pourrait avoir été rédigée à Cordoue après la mort de la sainte en 931, car elle entre en résonance avec le schéma narratif du cycle martyrial du IXe siècle. Elle pourrait aussi avoir été mise par écrit dans le nord de la Péninsule, par exemple dans le monastère castillan de Cardeña où une première recension du *Passionnaire* fut rassemblée au Xe siècle. Enfin, les deux solutions peuvent se conjuguer : la compilation abritant plusieurs vies d'origine méridionale, on ne peut exclure la piste d'une transmission par des communautés chrétiennes d'origine andalouse installées dans le Nord.

129. Mergelina, « De arquitectura mozárabe ».
130. Martínez Enamorado, « Sobre las 'cuidadas iglesias' de Ibn Ḥafṣūn ».
131. Peu d'auteurs se sont intéressés à cette source : Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne* II, p. 257 et 270 ; Simonet, *Historia de los mozárabes en España*, p. 596-598 ; Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane* II, p. 20-21.
132. *Vita Argentee et comitium*, p. 268-278.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Toujours est-il que ʿUmar b. Ḥafṣūn est présenté comme un prince favorable et protecteur vis-à-vis des chrétiens, sans que son appartenance au christianisme soit pour autant affirmée. Que la geste ḥafṣūnienne ait laissé un écho dans une source hagiographique chrétienne constitue un fait notable, qui accrédite l'idée d'une construction politique intégratrice faisant le lien entre convertis et minorité chrétienne. On retrouve d'ailleurs ce type de modèle chez les Banū Qasī, dont la généalogie combine un modèle wisigothique latin (le fameux comte *Cassius*) et une référence proprement islamique (le lien de clientèle avec le calife de Damas Walīd b. ʿAbd al-Malik). Le premier élément conférait aux Banū Qasī un ancrage local à l'échelle de la vallée de l'Èbre et de l'Aragon, royaume de Pampelune compris. Le second marquait la fidélité des Banū Qasī aux Omeyyades en le plaçant dans le premier cercle des *mawālī*-s, mais affirmait aussi une forme d'indépendance à l'égard des souverains de Cordoue puisque le lignage prétendait tenir son rang des prestigieux ancêtres de la dynastie. Que cette habile construction généalogique ait été fictive n'apparaît pas que dans les sources arabes, elle est aussi évoquée dans l'une des versions de la *Chronique d'Alphonse III* à propos de Mūsa b. Mūsa [133] :

> « Il porte le nom de Muza, il appartient au peuple des Goths (*natione Gothus*), mais il a été trompé par le rite mahmétien (*ritu Mamentiano*) avec toute sa famille (*gens*), que les Chaldéens appellent *Beni Kazi*. »

Conclusion : entre discours idéologique et substrat sociopolitique

Que la catégorie des *muwallad*-s ait été forgée pour les besoins de l'historiographie omeyyade ne laisse guère de doute. Le terme recelait assez de nuances dans la littérature orientale pour permettre une appropriation politique andalouse. Il désignait des individus – plutôt qu'un groupe social bien défini – incorporés à l'islam et à la culture arabe, tout en étant distingués de la catégorie originelle des « Arabes » dont on cherchait le modèle, à l'époque ʿabbasīde, dans le monde bédouin non contaminé par l'acculturation urbaine. Cette distinction n'allait pas jusqu'à l'exclusion, car certains auteurs reconnaissaient que les « Arabes » de l'Empire étaient désormais composés massivement de *muwallad*-s. C'est pourquoi le terme s'employait surtout dans les débats des philologues en quête d'une illusoire pureté originelle de la langue arabe.

L'historiographie califale omeyyade récupéra cette notion pour l'intégrer à son schéma explicatif de la *fitna* du IIIe/IXe siècle. Ce schéma était entièrement aimanté par l'épiphanie califale, temps de résolution des conflits au profit d'un islam andalou unifié autour de son souverain. *A contrario*, la *fitna* était perçue comme une phase de déchirements où factions et ethnies s'entredéchiraient dans un pays privé d'un pouvoir central fort, et donc livré à lui-même. Tandis que les « Arabes » et les « Berbères » se détachaient de la tutelle omeyyade et retrouvaient leur *ʿaṣabiyya* primitive, une troisième force revenait elle aussi vers ses attaches d'origine : les *muwallad*-s qui, sous le masque de l'islam et de la culture arabe, n'étaient ni

133. *Chroniques asturiennes (fin IXe siècle)*, p. 56-57.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

des « Arabes » ni même encore de vrais « musulmans » car leur révolte à l'égard du pouvoir légitime interdisait qu'on les considère comme des *mawālī*-s. Détachés par la conversion du groupe des *ʿaǧam* indigènes, ces nouveaux affiliés retrouvèrent eux aussi leur *ʿaṣabiyya* naturelle faute d'être assimilés par le pouvoir aux *mawālī*-s, voire aux « Arabes ». C'est ainsi que l'historiographie califale et post-califale dresse le portrait d'un groupe de l'entre-deux, que la *fitna* rejette vers ses origines. Car la *fitna* est aussi cette « ère du soupçon », comme nous l'avons appelée, où le processus d'assimilation à l'islam vole en éclats sous la pression du retour aux identités ethniques, à la *ʿaṣabiyya* primitive non domptée par le pouvoir central. Le thème de l'apostasie et le doute sur la sincérité des conversions alimentent donc l'image d'un pays encore mal détaché de son indigénité et de ses racines chrétiennes, donc en attente d'être totalement islamisé et arabisé.

Notre forte dépendance à l'égard de ce discours, décrypté par Gabriel Martinez-Gros [134], ne doit cependant pas nous détourner du substrat sociopolitique de l'époque émirale. Il existe en effet une réelle convergence entre la chronistique arabe et les sources latines du milieu du IXe siècle dans le portrait d'une société en devenir, où la majorité de la population autochtone était devenue musulmane, mais où la conversion ne débouchait pas systématiquement sur une « conversion sociale », c'est-à-dire sur l'acquisition de nouvelles normes sociales et culturelles prévalant sur celles du milieu d'origine. L'apologétique chrétienne, tout en stigmatisant les « chrétiens du palais » passés à l'islam, s'empare du thème des « chrétiens occultes » pour réfuter toute valeur à l'acte juridique de conversion dont elle dénonce le caractère purement formel. De fait, le droit malékite alors en pleine formation facilitait le passage à l'islam grâce à une procédure allégée et simplifié. Mais il n'était guère prévu d'encadrement ou de formation pour le candidat à la conversion ou pour le néo-musulman. Al-Andalus bascula donc majoritairement vers l'islam au cours des deux premiers siècles qui suivirent la conquête, mais au IIIe/IXe siècle, le passage de la frontière religieuse n'impliquait pas forcément une re-socialisation de l'individu puisqu'il existait encore apparemment une certaine imbrication entre minorités chrétiennes et populations converties. Le caractère très sélectif de la désignation « *muwallad* » dans les sources arabes s'explique d'ailleurs peut-être par la capacité de ces pouvoirs à s'ancrer dans un milieu social partagé entre convertis et chrétiens, et à proposer des modèles politiques intégrant à la fois une dimension islamique et une dimension « autochtone ».

134. Martinez-Gros, *L'idéologie omeyyade* et *Identité andalouse*.

AnIsl 42 (2008), p. 1-28 Cyrille Aillet
Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles).
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Références bibliographiques

Instruments de travail

Encyclopédie de l'Islam, 2e éd.
Chalmeta, P., « Muwallad », VII, p. 809-810.
Heinrichs, W.F., « Muwallad », VII, p. 809.

Sources arabes

ʿAbd al-Masīḥ b. Isḥāq al-Kindī, *Risālat al-Kindī*, trad. G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Maʾmūn (813-834)*, Paris, 1985.
Abū l-Walīd ibn Rušd, *Kitāb al-Bayān* 15, *Kitāb al-ʿataq*.
Aḫbār maǧmūʿa fī fatḥ al-Andalus, D.E. Lafuente y Alcántara, Madrid, 1867.
Al-Ǧurǧānī, *Dalāʾil al-iʿǧāz*, éd. M. Al-Tanǧī, Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beyrouth, 1995.
Al-Ḫušānī, *Kitāb al-quḍāt bi-Qurtuba*, J. Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxaní*, Madrid, 1914.
Chronica muzarabica, éd. et trad. J.E. López Pereira, Anubar Ediciones, Saragosse, 1980.
Ibn ʿAbdūn, *Risāla fī l-ḥisba*, éd. E. Levi-Provençal et G.S. Colin, dans *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Âge*, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1955 ; trad. E. Levi-Provençal, *Séville musulmane au début du XIIe siècle*, Paris, 1947.
Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯāʾiq wa l-siǧillāt*, trad. P. Chalmeta et F. Corriente, *Formulario notarial hispano-árabe*, Academia Matritense del Notariado, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1983.
Ibn al-Ǧazā, *Al-tasḥīl li-ʿulūm al-tanzīl*, éd. www.islamport.com.
Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ*, éd. F. Sayyid, *Les générations des médecins et des sages*, Ifao, Le Caire, 1955.
Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II, 2, éd. M.A. Makkī, Beyrouth, 1973.
—, *Muqtabis* III, éd. M. Antuña, *Chronique du règne du calife umaiyade ʿAbd Allāh (888-912) à Cordoue*, Paris, 1937.
—, *Muqtabis* V, éd. P. Chalmeta, F. Corriente, M. Ṣubḥ, Madrid, 1979 ; trad. M.J. Viguera, F. Corriente, *Crónica del Califa ʿAbderrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, Anubar Ediciones, Saragosse, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, *Textos Medievales* 64, 1981.
—, *Muqtabis* VII, éd. A.A. al-Ḥaǧǧī, Dār at-ṭaqāfa, Beyrouth, Al-maktaba al-andalusiyya, 1983 ; trad. E. García Gómez, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por ʿĪsā Ibn Aḥmad al-Rāzī*, Madrid, 1967.
Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*, éd. ʿAbd al-Munʿīm Ḫalīl Ibrāhīm, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2007 ; trad. F. De la Granja, « La Marca Superior en la obra de al-ʿUḏrī », *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón* 8, 1967.
—, *Kitāb al-muḥalla fī-l-fiqh*, éd. Le Caire, 1347-1352/1928-1934.
Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, éd. Dār al-bayān, Le Caire, 1965 ; trad. V. Monteil, *Discours sur l'Histoire universelle*, Sindbad, 1997.
Ibn al-Naǧǧār, *Ḏayl Taʾrīḫ Baġdād*, www.islamport.com.
Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. I. Al-Abyārī, Dār al-kitāb al-lubnānī-Dār al-kitāb al-miṣrī, Beyrouth-Le Caire, 1982 ; trad. J. Ribera, *Historia de la conquista de España de Abnelcotia el Cordobés*, Madrid, 1926.
Ibn Sahl, *Aḥkām al-kubrā*, éd. M.ʿA. Ḫallaf, *Waṯāʾiq fī aḥkām qaḍāʾ ahl al-ḏimma fī-l-Andalus*, al-maṭbaʿa al-ʿarabiyya al-ḥadīṯa, Le Caire, 1980 ; T. El-Azemmouri, « Les *Nawāzil* d'Ibn Sahl. Section relative à l'*iḫtisāb* », *Hespéris-Tamuda* 14, 1973.
Sahnūn, *Mudawwana*, éd. Dār Sādir, Beyrouth, s. d.
Šihāb al-dīn al-Ibšīhī, *Al-mustaṭraf fī kulli fann mustaẓraf*, éd. M.M. Qamiha, 1986, www.islamport.com.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Qur'ān*, éd. A.M. Šākir, Ǧāmaʿ l-bayān fī taʾwīl al-Qur'ān, 1420/2000, www.islamport.com.
Al-ʿUtbī, *Al-ʿUtbiyya*, dans Abū l-Walīd ibn Rušd, *Kitāb al-Bayān*, éd. M. Ḥāǧǧī *et alii*, Beyrouth, 2e éd, 1988-1991.
Al-Wanšarīšī, *Kitāb al-miʿyār*, éd. Rabat, vol. 2.
Yaḥyā ibn Saʿīd al-Antakī, *Kitāb al-ta'rīḫ*, éd. I. Kratchovsky, revue par Fr. Micheau et G. Troupeau, *Histoire de Yaḥya Ibn Saʿīd d'Antioche*, *Patrologia Orientalis* 47, fasc. 4, nº 212, Turnhout, Brepols, 1997.

Sources latines

La plupart des sources latines sont publiées dans les volumes du *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, Csic, 1973 (abrégé *CSM*).
Alvare, *Indiculus luminosus*, *CSM* I.
Alvare, *Epistolæ*, *CSM* I.
Chroniques asturiennes (fin IXe siècle), éd. et trad. Y. Bonnaz, Éditions du Cnrs, Paris, 1987.
Euloge, *Liber Apologeticus*, *CSM* II.
Euloge, *Memoriale Sanctorum*, J. Gil (éd.), *CSM* II.
Indiculus de adventu Enoch et Eliæ, *CSM* I.
Jean de Saint Arnoul, *Vita Iohannis abbatis Gorziensis*, éd. et trad. M. Parisse, *La vie de Jean, abbé de Gorze*, Éditions Picard, Paris, 1999.
Léovigilde, *De habitu clericorum*, éd. *CSM* II.
MGH, *Epistolæ CSM III*, *Merowingici et Karolini* I, éd. W. Gundlach, 1892.
Samson, *Apologeticus*, *CSM* II.
Vita Argentee et comitium, éd. P. Riesco Chueca, *El Pasionario hispánico*, université de Séville, 1986-1987.

Études

Acién Almansa, M., *Entre el feudalismo y el Islam. ʿUmar b. Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1994.
Aillet, C., *Les Mozarabes : un christianisme arabisé en péninsule Ibérique (IIIe/IXe-VIe/XIIe siècle)*, thèse soutenue en 2005 sous la direction de Gabriel Martinez-Gros, en cours de publication sous ce titre dans la bibliothèque de la Casa de Velázquez, Madrid.
Aillet, C., « Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IXe siècle », dans J.O. Boudon et F. Thélamon (dir.), *Les chrétiens dans la ville*, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2006, p. 65-79.
Bulliet, R.W., *Conversion to Islam in the Medieval Period. A Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.
Calasso, G., « Récits de conversion, zèle dévotionnel et instruction religieuse dans les biographies des "gens de Basra" du *Kitāb al-Ṭabaqāt* d'Ibn Saʿd », dans M. García-Arenal (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en islam méditerranéen*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.
Cañada Juste, A., *Los Banu Qasi (714-924)*, Pampelune, 1980.
Chalmeta, P., « Le passage à l'islam dans al-Andalus au Xe siècle », *Actas del XII congreso de la UEAI (Málaga 1984)*, Madrid, 1986, p. 161-183.
Coope, J.A., *The Martyrs of Cordoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, University of Nebraska Press, Lincoln et Londres, 1995.
De Epalza, M., « Les mozarabes, état de la question », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, p. 63-64, 1992.
Décobert, Ch., « Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale », dans *Itinéraires d'Égypte, Mélanges offerts à Maurice Martin*, Ifao, Le Caire, 1992, p. 273-300.
Douglas, M., *Purity and Danger*, trad. française *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, La Découverte, Paris, 2001.
Dozy, R., *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leyde, 1861.
Fernández Félix, A., « Children on the Frontiers of Islam », dans M. García Arenal (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en islam méditerranéen*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, p. 61-71.
—, *Cuestiones legales del Islam temprano : la ʿUtbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

—, Fierro, M., « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX », dans *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antiguedad tardía y la Alta Edad Media*, *Anejos de Arqueología de España* 23, Madrid, 2000, p. 415-427.

Fierro, M., « Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn », *Al-Qantara* 16, 1995.

—, « Mawālī and Muwalladūn in al-Andalus (second/eighth-fourth/tenth centuries) », dans M. Bernards et J. Nawas (éd.), *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Brill, Leyde-Boston, 2005.

Fiey, J.M., « Conversions à l'islam de juifs et de chrétiens sous les Abbasides d'après les sources arabes et syriaques », *17e Congrès des Sciences historiques. II ; section chronologique. Méthodologie : la biographie historique*, Madrid, 1992.

Idris, H.R., « Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le *Miʿyār* d'al- Wanšarīšī », dans *Mélanges d'islamologie. Volume dédié à Armand Abel*, Brill, Leyde, 1974.

Lapiedra Gutiérrez, E., *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Generalitat valenciana-Instituto de cultura Juan Gil Albert, Alicante, 1997.

Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris-Leyde, 1950.

Martínez Enamorado, V., « Bobastro (Ardales, Málaga) : la ciudad de Ibn Ḥafṣūn », *Archéologie islamique* 7, 1997, p. 27-44.

—, « Sobre las 'cuidadas iglesias' de Ibn Ḥafṣūn. Estudio de la basílica hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga) », *Madrider Mitteilungen* 45, 2004, p. 507-531.

Martinez-Gros, G., *Identité andalouse*, Sindbad, Actes Sud, 1997.

—, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (xe-xie siècles)*, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez 8, 1992.

Meouak, M., *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (iie-ive/viiie-xe siècles)*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1999.

Mergelina, C. De, « De arquitectura mozárabe. La iglesia rupestre de Bobastro », *Archivo español de Arte y Arqueología* 2, 1925, p. 13-18.

Millet-Gérard, D., *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des viiie-ixe siècles*, Études augustiniennes, Paris, 1984.

Oliver Pérez, D., « Una nueva interpretación de "Árabe", "Muladí" y "Mawla" como voces representativas de grupos sociales », dans *Proyección histórica de España en sus tres culturas : Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, 1993, p. 143-155.

Pellat, Ch., *Le milieu basrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Paris, 1953.

Simonet, F.J., *Historia de los mozárabes en España*, Madrid, 1897-1903, rééd. Amsterdam, 1967.

Talbi, M., « La conversion des Berbères au Ḫariğisme ibadito-sufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au iie/viiie siècle », *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Publications de l'université de Tunis, Tunis, 1982, p. 13-80.

Tolan, J., *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Champs Flammarion, Paris.

Turki, A.M., « Situation du "tributaire" qui insulte l'islam au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes », *Studia Islamica* 30, 1969, p. 39-72.

Vernet, J., « Los médicos andaluces en el "Libro de las generaciones de los médicos y sabios", de Ibn Yulyul », *Anuario de Estudios medievales* 5, 1968, p. 445-462.

Wasserstein, D., « Inventing Tradition and Constructing Identity : the Genealogy of ʿUmar Ibn Ḥafṣūn Between Christianity and Islam », *al-Qantara* 23, 2002, p. 269-298.

Ziadeh, J., « L'Apocalypse de Samuel, supérieur de Deir El-Qalamoun », *Revue de l'Orient chrétien* 20, 1915-1917, p. 374-407.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net