vivre très vieux. Leurs traits physiques étaient ambigus : ils pouvaient être repoussants de laideur ou d'une beauté captivante. Le comportement social et religieux des eunuques attachés aux tombes des sultans ou, à Médine, à la tombe du Prophète, ne laissait pas de surprendre : ils étaient doux et cruels; hommes pieux, totalement voués au service de celui dont ils avaient la garde (*sidāna*) et vivant de façon très ascétique, ils pouvaient être extrêmement riches et, tout en étant les plus étranges des étrangers pour l'homme musulman commun, ils avaient parfois une très grande autorité morale — et politique — sur les gouvernants et les gouvernés.

Certaines de ces caractéristiques, tirées de relations historiographiques et donc jouant comme des représentations, semblent dessiner ensemble une silhouette connue, celle de l'homme pieux, hors rang, infortuné, redevable de l'aumône rituelle (la *ṣadaqa*) et porteur de la bienfaisance divine (la *baraka*). Mais les eunuques ne pouvaient pas être assimilés à l'homme pauvre et dévolutaire de l'aumône, on imaginait mal qu'ils fussent porteurs de *baraka* — les autres traits s'y opposaient : ils étaient riches ou on disait qu'ils l'étaient, ils étaient violents, ils étaient à peine des hommes et leur piété de convertis zélés n'était en somme qu'un accident. Mais cette extraordinaire ambivalence de caractéristiques, d'hommes approchant un comportement idéaltypique tout en étant dans la stricte impossibilité sociale de se réaliser dans ce comportement, faisait certainement qu'eux seuls pouvaient se trouver, et demeurer, sur ces frontières indécises entre le commun et le séparé, le profane et le sacré. Ils paraissaient n'être ni de vrais pauvres en Dieu (dont la figure stéréotypique de l'homme cheminant, qui avait symboliquement quitté sa lignée : le *ḥasab* valant pour le *nasab*), ni des musulmans du commun (dont la figure était celle de l'homme attaché à sa lignée). Ce que l'on saisissait d'eux ne coïncidait jamais avec la silhouette du saint ni avec celle du simple musulman. Cette représentation (en fait : ce statut social) faisait d'eux des hommes de frontière, d'espace incertain.

Le chapitre v (*The* Longue Durée *of the Eunuchs of the Prophet*) raconte une autre histoire : celle de l'évidement de cette représentation, sous les coups de boutoir du wahhābisme et de la modernité...

Christian DÉCOBERT
(CNRS-Paris)

Gabriel MARTINEZ-GROS, *Identité andalouse*. Éditions Sindbad Actes Sud, Arles, 1997. 371 p.

Voici un tableau impressionniste d'al-Andalus, par lequel l'auteur reconstitue l'histoire de l'Espagne musulmane et l'évolution de ses mentalités, en recherchant dans les œuvres des chroniqueurs les éléments d'une précision et d'une convergence que la réalité ne met pas

BCAI 15 (1999) G. Martinez-Gros: Identité andalouse, recensé par V. Lagardère
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

nécessairement dans les faits. À travers les mots et les arguments, G. Martinez-Gros entend découvrir à son lecteur les significations que selon lui, ces auteurs avaient mises dans l'histoire qu'ils contaient. Même si les œuvres étudiées n'ont guère qu'une valeur de sondage, il est frappant de constater que toutes naissent d'une crise, d'une mutation qui exige de nouvelles déterminations. Le *Collier de la colombe* d'Ibn Ḥazm naît de la guerre civile et de la fin du califat; le *Fatḥ al-Andalus* et la géographie d'al-ʿUḏrī, des premiers effets de la Reconquête; le *Rawḍ al-qirtās* d'Ibn Abī Zarʿ, du projet conquérant des Mérinides et de la montée du chérifisme; la *Muqaddima* d'Ibn Ḫaldūn, de la fin entrevue des hégémonies berbères en Occident. Toutes ces réponses à des circonstances pressantes, jusqu'aux dernières, partent, selon l'auteur, du discours primitif élaboré par les Omeyyades devenus califes.

La première partie du livre : « La trace des Omeyyades » (p. 19-166) comprend trois chapitres. Le premier intitulé « Le bonheur retiré » (p. 21-85) est une exégèse interne et externe du *Collier de la colombe* d'Ibn Ḥazm, menée de façon magistrale et qui invite à relire cette œuvre sous ce nouvel éclairage. Si le *Collier* fut bien rédigé au terme d'années troubles où Ibn Ḥazm avait perdu ses biens et risqué sa vie pour la cause omeyyade, « il n'est pas concevable qu'il n'en reste pas trace dans un livre où le décor d'exil et de malheur est planté dès la première page ». C'est à la recherche de cette vision d'ensemble d'Ibn Ḥazm, « qui put soutenir des convictions politiques fermement arrêtées » que l'auteur nous entraîne. Décrypter le ou les divers sens posés par une lecture politique du *Collier*, tel est l'objectif de ce chapitre, très réussi, où il s'agit « de substituer la complexité intelligible de sa fable à la confusion muette des faits ». L'interprétation du septième chapitre du *Collier* rejoint la vieille querelle, provisoirement apaisée, de l'identité « hispanique » ou « orientale » d'al-Andalus. L'auteur évoque l'écrasante proportion de sang espagnol qui coulait dans les veines de ces Andalous ou encore « l'équilibre du sang et de la race » du composé andalou, largement favorable à l'Espagne et à l'Occident. Leur blondeur n'a pas empêché les Omeyyades de se définir comme arabes et de se dire les meilleurs, les plus purs et les plus fidèles des fils de la nation du Prophète, dans le combat idéologique qu'ils menaient contre les ʿAbbāssides de Bagdad et les Fāṭimides du Caire. Le thème arabe est central dans la propagande omeyyade. Cette terre, al-Andalus, où les descendants des califes de Damas retrouvent leur rang, est indéniablement étrangère aux Arabes. « Mais la trace même qu'elle fait paraître sur le visage des Arabes qu'elle abrite — la blondeur — est le signe d'une élection qui les fait à la fois singuliers et musulmans ». La blondeur des Omeyyades, c'est leur Islam et l'Espagne leur Médine, le pays de l'exil nécessaire qu'ils n'ont autrefois, pas consenti. Car d'évidence, Andalous n'est qu'un sens atténué et tardif d'Omeyyades.

Le chapitre II (p. 87-114), « Une chronique anti-omeyyade? Le *Fatḥ al-Andalus* ». Ce qui frappe l'auteur dans cette construction conceptuelle de la fin du XIe siècle, c'est l'âpreté du débat idéologique sur la légitimité de califats dont partout, en Orient comme en Occident, faiblit l'autorité réelle. Celui de Cordoue n'est plus qu'un souvenir. Les ʿAbbāssides ont échangé la tutelle des Persans contre celle des Turcs. Les Fāṭimides eux-mêmes longtemps vainqueurs, sont désormais sur la défensive en Orient — face aux Turcs — et plus encore au Maghreb. À travers un archaïsme délibéré auquel il convient de ne pas se laisser prendre,

BCAI 15 (1999) G. Martinez-Gros: Identité andalouse, recensé par V. Lagardère
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

apparaissent les choix fondamentaux d'al-Andalus : « la culture arabe et la religion du Dieu unique, d'autant plus évidemment liées qu'elles étaient ensemble menacées par l'étrange conjonction de peuples nouveaux, taillés dans la barbarie, et de vieux paganismes mal éteints ». La première et la plus grave des condamnations vise la terre, et la première faute des Omeyyades tient aux compromissions qu'ils ont consenties pour s'y enraciner. Le *Fatḥ* dénonce la complicité d'un pays impur, pourri par le viol et d'une lignée fautive, depuis la guerre civile de la première génération de l'Islam au moins. « L'identité andalouse n'implique nullement l'attachement au terroir ibérique qu'une conscience nationale nous paraît aujourd'hui exiger. J'ai donné ma définition : les valeurs andalouses sont celles des Omeyyades, moins les Omeyyades, qui résumaient les valeurs des Arabes, moins la terre des Arabes. » L'identité andalouse est faite de ces cascades de manques plus que d'acquis, de détachements plus que d'attachements. Le *Fatḥ* rejette la blondeur andalouse, cette conversion des Arabes à l'Occident où l'auteur du *Collier* voyait à la fois le signe de leur châtiment et de leur rédemption.

Très polémique, le chapitre III, « Identité andalouse et " structures sociales " » (p. 115-175), est une critique en règle, mijotée depuis des années, des « élaborations intellectuelles » de l'ouvrage de Pierre Guichard sur les *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane* (EHESS. Paris, 1977). La démonstration, cherchant à restaurer, auteur par auteur, la singularité de chacune des visions de l'histoire contre l'unicité supposée d'une réalité qui n'appartient qu'au désir de l'historien, aurait été plus éclatante sans ce saupoudrage d'une soixantaine de références nominales à P. Guichard, teintées d'ironie acerbe, comme une rancœur trop longtemps contenue : « Je suis persuadé aujourd'hui que sa démonstration [sur l'orientalité des structures sociales] est fondamentalement erronée dans sa méthode, c'est-à-dire dans son principe, et qu'il n'est pas possible d'en tirer de conclusion décisive sur cette identité andalouse qui nous intéresse ici. C'est ce que je vais rapidement tenter de montrer dans ce qui suit, moins pour invalider une tentative dont les mérites ne sont plus à dire que pour souligner ses limites, et prévenir chez de moins prudents que son auteur, les errements qu'elle pourrait favoriser » (p. 116). Au lieu de reprocher à Pierre Guichard « d'avoir négligé de s'interroger sur le sens des textes qu'il utilisait, pour n'y avoir vu que simples collections d'informations, et être tombé dans un véritable contresens », on aurait aimé que G. Martinez-Gros nous démontre que les faits politiques rassemblés par les sources arabes ne traduisent pas les structures sociales qui affleurent sous l'écume des événements mais la confortation « de l'intrigue politique, toujours essentielle, en éclairant le lecteur sur la qualité des acteurs, comme les masques de la *Commedia* » (p. 156-157) qu'il évoquait. Pour lui, « le masque tribal — car c'en est un — n'apparaît que sur les figures des condamnés, et en signe de leur condamnation (...) la tribu est un discours convenu que la tradition attache aux temps révolus d'avant l'Islam, mais qui retrouve vigueur chaque fois que l'Islam — c'est-à-dire, ici le califat omeyyade — paraît menacé par les soubresauts de l'infidélité » (p. 158).

La seconde partie, « D'al-Andalus aux Andalous » (p. 167-255) poursuit le débat : peut-on discerner des structures sociales ou bien les contours d'une idéologie à travers les œuvres d'Ibn Bassām, Ibn ʿIḏārī, Ibn Abī Zarʿ et Ibn Ḫaldūn? Partant de l'étude de la fondation

BCAI 15 (1999) G. Martinez-Gros: Identité andalouse, recensé par V. Lagardère
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

de Fès, chapitre IV (p. 177-210), à travers le *Rawḍ al-Qirṭās* d'Ibn Abī Zar', G. Martinez-Gros met parfaitement en évidence « l'intérêt que les Mérinides trouvaient à cette histoire aménagée par un de leurs courtisans (...) elle offrait l'autorité réelle, manifeste, et pourtant appuyée sur les fondations invisibles d'une capitale que les fils du Prophète avaient créée » (p. 209). Seuls les Andalous trouveront le chemin des nécessaires fidélités berbères pour fonder un État gouverné et peuplé par des Arabes. Pour Ibn Abī Zar', l'Occident, au dire de G. Martinez-Gros, ne reconnaît pour siens d'autres Arabes que les Andalous. « Les Ifriqiyiens n'apparaissent qu'en agents de Baghdad, les Kairouanais en écho aux origines orientales des Idrissides. Les héritiers des Omeyyades sont seuls conviés à partager le premier rôle avec les Mérinides. C'est que seuls ils concilient les traits contradictoires qu'Ibn Ḥazm, déjà, leur prêtait : la ferme conscience de leur identité arabe et de leur destin occidental » (p. 210).

Dans le chapitre V, « Ibn Ḫaldūn : les deux Andalousies (p. 211-255), l'auteur interroge Ibn Ḫaldūn sur sa perception des Andalous. Étaient-ils à ses yeux des Arabes? Se jugeait-il lui-même andalou? « Pour Ibn Ḫaldūn, précise G. Martinez-Gros, la *umma* musulmane se confond, dans ses premiers siècles, avec la *'aṣabiyya* des Arabes rassemblée par le Prophète, où par définition les distinctions tribales sont effacées — puisque leur maintien interdirait de comprendre la puissance conquérante nouvelle des peuples de l'Arabie. Toute fracture dans cette unité ne peut naître que de l'Islam ou contre lui, et non d'une société tribale dont son existence prouve l'abolition. » De culture, l'Occident musulman n'a connu que l'Andalousie. Almohades et Andalous s'appellent donc les uns les autres, en se mesurant exactement leur rôle : aux uns le pouvoir, aux autres les prestiges de la ville, mais rien qu'eux. La situation d'Ibn Ḫaldūn, Andalou enseignant aux Berbères encore à demi nomades, historien génial qui sait tirer du concret de l'histoire les principes qui la fondent, définit l'identité andalouse comme acceptation de l'exil, au prix du sacrifice du trésor particulier des Arabes — ici leur poésie — mais au bénéfice de l'Islam. La tâche qui lui revient : servir, en précepteur patient de la rudesse des princes berbères, pour garder sa place à la langue et à la science des Arabes au cœur d'un pouvoir qui leur a échappé. « Chez Ibn Ḫaldūn, le complexe de l'identité andalouse se décompose en trois parts : aux Grenadins les délices de la terre et les beautés de la langue; aux exilés du Maghreb, les pertes du voyage — cette virtuosité poétique qu'on n'a plus, mais aussi la science et le service du prince; aux nomades hilāliens, le nom et le mode de vie des Arabes. On ne partage pas une identité à trois. Au sens que nous avons tenté de préciser jusqu'ici, Ibn Ḫaldūn n'identifie plus les Andalous » (p. 266).

Un ouvrage brillant, une pensée novatrice exprimée dans un style brillant, mais trop obnubilée par une polémique fondée sur une exégèse parfois trop personnelle.

Vincent LAGARDÈRE
(Université de Bordeaux 3)

BCAI 15 (1999) G. Martinez-Gros: Identité andalouse, recensé par V. Lagardère
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

María-Jesús VIGUERA MOLÍNS, *El Islam en Aragón*. Saragosse, Caja de Ahorros de la Inmaculada (col. « Mariano de Pano y Ruata »), 1995. 174 p.

M. J. Viguera, dans son inlassable activité éditoriale [11], nous offre un nouveau livre de synthèse sur le passé islamique de la région qui constitue aujourd'hui la communauté autonome d'Aragon, correspondant approximativement à ce qui fut la Marche supérieure (*al-ṯaġr al-aʿlā*) d'al-Andalus. L'ouvrage diffère sensiblement de celui précédemment consacré par elle au même sujet [12]. La bibliographie est plus succincte, mais apporte les compléments correspondant aux publications, sources et études, des dernières années. Une illustration magnifique et abondante fait contraste avec l'austérité antérieure. Surtout, la conception d'ensemble est différente. Il ne s'agit plus seulement de l'histoire politique de la région entre 711 et la prétendue « reconquête » chrétienne du XIIe siècle, mais d'un essai d'histoire globale. En effet, au chapitre consacré à l'« Histoire politique » s'en ajoutent d'autres, dédiés respectivement au « Territoire », à la « Société », à l'« Économie » et à la « Culture ». Le seul sujet qui nous laisse un peu étonné et déçu est la faible part laissée, au moins dans le texte, aux permanences arabes et islamiques jusqu'à l'expulsion, en 1609, des musulmans théoriquement convertis au christianisme, les morisques, alors que l'auteur est aujourd'hui l'un des meilleurs spécialistes de la question [13]. Mais, on relève, en revanche, dans les illustrations, la reproduction de plusieurs pages de manuscrits arabes d'époque chrétienne, ou *aljamiados* (en langue espagnole et caractères arabes). Nous ne doutons pas que María Jesús Viguera ne réserve pour d'autres publications son grand savoir sur la question.

Jean-Pierre MOLÉNAT
(CNRS, Paris)

11. À propos de cette activité, il faudrait rendre compte au premier chef des deux gros volumes publiés récemment, dans l'*Historia de España Menéndez-Pidal* (Madrid, Espasa-Calpe Ed.), consacrés respectivement à *Los Reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI* (1994) et à *El retroceso territorial de al-Andalus. Almoravides y Almohades. Siglos XI al XIII* (1997), volumes qui réunissent, sous la direction de M.-J. Viguera, les contributions d'une pléiade des meilleurs spécialistes, et qui constituent, pour les XIe-XIIIe siècles, l'indispensable continuation de l'*Histoire de l'Espagne musulmane* de Lévi-Provençal, qui faisait cruellement défaut jusqu'ici. Nous regrettons profondément, que le refus de l'éditeur de nous faire parvenir ces volumes nous mette dans l'impossibilité morale de donner de ces ouvrages toute la recension qu'ils mériteraient ici.

12. *Aragón Musulmán. La presencia del Islam en el Valle del Ebro*, Saragosse, Librería General, 1980; 2e édition mise à jour, Saragosse, éd. Mira, 1988, 286 p.

13. On verra, notamment son introduction, p. 7-51, aux *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, éd. F. Corriente, Saragosse, Institución Fernando el Católico, 1990.

BCAI 15 (1999) G. Martinez-Gros: Identité andalouse, recensé par V. Lagardère
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net