

BIBLIOTHÈQUE DE LA CASA DE VELÁZQUEZ
VOLUME 45

CYRILLE AILLET

LES MOZARABES

CHRISTIANISME, ISLAMISATION
ET ARABISATION EN PÉNINSULE
IBÉRIQUE (IX^e-XII^e SIÈCLE)

PRÉFACE DE GABRIEL MARTINEZ GROS

CASA DE VELÁZQUEZ

TABLE DES MATIÈRES

<i>Préface de Gabriel Martinez-Gros</i>	IX
Remerciements	XIII
Prologue	XV
I. — Une enquête sur la genèse d'un christianisme arabisé en péninsule Ibérique	XVI
II. — Identité et frontières, frontières de l'identité	XVIII
Abréviations	XXI
INTRODUCTION À LA « QUESTION MOZARABE »	1
I. — L'étymologie, révélatrice d'une identité ambiguë	2
II. — Les mozarabes et l'histoire espagnole : une mémoire refoulée	5
Le sort des « mozarabes » selon les chroniques occidentales des XII ^e /XIII ^e siècles	6
« Vieux chrétiens » ou « métis » ? Lignages mozarabes et pureté de sang au Siècle d'or	7
L'histoire libérale des minorités (XVIII ^e -XIX ^e siècles) et la naturalisation de l'envahisseur	9
Simonet et la fossilisation de l'identité nationale	11
Le paradigme de la langue souterraine	13
Le chaînon mozarabe dans la transmission des influences islamiques à l'Ibérie du nord	15
Les mozarabes, minorité « évanescence » en marge de l'histoire d'al-Andalus	16

III. — Les sources, « miroir cassé de la mémoire »	17
La disparition des archives	17
Les sources chrétiennes d'al-Andalus :	
un témoignage par éclipses	18
Les gloses en arabe, un corpus à part entière	19
Épigraphie et archéologie	20
IV. — Les sources arabo-musulmanes et l'hégémonie de la mémoire	21
Les chroniqueurs : les Arabes au centre de l'Histoire	22
Une géographie symbolique du christianisme	24
Les sources juridiques et la construction des frontières	
communautaires	26
La polémique islamo-chrétienne	28
V. — Les sources chrétiennes hors d'al-Andalus	30
Les chroniques du nord de la Péninsule	30
Les chartes nord-péninsulaires	32
Les sources chrétiennes hors de la Péninsule	32
VI. — L'identité, « foyer virtuel » pour la recomposition	
d'une situation d'interaction culturelle	33
Les limites du groupe	34
Contact culturel et acculturation	35
Une problématique de l'identité	36
Au cœur de l'enquête, une géographie du contact	37

PREMIÈRE PARTIE

CHRISTIANISME ET ISLAMISATION EN AL-ANDALUS

CHAPITRE PREMIER. — Une géographie évolutive du christianisme	
en al-Andalus	45
I. — La dislocation de l'ancienne <i>Cartaginense</i>	45
Tolède, métropole ecclésiastique déchue	46
La déstructuration du christianisme dans le centre	
de la Péninsule	49
a) L'abandon d'Ercavica	49
b) Santa María de Melque, un monastère rural au ix ^e siècle	50

L'islamisation du <i>Šarq al-Andalus</i>	52
a) Valence : une présence par éclipses	52
b) La fausse donation d'al-Muğāhid de Dénia	53
c) Tudmīr : transformations urbaines et islamisation	55
d) Carthagène : la résurgence d'un évêché à l'époque califale ?	57
II. — Des territoires de présence chrétienne diffuse : Marche Supérieure et <i>Ġarb al-Andalus</i>	59
La vallée de l'Èbre et l'Aragon musulman	59
a) Huesca et l'Aragon musulman	60
b) Tortosa, un évêché à l'époque des Taifas ?	62
c) Saragosse, une histoire par éclipses	63
Le <i>Ġarb al-Andalus</i>	64
a) Mérida, le déclin d'une métropole	65
b) Un déplacement des populations chrétiennes vers Badajoz ?	66
c) À Lisbonne, une présence discontinue du christianisme ?	67
d) L'Alentejo et l'Algarve	67
III. — La Bétique, un bastion de la minorité chrétienne ?	69
Cordoue, nouvelle <i>urbs regia</i>	70
a) La couronne monastique de la Sierra	71
b) Lieux saints des faubourgs	73
c) Au sud du Guadalquivir : la Campiña	74
d) La Axarquía	75
e) Sanctuaires <i>intramuros</i>	76
f) Cercadilla, un site témoin	77
g) Les nécropoles chrétiennes	79
h) L'effacement des ^x ^e - ^{xii} ^e siècles	80
Le maillage épiscopal et sa transformation	80
a) Séville, métropole de Bétique jusqu'au ^{xii} ^e siècle	81
b) Elvira, un bastion « indigène »	83
c) D' <i>Urci</i> à Pechina : un réajustement des structures ecclésiastiques	85
Le pays intérieur : les campagnes de Bétique au temps de la <i>fitna</i>	87
a) Les citadelles de la rébellion	88
b) Bobastro, les paradoxes d'une capitale de la <i>fitna</i>	89

Premier panorama du christianisme en al-Andalus	92
CHAPITRE II. — L'ère du soupçon : <i>fitna</i> et identification de la frontière religieuse	95
I. — La fluidité des modes de passage à l'Islam	96
La dimension contractuelle de l'acte de conversion	96
Examens de passage de la frontière religieuse	97
II. — Faux convertis et « chrétiens occultes »	99
Apostasies et conversions douteuses dans l'historiographie arabe	99
Apostats et « chrétiens occultes » dans l'apologétique chrétienne	103
III. — Indigènes contre « Arabes » : La question <i>muwallad</i>	106
Les <i>muwalladūn</i> , entre arabité et indigénité	106
La question des critères d'identification du groupe	109
<i>Muwallad-s</i> , « musulmans » et « Arabes »	110
<i>Muwallad-s</i> , <i>'ağam</i> et <i>musālima</i>	111
La pyramide de la conversion	112
IV. — Signes et emblèmes des frontières communautaires	113
Intégrité et souillure	114
Le corps dans la polémique contre l'islam	116
La question du partage des aliments	119
La contamination des rites	120
Les frontières spatiales et leur transgression	121
La frontière des morts	124

DEUXIÈME PARTIE

LATINITÉ ET ARABISATION

CHAPITRE III. — Latinité en terre d'Islam	133
I. — Le latin, emblème du christianisme	134
L'arabe, langue de l'Antéchrist	134
L'oubli de la langue	135
L'écriture comme signe identitaire	136
La stèle de Mérida, ou la mémoire enfouie du christianisme	138

CHAPITRE V. — La production littéraire arabo-chrétienne en péninsule Ibérique	177
I. — L'arabe, nouvelle langue apostolique	177
Ḥafṣ b. Albar et le tournant de l'arabisation	178
Une apologie de la langue arabe à l'usage du christianisme	181
Pluralisme linguistique et théorie de l' <i>i'ğāz</i>	182
Arabité et christianisme	183
II. — Un mouvement de traduction du latin vers l'arabe	185
La Bible en arabe	185
a) Les Psaumes en arabe, matrice d'une culture arabo-chrétienne	186
b) Les traductions arabes des Évangiles	189
c) Le fragment de Sigüenza et les Épîtres en arabe	192
d) Ibn Ḥazm et la bible en arabe	193
e) Une liturgie partiellement arabisée ?	196
Droit visigothique et arabisation	201
a) L'adaptation du vocabulaire juridique de l'Islam	201
b) La traduction arabe des canons de l'Église hispanique	202
c) La circulation du « Recueil des canons sacrés »	204
La convocation d'une mémoire historique préislamique	205
a) La traduction d'Orose en arabe	206
b) D'autres chroniques arabo-chrétiennes ?	209
c) L'insertion dans un cadre géographique nouveau	210
III. — Une théologie infléchie au contact de l'Islam ?	213
Les vestiges d'une théologie chrétienne de langue arabe	213
a) Jean de Séville (c. 830-851), initiateur du mouvement d'arabisation ?	214
b) Les sources chrétiennes anonymes d'Ibn Ḥazm	215
c) Saint Augustin en arabe ? Un traité sur la Trinité écrit avant 1048	217
d) Les sources perdues d'al-Qurṭubī	219
e) Identification de l'Épître du prêtre de Tolède	221
f) Le <i>Kitāb al-ḥurūf</i> , un traité contre les « prophètes mensongers »	222
g) Le <i>Livre des cinquante-sept questions</i> : le complément d'un dyptique perdu de Ḥafṣ b. Albar ?	224
Les inflexions d'une culture chrétienne en terre d'Islam	226

a) La question des contacts entre « mozarabes » et chrétiens d'Orient	226
b) La polémique contre les <i>ahl al-dahr</i> chez Ḥafṣ b. Albar	228
c) Penser l'Incarnation : le Christ, « <i>Ḥiğāb</i> » de Dieu sur terre	231
d) Le dualisme de l'évêque Ibn Ḥamdūn	234
e) Une polémique anti-judaïque dans la Bible de Séville	236

TROISIÈME PARTIE

CHRISTIANISME ET ACCULTURATION FRONTALIÈRE DANS LE NORD
DE LA PÉNINSULE : LA *SITUATION MOZARABE*

CHAPITRE VI. — Les « mozarabes », chrétiens des marges ?	247
I. — Récits d'exils et construction d'une mémoire historique locale	247
Le cycle fondateur d'Odoarius	248
Sébastien, « évêque pérégrin » d'Orense	250
Oviedo, la « cité des évêques »	251
La série des abbés <i>hispani</i> de San Julián de Samos	252
Exil et fondation dans les inscriptions commémoratives	255
San Juan de la Peña, monastère-refuge	256
Les sept dormants de Huesca	257
II. — L'archipel des migrations « mozarabes »	259
Séquences et cartographie du phénomène migratoire	259
L'histoire du livre, une source complémentaire	261
III. — Anthroponymie, migrations, frontières	263
Géographie de l'anthroponymie romano-arabe	264
Typologie des régions concernées	267
Chronologie et ampleur du phénomène	268
Quels modèles onomastiques ?	269
Le répertoire des emprunts au nom arabe	271
L'anthroponymie arabisée : signe de distinction sociale ?	272
Le modèle anthroponymique romano-arabe en al-Andalus	273
Une diaspora « mozarabe » en terre du Nord ?	274
Le sédiment d'une phase d'occupation islamique ?	276
Onomastique et attraction culturelle	277
CHAPITRE VII. — Histoire et mémoire d'une coexistence : la <i>situation mozarabe</i> dans les marges du Mondego (IX ^e -XI ^e siècle)	281

I. — Lorrão, un monastère des marges (des origines à 988)	281
Le paradigme des origines	282
Un passé légendaire de coexistence avec l'Islam, forgé à l'âge baroque	283
La « porte de la Galice » entre chrétiens et musulmans (714-878)	284
La documentation de Lorrão	287
Formes et origines de l'acculturation à travers l'onomastique	289
Zacarias de Cordoue et les relations avec le Sud	292
II. — Lorrão pendant la seconde phase d'occupation islamique (988-1064)	293
Le maintien de Lorrão pendant la phase de protectorat islamique	293
Des transactions entre le monastère et des notables musulmans	295
Les stratégies locales de ralliement au pouvoir islamique	296
Lafões, une forteresse aux confins de deux domaines d'influence	299
III. — Reconquête chrétienne, réforme et relecture du passé	301
La transition « mozarabe » (1064-1092)	301
La réforme ecclésiastique : une « guerre contre le christianisme mozarabe » ?	303
Relecture et falsification du passé	304
CONCLUSION	309
Sources	319
Bibliographie	335
ANNEXES	375
RÉSUMÉS	
Résumé	391
Resumen	393
Summary	395
Table des cartes	397
Table des planches	399
Index	401
Table des matières	411

PRÉFACE

L'historiographie des mozarabes est ancienne. Dès le milieu du ^{xix}^e siècle, des penseurs s'efforcent en Espagne, comme partout ailleurs en Europe, de rassembler les membres épars du passé du territoire de l'État pour en dégager un sens, pour en faire une histoire nationale. En Espagne, cette entreprise s'attache en particulier à ces minorités qui disent à la fois l'extrême diversité, les contradictions même, de l'histoire ibérique, et ses continuités. Les juifs font cas à part : leur universalisme les éloigne du projet national, et surtout la décision de les expulser fut prise par les Rois Catholiques, accoucheurs incontestés de l'Espagne. Dès 1847, Amador de los Ríos les exclut de la construction historique de la nation en approuvant l'édit d'expulsion de 1492, avec des arguments que Sánchez Albornoz reprendra largement en 1956 dans son *España, un enigma histórico*. Mozarabes, mudéjars et morisques sont en revanche chaleureusement accueillis, parce qu'ils montrent qu'il y a toujours eu des chrétiens dans l'Espagne musulmane, et des musulmans dans l'Espagne chrétienne — jusqu'à la « néfaste » expulsion de 1609, imputée aux Habsbourg supposés étrangers au sentiment espagnol. En bref, christianisme ou islam importent moins que cette réalité qu'on veut croire mieux enracinée que les langues et plus durable que les religions : le peuple espagnol. Loin de la démentir, les minorités prouvent l'Espagne.

C'est sans doute bien dans cette perspective que la *Real Academia de la Historia*, en particulier sous l'impulsion du grand arabisant Pascual de Gayangos, propose dans les années 1860 pour thème du concours annuel de l'institution, et presque successivement, l'étude des morisques, des mudéjars, puis des mozarabes. Le meilleur mémoire sur ce dernier sujet lui vient d'un jeune arabisant grenadin, Francisco Simonet. Considérablement amplifié par la recherche d'une vie entière, l'œuvre n'est publiée qu'en 1897, l'année de la disparition de son auteur. Il semble qu'elle ait déplu au vieux libéralisme de l'Académie, et de Gayangos en particulier. Simonet y adopte en effet le point de vue chrétien militant de l'Espagne conservatrice. Non pas qu'il remette en cause l'évidence de l'Espagne, bien au contraire. Mais là où ses prédécesseurs en donnaient d'abord pour preuve la vigueur des royautes reconquérantes et la mansuétude des rois à

L'égard des vaincus, Simonet met l'accent au contraire sur les résistances populaires, qui ont défié les Arabes comme elles ont mis en échec, beaucoup plus récemment, Napoléon et ses alliés *afrancesados*. Trahison des élites et héroïsme des peuples se retrouveraient dans la Cordoue des martyrs comme dans le Madrid de Godoy. L'Espagne ne serait donc pas née à Covadonga, mais sur les échafauds de Cordoue où meurent ceux qui proclament leur foi chrétienne, et dans les sierras d'Andalousie, là où Ibn Ḥafṣūn, né musulman d'une famille convertie, retrouve dans la révolte contre l'autorité des Omeyyades les voies de la foi catholique.

On a aujourd'hui oublié que cette thèse a largement débordé le courant de la droite catholique à laquelle appartenait Simonet et qu'elle a recueilli dans ses grandes lignes, sinon dans ses excès cléricaux, l'assentiment d'une large majorité. C'est qu'elle tirait sa force de cette opposition du docte et du populaire, tendue entre une histoire gâchée par des élites souvent aliénées à l'étranger et un peuple farouche, violent, primitif et salvateur. D'Amador de los Ríos à Unamuno, à Lorca ou Sánchez Albornoz, cette même conviction court tout au long de la pensée espagnole du xix^e et de la première moitié du xx^e siècle, dans des milieux qu'on ne peut certes pas tous classer à droite. L'endossement de ce presque consensus par le franquisme devait pourtant lui porter le coup fatal. Plus que les brillantes et souvent convaincantes répliques d'Américo Castro, c'est la reconstitution de l'identité de l'Espagne — ou plutôt des Espagnes — après la fin de la dictature qui a terrassé la thèse de Simonet. Non sans discréditer du même coup toute réflexion sur les mozarabes, dont les plus aventureux des alors jeunes chercheurs des années 1970, Mikel de Epalza ou Pedro Chalmeta, en vinrent à mettre en doute la réalité de l'existence au-delà de la fin du ix^e siècle — réalité que les travaux de Jean-Pierre Molénat sur Tolède ont eu le mérite de réaffirmer.

Cyrille Aillet aborde donc un terrain alourdi par une historiographie vénérable et polémique. Il le fait de la seule manière possible sans doute, en remettant le dossier à plat, et en sollicitant de nouvelles sources. La collecte d'informations neuves qu'il a menée à bien est étonnante, étourdissante même si l'on songe que ce thème mozarabe a occupé pendant plus d'un siècle les devants de la scène du débat andalou. Ces mozarabes-ci ne ressemblent plus en rien à ce qu'on croyait savoir d'eux. Le terme même de « mozarabe », remarque l'auteur, n'apparaît jamais dans les sources arabes, du moins dans le sens de « chrétien arabisé d'al-Andalus » ; mais seulement dans les documents chrétiens — pour la première fois à Léon au début du xi^e siècle. Ce détail en apparence secondaire renverse la perspective de Simonet. Il montre en effet que le terme, et la réalité qu'il désigne, appartiennent à la *langue* chrétienne, et non à celle de l'Islam. S'il est vrai qu'une identité est un propos, un discours, il est essentiel pour la comprendre de déterminer à quel interlocuteur elle s'adresse, et dans quelle langue elle se parle, entendons, dans quelle culture elle se fait place et de quelles références elle se réclame. Dans un chapitre lumineux et totalement neuf, Cyrille Aillet montre comment des chrétiens de la Beira, aux marges du territoire dominé par l'Islam, fondent leur identité sur la mémoire des Arabes chrétiens Ghassanides, anciens vassaux de Byzance sur le territoire actuel de la

Jordanie, et proches alliés des Omeyyades de Damas après la conquête arabe. Voilà ce qu'aurait pu être le mozarabisme islamique, c'est-à-dire une déclaration d'identité des chrétiens d'al-Andalus livrée dans la langue culturelle et dans les références historiques de l'Islam. Mais ce n'est clairement pas là que se porte l'essentiel de la documentation mozarabe, qui s'inscrit au contraire dans un contexte chrétien. Le mozarabisme ne s'est pas construit contre l'Islam, comme le voulait Simonet, mais dans le christianisme ibérique des IX^e-XI^e siècles. Non qu'il s'agisse de ressusciter les thèses des années tiers-mondistes qui faisaient des mozarabes de Tolède d'innocents et champêtres indigènes écrasés sous la botte de fer des armées reconquérantes étrangères venues du Nord de la Péninsule. Le document de 1024 prouve tout le contraire : des mozarabes, identifiés comme tels, fréquentent la cour de Léon, et ce sont des hommes de l'art, des tisserands qualifiés. Ils apportent un souffle, des savoir-faire, un art de vivre peut-être, qui exercent déjà une forme de fascination, non pas seulement sur les chrétiens d'al-Andalus, mais sur l'ensemble de la Péninsule. La plus étonnante des conclusions de la patiente recherche de Cyrille Aillet, c'est que les mozarabes sont moins une « communauté » au sens où on l'entend aujourd'hui, un groupe humain fermé sur des traditions qui le distinguent et le séparent des autres, qu'une façon d'être — l'auteur dit très joliment qu'il existe « une situation » mozarabe. Des « castes » de l'Espagne reconquérante selon Américo Castro, cette situation mozarabe récuse précisément l'idée de frontières abruptement tracées, d'origines inéluctablement assumées ; elle en retient au contraire l'idée de rôles joués sur la même scène, dans la même pièce. Cette scène, où les mozarabes vont paraître, se construit dans la deuxième moitié du X^e siècle, quand le califat proclamé à Cordoue en 929 prend l'ascendant sur l'ensemble de la péninsule Ibérique, et réduit peu à peu à une vassalité plus ou moins prononcée l'ensemble des royaumes chrétiens du Nord de la Péninsule. Les fameuses campagnes d'al-Manşūr et de son fils al-Muzaffar, menées entre 982 et 1008, frappent une note guerrière et triomphale dans ce mouvement. On y a vu de la destruction et du fanatisme, qui n'en sont pas absents. Mais on y a, du coup, souvent manqué les signes du rapprochement des élites : un comte de Carrión sera le dernier fidèle de Sanchuelo, le fils infortuné d'al-Manşūr. Et lorsque la guerre civile andalouse éclate en 1009-1010, les chevaliers catalans ou léonais seront parmi les premiers alliés accueillis à Cordoue par les camps affrontés.

Le mozarabisme est le versant culturel de cette hégémonie andalouse qui gagne l'ensemble de la péninsule Ibérique à partir du milieu du X^e siècle surtout, et qui fait un temps de Cordoue, plus tard de Séville, les capitales des Espagnes, la cible de tous les pillages, et bientôt l'horizon de la Reconquête, au moins jusqu'à la fin du XI^e siècle, où Cyrille Aillet arrête justement sa recherche — jusqu'à ce que l'intervention almoravide tranche brutalement deux camps, le musulman et le chrétien. Mikel de Epalza n'avait sans doute pas tort de désigner le Cid comme le dernier héros mozarabe.

Au total, ce que Cyrille Aillet met en évidence, c'est le premier moment de la longue histoire de la fascination de l'Islam dans l'histoire de l'Espagne médiévale — qu'illustreront encore l'architecture mudéjare ou la maurophilie de

Don Juan Manuel et d'Henri IV. Cette première vague mozarabe de la fascination a cependant pour particularité que des chrétiens y écrivent l'arabe — et parfois jusque dans les marges des Écritures.

Il est devenu assez rare qu'une thèse donne le sentiment de fermer une époque — et, par là même, d'en ouvrir une autre. Si indiscutables que soient ses mérites, la génération des maîtres et prédécesseurs de Cyrille Aillet se rangeait encore, quant aux mozarabes, sous les bannières que l'historiographie du ^{xix}^e siècle avait fichées en terre. Nous discussions de Simonet, et au-delà de Gayangos. Il faut remercier Cyrille Aillet de nous avoir émancipés du poids d'une autre Espagne, et de nous offrir le visage de sa modernité.

Gabriel MARTINEZ-GROS

Professeur à l'Université Paris 10 - Nanterre