

## « Quand l’imagination envahit l’histoire , et que celle-ci marche à rebours »

RINCÓN ÁLVAREZ, Manuel, *Mozárabes y mozarabías*  
(Salamanca: Universidad de Salamanca, 2003),  
218 pp. ISBN: 84-7800-700-8

Jean-Pierre MOLÉNAT  
C.N.R.S.-I.R.H.T. (Paris)  
jpmolenat@free.fr

Dès la première page, le lecteur se trouve devant une affirmation erronée, selon laquelle le terme de mozarabe apparaîtrait pour la première fois dans un acte d’Alphonse I<sup>er</sup> le Batailleur, roi d’Aragon au début du XII<sup>e</sup> siècle, alors qu’on le connaît, sous des formes certes légèrement différentes, dans un document de León de 1024, et dans le *fuero* des mozarabes de Tolède en 1101.

A la page suivante, nous apprenons, non sans surprise, qu’un certain équilibre numérique dut s’établir au X<sup>e</sup> siècle, dans la Péninsule ibérique, entre les autochtones et les envahisseurs. La confusion de l’auteur est patente entre l’origine ethnique et la religion professée. L’équilibre, peut-être atteint au X<sup>e</sup> siècle, sinon plus tôt, concerne la religion, par suite des conversions à l’islam parmi les populations soumises, alors que le nombre des envahisseurs, Arabes et Berbères confondus, sur lequel il a été polémique<sup>1</sup>, n’a certainement jamais été tel qu’il pût contrebalancer celui des indigènes. La confusion n’est pas sans portée, car elle masque le fait que la masse de la population musulmane d’al-Andalus n’était pas const-

---

<sup>1</sup> Pierre GUICHARD, “Les Arabes ont bien envahi l’Espagne”, *Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)*, (1974), pp. 1483-1513.

ituée de descendants d'envahisseurs, mais d'indigènes convertis à l'islam.

Un auteur musulman, jusque là inconnu, est mentionné (p. 20) : al-Idri, peut-être pour al-'Uḍrī. Ailleurs apparaissent d'autres monstres: *mustarb* (p. 24), pour *musta'rib* ou *musta'rab*, l'étymon arabe de mozarabe, sans parler évidemment de *muladí* pour néo-musulman (arabe *muwallad*), terme mal forgé au XVIII<sup>e</sup> siècle par des demi-connaisseurs de l'arabe, mais passé dans l'usage espagnol courant.

Mentionnant (p. 19) la révolte du néo-musulman 'Umar Ibn Ḥaḫṣūn, que rallièrent certains mozarabes, et qui finit par se convertir au christianisme, l'auteur ne tient aucun compte du livre, méritant certainement la discussion, de Manuel Acién Almansa, qui révisé fondamentalement les interprétations traditionnelles de l'épisode<sup>2</sup>.

Présentant les deux courants historiographiques concernant son sujet, l'auteur qualifie la tendance traditionnaliste et national-catholique incarnée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par Francisco Javier Simonet, dont l'œuvre demeure la référence fondamentale<sup>3</sup>, au moins par la masse d'informations qu'il fournit, simplement de romantique et excessivement rhétorique<sup>4</sup>. Et il voit dans l'autre courant, plus actuel, influencé par les études arabes, une réaction "anti-traditionnaliste", provoquée par les excès rhétoriques du premier. On lit clairement où vont ses préférences, d'autant qu'il ne cite pas les noms des représentants du second courant, parmi lesquels nous mentionnerons en tout premier lieu, avant même Manuel Acién, déjà nommé,

<sup>2</sup> *Entre el Feudalismo y el Islam. 'Umar Ibn Ḥaḫṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, «Col. Martínez de Mazas, Serie Estudios», (Jaén: Universidad de Jaén, 1994; 2e éd. augmentée, 1997).

<sup>3</sup> *Historia de los Mozárabes de España* (Madrid, 1897-1903; réimp., Madrid, 1983).

<sup>4</sup> L'auteur enrôle dans ce courant Manuel Gómez Moreno, dont les tendances, diamétralement opposées, sont pourtant clairement exprimées par ces phrases: «On veut présenter le peuple espagnol comme reconquérant le sol perdu, quand, de fait, sa perte a seulement été pour les Goths fugitifs et leur gouvernement; en outre, le concept d'unité nationale, chez nous au moins, apparaît depuis longtemps comme une simple formule de servitude et d'exploitation» (*Iglesias Mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI* [Madrid, 1919; réimp. fac-sim. Grenade, 1997], avec étude préliminaire Isidro G. Bango Torviso. «Preámbulo», p. XI. Nous traduisons aussi littéralement que possible).

Mikel de Epalza<sup>5</sup>, et en ajoutant, modestement, l'auteur de ces lignes.

Un long chapitre («De cómo sucedieron los hechos», pp. 23-60) est constitué par une chronologie des événements concernant les mozarabes depuis 711, date de l'entrée des musulmans dans la péninsule, jusqu'à 1971 et la dernière réglementation de la "Communauté mozarabe" de Tolède : c'est affirmer ainsi la continuité, bien susceptible d'être mise en doute, au delà du simple nom, du fait mozarabe à travers les siècles. Qu'il suffise de rappeler que les paroisses mozarabes de Tolède, à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, n'avaient plus de paroissiens, et que leurs clercs restaient sans ressource, ce qui motiva l'institution du rite hispanique, dit mozarabe, dans une chapelle de la cathédrale, véritable acte de décès du mozarabisme tolédan authentique. L'auteur parle simplement de l'abandon de la pratique de cette liturgie.

Les chapitres suivants traitent de thèmes plus spécifiques:

Le chapitre consacré à la vie et aux coutumes mozarabes contient peu de choses concernant spécifiquement les mozarabes, mais plutôt la population andalousienne en général, comme l'auteur l'exprime à propos de la fête de la naissance du Christ "curieusement célébrée également par les musulmans". Le chapitre "Anachorètes et cénobites" mêle les informations concernant les monastères localisés en al-Andalus et ceux fondés par les émigrés dans le nord de la péninsule.

Un chapitre évidemment clé traite de l'affaire des martyrs volontaires de Cordoue en 850. La position de l'auteur est suffisamment exprimée par la

---

<sup>5</sup> De l'abondante production de cet auteur, véritable rénovateur du sujet, même si l'on peut considérer que ses points de vue sont souvent excessifs, un seul article est mentionné. Nous citerions plutôt, sans épuiser la liste : "La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 23 (1985-1986), pp. 171-179; "Les mozarabes. État de la question", *Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 63-64 (1992), pp. 39-50, ou "Mozarabs: an emblematic christian minority in islamic al-Andalus", dans Salma Khadra JAYYUSI (éd.), *The Legacy of Muslim Spain* (Leyde, Brill, 1992), pp. 149-170.

citation élogieuse qu'il donne de l'ouvrage d'Isidro de la Cagigas<sup>6</sup>, où, en pleine époque franquiste, celui-ci reprend à son compte les accusations portées par l'abbé Samson contre ses correligionnaires corrompus par la fréquentation des musulmans (vie licencieuse, circoncision, horreur du porc ... étude de l'arabe). Il est clair que, pour un esprit moderne, ces accusations doivent être prises, au minimum, *cum grano salis*, et pour l'étude de l'arabe, et le fait de posséder "de riches bibliothèques d'auteurs musulmans", se convertissent en éloge de la culture de ces mozarabes vilipendés par Samson, qui faisait d'eux un pont (combien fragile !) entre deux cultures.

A propos de la liturgie l'auteur commet une évidente confusion, en plaçant l'abolition de la liturgie mozarabe, ou hispanique, par Alphonse VI, sous la pression de Grégoire VII, après la conquête de Tolède (1085), alors qu'elle se situe une dizaine d'années auparavant (1077), sans parler évidemment des récits légendaires de l'épreuve du duel entre les champions des deux rituels, ou de celle du feu.

En ce qui concerne le problème complexe des langues utilisées, tant en al-Andalus que dans l'Espagne chrétienne, la position de l'auteur est relativement équilibrée, et il y a peu à objecter à l'idée selon laquelle la langue des mozarabes fut la porte d'entrée dans le castillan (l'espagnol moderne) d'innombrables expressions d'origine arabe, sinon que cette langue devrait sans doute être qualifiée d'arabe des mozarabes, plutôt que de "*romance mozárabe*"<sup>7</sup>.

Nous nous abstenons de commentaire sur les questions de littérature, et spécialement sur celle des *ḥarǧa/s* (mot transcrit à la mode espagnole en *jarchas*), vers finaux de poèmes en arabe où apparaissent des mots ou des expressions romanes, questions donnant lieu à d'interminables contro-

---

<sup>6</sup> *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*. I. *Los Mozárabes*, 2 vol. (Madrid, 1947-48).

<sup>7</sup> Sur la question des langues dans la péninsule Ibérique médiévale, le meilleur ouvrage récent: Federico CORRIENTE, *Árabe andalusí y lenguas romances* (Madrid: Mapfre, 1992), n'est cité ni dans le texte ni dans la bibliographie.

res. Nous dirons, pour être bref, qu'il n'est point de fondement, sinon un *a priori*, pour attribuer ces compositions à des mozarabes.

De même pour l'architecture "mozarabe", qu'il suffise de dire que l'on ne sait plus aujourd'hui si telle église, traditionnellement considérée comme "mozarabe", est d'époque postérieure à l'entrée des musulmans dans la péninsule en 711 (pouvant donc être qualifiée comme telle, en un sens), ou antérieure à cette date, soit "wisigothique"<sup>8</sup>. Quant à attribuer la construction de la grande-mosquée de Cordoue à de artistes formés "dans les écoles mozarabes de Séville, Cordoue et Tolède, toujours florissantes dans les arts et l'architecture", cela est sans doute partiellement possible, mais relève de l'imagination.

Le dernier chapitre est consacré aux traces laissées par les mozarabes (*Huella mozárabe*, pp. 141-189). On y trouve surtout des mentions d'églises, réparties sur toute la géographie du pays, de la Galice jusqu'à l'Andalousie, sans oublier le Roussillon et le Maroc, où l'auteur croit découvrir une certaine saveur mozarabe («un cierto sabor a mozárabe», p. 142). Comme si une influence stylistique d'al-Andalus pouvait prouver la présence de ceux que nous appelons conventionnellement "mozarabes" et qu'il vaudrait mieux dire, ainsi qu'il a été suggéré, "chrétiens d'al-Andalus"<sup>9</sup>.

L'ouvrage se termine par une bibliographie, dont on a déjà signalé certaines des lacunes, un appendice contenant la traduction espagnole du Calendrier de Cordoue, d'après la traduction française de Charles Pellat<sup>10</sup>,

---

<sup>8</sup> Luis Caballero ZOREDA et Pedro Mateos CRUZ (éds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media* (Mérida, abril de 1999), «Anejos Archivo Español de Arqueología» (Madrid: CSIC-Consorcio de la ciudad monumental de Mérida, 2000, ouvrage non mentionné.

<sup>9</sup> Richard HITCHOCK, "El supuesto mozarabismo andaluz", *Andalucía Medieval. Actas del I Congreso de Historia de Andalucía* (Cordoue, 1978), t. 1, pp. 149-151; "¿Quiénes fueron los verdaderos mozárabes? Una contribución a la historia del mozarabismo", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30 (1981), pp. 574-585. Deux références évidemment absentes de l'ouvrage.

<sup>10</sup> *Le Calendrier de Cordoue*, publié par R. DOZY, nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat (Leyde: Brill, 1961).

et un glossaire non exempt de maladresses ou d'erreurs. On ne peut relever ici que quelques unes de ces perles: «*Almitrán*: obispo cristiano» pour *maṭrān*: terme utilisé en arabe pour archevêque ou métropolitain - y aurait-il des évêques qui ne soient pas chrétiens ?-; «*Frontera alta (Tzargr alali)*: Frontera con Navarra, Aragón y Cataluña» et «*Frontera media (Sahib tzargr aladani)*: Frontera con Castilla» où s'accumulent les erreurs phonétiques (*tzargr* -sic- pour *taḡr* ou *ṭagr*, selon la transcription des arabisants espagnols; *alali* et *aladani* sans doute pour *al-a'lā* et *al-adnā*, “supérieur” et “inférieur”), sémantiques (que vient faire là le *ṣāḥib*, “chef” ou “seigneur” ?), et historiques, les désignations mentionnées s'utilisant à l'époque de l'émirat ou du califat de Cordoue où n'existent pas les entités politiques chrétiennes citées. Dans le doublet «*Alcatib*: copista, escribano» et «*Katib*: secretario, encargado de los documentos oficiales», l'auteur n'a pas vu qu'il s'agissait du même mot, dans deux acceptions différentes. À «*Maliki*: escuela jurídica islámica, muy rígida», pour *mālīkiyya* ou “malikisme”, il manque la précision, essentielle pour le sujet, qu'elle constituait le rite dominant en Occident musulman, et spécialement en al-Andalus. Inversement une précision fallacieuse est donnée pour «*Dimmies*: nombre aplicado en al-Andalus a los cristianos y judíos ...», quand le terme et le statut des *ḍimmī*-s est commun à tout le domaine de l'islam. La confusion atteint probablement son comble avec «*Sunna*: tradición islámica proveniente de los descendientes de la tribu del Profeta y no de los de Alí», là où il faudrait distinguer entre la *sunna* “coutume du Prophète”, et le sunnisme, attaché aux membres de la tribu de Qurayš, et non spécialement aux Alides.

Au total, on s'étonne que les Éditions de l'Université de Salamanque aient publié un ouvrage qui n'est pas digne de leur grand prestige comme de celui de cette université dans son ensemble, et qui nous ramène plus d'un siècle en arrière, ou à la période la plus sombre de l'histoire espagnole récente.