

UN COMMENTAIRE AUX CONTRIBUTIONS

Pierre Guichard

UNIVERSITÉ LUMIÈRE-LYON 2

Il est évidemment très flatteur pour moi de voir un dossier monographique consacré aux idées que j'ai exprimées dans divers livres et articles, principalement mon *al-Andalus* de 1976 devenu l'année suivante en français *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, et mes *Musulmans de Valence et la Reconquête* publié à Damas en 1990-1991, et récemment traduit excellemment en espagnol par Josep Torró pour être publié sous le titre: *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*. Ce n'est évidemment pas moi qui peut juger de l'opportunité de cette initiative, mais j'en remercie sincèrement le coordonnateur et les contributeurs, et ne peux me dérober à l'invitation que m'a faite Josep Torró d'écrire quelques pages après avoir lu les textes qui doivent y figurer. On excusera le caractère hâtif et sans doute quelque peu décousu des remarques et réflexions qui suivent, rédigées en peu de temps, et de plus dans une période, un début de semestre, où les tâches universitaires qui sont la première et plus constante obligation d'un "enseignant-chercheur" sont particulièrement accaparantes. Je n'ai pas eu en particulier le temps de leur donner la cohérence qui aurait été souhaitable. Elles sont plutôt inspirées par la lecture de chacun des articles dont je n'ai guère pu prendre une vision d'ensemble.

En évoquant le "paradigme" ou modèle, utile à ses yeux, qu'auraient proposé mes travaux à la réflexion des historiens d'al-Andalus, Thomas Glick me contraint d'emblée à l'exercice peu aisé de me replonger dans des recherches d'histoire anthropologique menées il y a déjà trop d'années, selon une ligne dont je me suis passablement écarté depuis. Il les crédite peut-être d'une cohérence plus grande avec des travaux ultérieurs que celle que j'ai pu y percevoir moi-même sur le moment. Ainsi fait-il état en premier lieu d'un "modèle tribal" inspiré des recherches en anthropologie sociale sur les sociétés musulmanes, c'est à dire fortement marqué par la réflexion sur les

structures de parenté, qu'il conçoit comme opposé à la conception trop exclusivement politique de l'organisation d'al-Andalus qui prévalait dans l'historiographie sur l'Espagne musulmane des second et troisième quart du XXe siècle. Il fait ressortir d'autre part ce qu'il appelle le "paradigme de peuplement *hisn-qarya*", modèle d'organisation qu'avec André Bazzana, je dois le rappeler, nous avons tenté de mettre en évidence par l'étude de la géographie historique et de l'archéologie de certaines régions d'al-Andalus.

Les deux propositions entretiennent peut-être entre elles un certain rapport logique, mais elles n'ont pas été formulées au même moment. L'idée d'une influence des structures tribales importées en al-Andalus par les conquérants arabo-berbères est l'idée dominante que j'exprimais dans mon *Al-Andalus*. Je n'ai évidemment jamais voulu dire que les Arabes avaient implanté et développé en al-Andalus un système tribal directement importé d'Arabie, mais seulement que l'organisation tribale qui est encore celle des *djund/s* arabes qui occupent la péninsule au début du VIIIe siècle et y imposent un nouveau pouvoir lui-même arabe, dont l'arabisme sera peut-être encore confirmé par l'accession au pouvoir de la dynastie très arabe des Omeyyades, marque de traces profondes le développement du système socio-politique *andalusí*. C'est en revanche surtout dans des travaux ultérieurs que nous avons cherché à mettre en évidence, dans le mode d'organisation du peuplement du *Sharq al-Andalus* à l'époque musulmane, le caractère constant de la structure *hisn-qarya*, point sur lequel j'ai insisté bien davantage que sur le premier dans mes *Musulmans de Valence*, postérieurs de plus de quinze ans à mon premier ouvrage.

Evidemment, les groupements de toponymes d'allure gentilice — en Beni— qui, autour des *husûn* et en relation avec eux, caractérisent les campagnes du *Sharq* appellent une comparaison avec ceux du même type qui sont attachés aux structures rurales du Maghreb "tribal", aussi bien sédentaire que nomade, à partir du moment où l'on a écarté pour les expliquer, en s'appuyant sur des sources textuelles et archéologiques suffisamment explicites, l'idée que ces toponymes pouvaient désigner des domaines fonciers de type seigneurial, et que les châteaux auxquels ils étaient associés s'apparentaient aux constructions féodales de l'Europe latine à la même époque. On ne peut cependant établir une relation directe entre la "tribalité" arabe du premier siècle andalou et l'éparpillement de ces noms de lieux qui procèdent de noms de groupes de parents patrilinéaires, quelle que soit

l'époque durant laquelle la coïncidence entre le terroir et le groupe lignager a été effective. D'où la tentation de faire une part à l'explication "berbère", comme j'ai commencé à le faire pour le *Sharq* et comme l'a fait plus systématiquement Miquel Barceló pour les Baléares. Cela n'exclut évidemment pas la subsistance de populations autochtones, mais suppose une certaine diffusion chez elles de modèles sociaux importés. Il ne me semble pas y avoir pour l'instant d'explication beaucoup plus satisfaisante.

Quant-à s'interroger plus avant dans les mécanismes sociaux de ces groupes villageois dont l'organisation devait mêler des traits hérités d'un lointain passé tribal, dont témoignent les toponymes véritablement tribaux conservés jusqu'à aujourd'hui —du type Adzaneta—, et des traits de vicinité dans une proportion que nous ne pouvons déterminer, la documentation ne le permet guère. Et, puisque Thomas Glick pose le problème, on ne peut pas penser que la segmentation des groupes et des terroirs correspondait à un système segmentaire "classique", marqué de conflits et d'alliances entraînant une incessante recomposition du paysage socio-politique, car on ne se trouve pas dans la société "sans Etat" qu'ont étudié les anthropologues anglo-saxons qui ont introduit la "segmentarité" dans la réflexion anthropologique. En al-Andalus, l'ordre socio-politique ne dépend sans doute pas prioritairement de l'équilibre de "segments" dont il faudrait pouvoir définir la nature exacte, mais dans une large mesure de l'intervention d'autorités politiques et juridico-religieuses fortement liées à un dense réseau urbain, caractères qui font largement défaut dans le Maghreb tribal. Les similitudes extérieures —toponymiques en l'occurrence— ne permettent pas, me semble-t-il, de conclure à un fonctionnement politico-social analogue.

C'est justement ce problème du fonctionnement interne des communautés rurales que pose Carmen Trillo, qui peut s'appuyer sur une documentation grenadine plus tardive et un peu plus explicite que les textes valenciens, qui sont tous très "extérieurs" à ces communautés, qu'il s'agisse de la *Chronique* du roi Jacques Ier ou des archives issues de leur administration par les autorités chrétiennes. Elle part cependant de l'importance qu'a progressivement présenté l'apparition dans l'historiographie *andalusí* de la notion de société et d'Etat "tributaires", en rappelant quelques moments marquants de son émergence: à l'origine, sans doute, en 1974, la traduction par Miquel Barceló des chapitres "historiques"

de l'ouvrage sur le *Développement inégal* de l'économiste Samir Amin et le commentaire nourri qu'il en donnait alors. Ensuite son application dès l'année suivante au contexte historique du Moyen Age central dans la péninsule par Reyna Pastor dans son essai au titre évocateur sur Tolède au XIIIe siècle: *Del Islam al cristianismo: en las fronteras de dos formaciones economico-sociales*. Il fallut ensuite un certain temps pour que le concept se diffuse, par exemple dans les travaux de Pedro Chalmeta ("Al-Andalus, société féodale", de 1982) et dans les miens (j'en fais un large usage dans mes *Musulmans de Valence* de 1990-1991). S'appuyant sur Chris Wickham ("The uniqueness of the East", *Journal of Peasant Studies*, 12, 1985), Manuel Acíen considère pour sa part, dans son *Ibn Hafsûn* très remarqué et discuté de 1994, le caractère "tributaire" de la formation socio-politique *andalusí* comme un fait acquis qui mérite à peine discussion (pp. 106-107).

Carmen Trillo cite tout à fait opportunément le très suggestif article d'Eduardo Manzano Moreno intitulé "Relaciones sociales en sociedades precapitalistas: una crítica al concepto de 'modo de producción tributario'" publié en 1998 dans le numéro 200 de la revue *Hispania*. Il y propose, entre bien d'autres points de vue et réflexions, avant d'entrer dans sa discussion critique de ce concept, cet excellent raccourci du système tributaire que les auteurs cités ci-dessus postulent en al-Andalus: "La ausencia de 'señores de renta' impide la consolidación de una aristocracia militar cohesionada y expansiva, lo que deja la función militar en manos de un "estado" que, dependiendo de su mayor o menor base fiscal, podrá reclutar un número proporcional de mercenarios, mientras que las comunidades rurales articulan su defensa de manera muy dispersa en torno a fortificaciones-refugio con una fisonomía claramente diferenciada de la que ostentan las fortalezas feudales". De la sorte, poursuit-il, "la caracterización genérica de al-Andalus como formación social tributaria implica una fuerte contraposición con las sociedades del Occidente medieval. No se trata solamente de que algunos elementos aislados resulten antagónicos, sino que toda la lógica interna de la sociedad andalusí así descrita difiere por completo de sus equivalentes cristianos".

Sans entrer entrer ici dans une discussion du point de vue critique d'Eduardo Manzano, je note qu'il se réfère aux "châteaux ruraux" tels qu'avec André Bazzana et Patrice Cressier nous les avons définis et décrits dans notre livre sur les *husûn* de 1988 (*Châteaux ruraux d'al-Andalus*).

Beaucoup de travaux sont parus depuis sur la castellogie *andalusí* et plus généralement l'interprétation des très nombreux sites castraux d'époque musulmane, à commencer par le très suggestif article d'Acien "Poblamiento y fortificación en el sur de al-Andalus. La formación de un país de *husûn*", dans le congrès d'archéologie médiévale d'Oviedo de 1989. Le temps serait peut-être venu d'en reprendre une étude d'ensemble "théorique" sur des bases plus générales et plus assurées que celles dont nous disposions en 1988. Ont évidemment participé au progrès des connaissances et de la réflexion dans ce domaine divers colloques, principalement celui d'Algésiras de 1996 (*I Congreso Internacional Fortificaciones en al-Andalus*) sur les fortifications en al-Andalus, ou celui tout récemment publié de Palmela (*Mil años de Fortificações na Península Ibérica e no Magreb 500-1500*, 2002). A ces efforts se rattache le colloque de Berja de 1996, publié à Grenade par Antonio Malpica (*Castillos y territorio en al-Andalus*, 1998). En présentant les conclusions, j'avais été frappé par l'évolution de la réflexion d'ensemble que supposaient les travaux sur les châteaux vers une "déconstruction" du "modèle valencien" du complexe château-alquerías dépendantes que nous avons présenté dans les années quatre-vingt, au profit d'une étude plus centrée sur la première, ou surtout la seconde des réalités qui composent ce modèle (significativement deux communications à ce colloque s'intitulaient: "Un *hisn* sin alquerías", et "Redes de alquerías sin *husûn*"). Thomas Glick fait d'ailleurs allusion à cette évolution dans sa contribution.

C'est dans cette dernière ligne de réflexion que s'inscrit la contribution de Carmen Trillo, dont on rappellera par ailleurs qu'elle s'est trouvée étroitement associée à l'effort des chercheurs et universitaires de Grenade dans le sens d'une réflexion la plus ample possible sur le complexe politico-social *andalusí* dans les diverses composantes de ses réalités matérielles. Elle a coordonné en dernier lieu le quatrième des colloques de Berja, qui portait sur *Asentamientos Rurales y territorio en el Mediterráneo medieval* (Grenade, 2000). Son interrogation sur le fonctionnement des communautés est évidemment pertinente, même si, comme à Valence, les limites de la documentation, qui présente cependant dans le cas grenadin l'intérêt de comprendre des documents antérieurs et postérieurs à l'occupation chrétienne de l'émirat, sont assez vite atteintes. Ces documents, se situant d'autre part à une époque sensiblement postérieure à la conquête aragonaise de Valence,

témoignent à ses yeux d'un stade plus avancé de l'évolution socio-politique de la formation *andalusí*; c'est ce qu'exprime clairement l'un de ses sous-titres: "Hacia la lenta disgregación del elemento gentilicio".

On souscrita a son effort pour saisir ce qui peut subsister des "structures gentiles" évoquées plus haut dans la société de la transition entre l'émirat musulman de Grenade et celle du royaume castillan qui lui succède, sur la base de ce qui est effectivement une documentation assez exceptionnelle comme les *Documentos árabes romanceados del Quempe*, ou les ventes de biens fonciers réalisées par les habitants musulmans des alquerías d'El Jau et Chauchina dans la Vega de Grenade, où se juxtaposent des familles nucléaires et ce qui semble être des groupes familiaux plus larges désignés par des noms spécifiques. Peut-être faudrait-il intégrer aussi à la réflexion les textes encore insuffisamment étudiés, je crois, de quelques *fatwa/s* des juristes grenadin des XIV et XV^{ème} siècles. Carmen Trillo utilise par ailleurs, en relation avec les structures de la propriété à Almuñecar, des données comparatives tirées du document particulièrement détaillé qu'est le *Repartimiento* de Murcie de la fin du XIII^e siècle. Je signalerai au passage que l'on pourra désormais appuyer l'interprétation de ce dernier sur l'étude statistique extrêmement précise et serrée qu'en fait Denis Menjot dans le très volumineux premier chapitre de sa thèse tout récemment publiée (*Murcie castillane: une ville au temps de la frontière (1243-milieu du XV^e siècle)*, Casa de Velázquez, 2002, pp. 48-82).

La contribution de Brian Catlos met l'accent sur un autre aspect dont l'historiographie récente ne s'est peut-être pas suffisamment préoccupé, celui de la diversité effective des différentes régions qui constituaient l'*Andalus* arabe et qui composèrent ensuite l'Espagne "mudéjare". Si l'on envisage les choses sous cet angle et selon cette chronologie longue, certaines différences sont évidentes: ainsi l'absence quasi-totale de l'architecture mudéjare à Valence et son omniprésence en Aragon. Brian Catlos a certainement raison d'insister sur le fait que les deux régions n'ont pas été conquises à la même époque et que, dans l'Aragon occupé au XII^e siècle, et dans la zone valencienne dominée au XIII^e, les relations intercommunautaires ne se développèrent sans doute pas de la même façon. La colonisation chrétienne aurait été plus souple et moins contraignante dans le premier cas. Il est intéressant effectivement de souligner la différence d'atmosphère que dut entraîner le durcissement des formes de l'expansionnisme occidental. En dépit de sa relative pauvreté, la

documentation semble en effet suffisamment abondante dans les deux cas pour permettre de parvenir à des conclusions assez assurées sur ce point. Les révoltes mudéjares qui affectent Valence dans la seconde moitié du XIII^e siècle attestent en effet de différences assez profondes entre les deux régions et de relations sensiblement moins tendues en Aragon.

La plus grande rareté des documents affecte surtout la période musulmane. Il est beaucoup plus difficile de reconstituer le paysage social ou socio-politique du bassin de l'Ebre —le *Thaghr*— avant la conquête que celui du *Sharq*, qui nous est mieux connu d'une part en raison d'une richesse en textes arabes un peu plus grande, même si elle ne mène pas très loin, d'autre part du fait du regard indirect qu'apportent sur la société musulmane les textes latins contemporains de la Reconquête. On ne possède malheureusement pas pour l'Aragon chrétien de texte comparable à la très riche chronique autobiographique du conquérant des Baléares et de Valence Jacques I^{er}. Et Brian Catlos souligne à juste titre que lorsque la documentation est de même nature, elle est beaucoup plus abondante à Valence: on pense peut-être davantage aux textes relatifs à la répartition des terres, plus explicites dans le cas valencien, et surtout aux documents de l'administration royale contenus dans les registres de la chancellerie à partir de la fin des années cinquante du XIII^e siècle, qu'aux traités de capitulation passés avec les musulmans. Il est vrai que l'on n'en possède que quatre exemplaires pour l'Aragon, mais ils sont fondamentaux pour l'étude des relations entre musulmans et chrétiens en raison du caractère détaillé de certains d'entre eux (ceux de Tudela en 1119, et de Tortosa en 1148), et du fait qu'ils posent les bases des accords ultérieurs qui interviendront à Valence.

De toute évidence, on ne saurait tirer de la constatation qui vient d'être faite la conclusion que dans tous ses aspects la vie des musulmans du *Thaghr* était identique à celle que menaient ceux du *Sharq*. Il est exact que nous n'avons encore que peu d'informations sur des points discutés comme l'organisation castrale et la structure des châteaux, ou les structures familiales. Mais nous n'en avons pas toujours beaucoup non plus en ce qui concerne la zone valencienne. Du point de vue de l'organisation castrale, les travaux de Philippe Sénac sur la région de Huesca permettent parfois d'entrevoir des communautés locales qui ne semblent pas très éloignées de ce que devaient être les communautés valenciennes un siècle plus tard. Quand aux structures familiales, nous n'avons pour ainsi dire pas d'informations. J'ai tenté

cependant dans une communication au colloque *Año mil, año dos mil . Dos milenios en la Historia de España* (Madrid, 2001), de présenter une esquisse de comparaison entre les modalités de l'affirmation politique de la famille, puis dynastie arabe des Banû Tudjîb de la Marche supérieure, entre 870 environ et 1039, et ce qui me paraît être son parallèle syrien, celle du groupe familial des Hamdanides entre 890 et 1016. La similitude événementielle assez étonnante de ces deux destinées dynastiques permet-elle de leur supposer un arrière fond socio-politique assez semblable également ? Il m'a semblé intéressant de poser la question au moins à titre d'hypothèse. Si l'on concluait positivement, on serait évidemment amené à postuler une "arabisation" de la Marche supérieure plus forte que celle que supposent la majorité des historiens.

Yassir Benhima revient sur l'idée que j'aurai "proposé une nouvelle grille de lecture de l'histoire sociale et politique" d'al-Andalus en introduisant dans l'historiographie "le modèle abstrait, construit à partir de données ethnologiques recueillies auprès des populations arabo-berbères subactuelles" d'une structuration sociale "orientale", bien différenciée de celle, "occidentale", familière aux historiens de l'Europe médiévale. Il remarque avec raison que c'est presque exclusivement sur les structures de parenté, caractérisées du côté "oriental" —c'est à dire arabo-berbère— par la patrilinéarité et l'endogamie, que s'appuie cette différenciation entre les deux types de sociétés que j'essaye d'établir dans mes *Structures*. Il s'étonne alors de l'absence, ou de la quasi absence, dans la bibliographie de cet ouvrage, des travaux de Gellner, et en particulier de son étude majeure qui, sous le titre de *Saints of the Atlas* fait de l'institution religieuse, du fait de la médiation et de la régulation des échanges de violence qu'elle exerce, la clef de voûte de l'organisation politico-sociale "segmentaire" marocaine.

A cette remarque, qui peut paraître tout à fait fondée avec le recul du temps, je ferai deux réponses, appuyées l'une et l'autre sur la chronologie. La première sur les dates de préparation et de publication de l'ouvrage, qui est issu d'une thèse sur les *Tribus arabes et berbères dans l'Espagne musulmane* commencée en 1966 avec Roger Arnaldez et soutenue en 1972 avec Nikita Elisseeff qui en avait repris la direction après le départ de Lyon de Roger Arnaldez . La publication de la version espagnole —grâce à Miquel Barceló— avait été engagée chez l'éditeur Barral dès 1973, et elle reproduit directement le texte initial de la thèse. On pourra noter que dans la

bibliographie ne figure aucun travail de Gellner, dont les *Saints of the Atlas* est de 1969. Très vraisemblablement, je n'avais pas encore, durant la rédaction de cette thèse, vraiment connaissance des travaux de Gellner, que je ne connaissais sans doute que superficiellement à partir de compte-rendus comme ceux de Jeanne Favret publiés dans la revue *L'homme* (voir la note 12, p. 60 d'*Al-Andalus*), et dont je n'ai introduit ensuite dans mes *Structures* publiées plus tardivement qu'une référence à un article intitulé "Système tribal et changement social en Afrique du Nord" publié dans les *Annales marocaines de sociologie* la même année 1969 que ses *Saints of the Atlas*, mais en français.

Ma seconde observation se situera dans la ligne d'une remarque faite par Yassir Benhima. Si je présente comme il le pense "une version édulcorée de la segmentarité", sans référence aux faits religieux qui paraissent à Gellner un élément constitutif primordial de la segmentarité marocaine, ce n'est donc pas du fait d'une "purge" plus ou moins volontaire opérée dans l'oeuvre gellnérienne à cause "des problèmes qu'aurait posés l'application *stricto sensu* des termes de son modèle sur les réalités historiques andalusiennes", et encore moins en raison de "l'importance des méprises, des amalgames ou de la méconnaissance de l'œuvre de l'anthropologue et philosophe anglais" surtout connue à travers l'œuvre de ses détracteurs, puisque ces interprétations de Gellner correspondent à un développement de la littérature anthropologique dans l'ensemble postérieur à la parution des mes deux ouvrages. Mais il faut voir aussi que le travail de Gellner correspond à une application de la théorie structuraliste à la société marocaine telle qu'elle s'est définie à partir de la fin du Moyen Age, avec un très important développement du phénomène maraboutique, qui n'existait pas, ou de façon seulement embryonnaire, à l'époque antérieure. De ce fait, il ne me semblerait pas pertinent de plaquer le modèle gellnérien sur la réalité historique, ou ce que nous pouvons en percevoir, de l'Andalus du Moyen Age central, les Xe-XIIIe siècles. Une telle tentative serait vouée a priori à l'échec compte tenu de la spécificité du cas marocain aux époques moderne et contemporaine.

La tentative que j'ai faite dans le domaine de l'histoire, et les idées que Gellner a présentées dans le champ anthropologique auxquelles elles s'appliquaient plutôt initialement, datent à peu près de la même époque et sont issues pour une part du courant structuraliste apparu en Angleterre

avec Evans Pritchard (*The Nuer*, 1940) et Radcliffe Brown (*African Political Systems*, 1940; *African systems of kinship and marriage*, 1950), et illustré en France au lendemain de la guerre par Lévi-Strauss (*Structures élémentaires de la parenté*, 1949). En ce qui me concerne, j'ai été très influencé aussi par des travaux français plus anciens, devenus classiques (comme ceux de Montagne), et quelquefois considérés comme dépassés (comme ceux de Gautier) sur l'histoire et l'ethnologie du Maghreb, et peut-être encore davantage par ceux, plus circonstanciels peut-être, qu'avaient écrit sur l'Algérie des années 50-60 des anthropologues français comme Pierre Bourdieu (*Sociologie de l'Algérie*, 1958) et Germaine Tillion (*Le harem et les cousins*, 1966).

Entre la première (*Al-Andalus*) et la seconde (*Structures*) rédaction de mon livre, j'ai certainement été amené à tenter de mieux cerner certaines notions et à préciser certains points, en particulier relatifs à des notions tirées des théories anthropologiques. Cherchant à réfléchir sur les remarques de Yassir Benhima, je me rends compte par exemple que j'ai, dans le second ouvrage (p. 25), repris de Jeanne Favret analysant Gellner une définition du système segmentaire que je n'avais pas, me semble-t-il et sous réserve d'une relecture complète à laquelle je ne me suis évidemment pas livré, incluse dans le premier (pp. 57-61). Je cite aux mêmes pages (24-25 des *Structures*) des travaux de Lévi-Strauss que je n'utilisais pas dans *Al-Andalus* (on vérifiera facilement que la bibliographie de cet auteur se réduit aux seules *Structures élémentaires* dans le premier ouvrage, alors qu'elle comprend un plus grand nombre de titres dans le second). C'est il me semble dans un livre quelque peu iconoclaste de Jean Chesnaux intitulé *Du passé faisons table rase*, que j'ai lu il y a longtemps et que je n'ai pas sous la main pour le vérifier, que l'on trouve un passage amusant sur le peu d'utilité des notes qui permettent avant tout aux universitaires de se citer complaisamment eux mêmes. Je ne voudrais pas tomber dans ce travers, mais seulement rappeler que l'on ne devrait pas considérer un livre comme le résultat achevé d'un travail et d'une pensée "close", mais plutôt comme un état de la question, auquel un auteur est parvenu à un moment donné d'une démarche, qui s'enrichit aussi longtemps qu'elle progresse des travaux d'autres chercheurs, dans la mesure où ceux-ci viennent s'intégrer au stock de connaissances et d'instruments de compréhension que chacun d'entre nous possède au moment où il écrit, stock qui comporte à ce moment même d'inévitables

lacunes dues au retard de la diffusion des livres et des idées aussi bien qu'aux insuffisances de l'information de chacun.

J'ai introduit mes *Structures*, de façon peut-être un peu provocatrice, par une citation d'Emile-Félix Gautier, un auteur souvent discrédité comme "colonialiste", ce qu'il était certainement. Cela ne l'a pas empêché d'écrire sur l'histoire du Maghreb des pages remarquables d'intelligence et de capacité de synthèse. Elles méritaient sans doute d'être critiquées et révisées, mais il disait lui-même qu'il ne présentait que des hypothèses, aventurées peut-être à l'excès, mais "permettant le classement des documents et des faits, débrouillant le fouillis". Il ne me semble pas qu'il faille regretter que la grande et probablement trop systématique interprétation "tribaliste" de l'histoire du Maghreb que présentait Gautier ait été émise, dans le contexte politique et intellectuel qui était celui de son temps. On peut regretter en revanche qu'en dehors de critiques présentées assez vite par William Marçais, il ait fallu attendre si longtemps pour assister aux remises en cause fondamentales, et probablement —Yassir Benhima le note avec justesse— parfois excessives du fait même de leur caractère tardif et du contexte dans lequel elles se situaient à leur tour, de l'historiographie "anticolonialiste". Sur le problème crucial de la tribu, il souligne l'intérêt des interrogations de Jacques Berque ("Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine", qui date de 1953) et après lui Laroui (dans son maintenant classique *L'histoire du Maghreb* de 1970). Je suis d'accord avec son idée que "la redéfinition des 'tribus' de l'histoire marocaine constitue un enjeu majeur des études sur les structures communautaires" qui font l'objet de sa réflexion, mais je ne suis pas sûr —et je ne crois pas qu'il le pense non plus— que la "déconstruction" des thèses de l'époque coloniale opérée par Berque et par Laroui ait clos le débat historiographique.

On notera qu'à très peu de distance de la publication du livre de Laroui, en 1971, paraît à Cambridge l'ouvrage de Shaban intitulé *Islamic History, a new Interpretation* qui met aussi clairement en cause l'interprétation tribale des luttes de factions qui déchirent le califat omeyyade de Damas dans la phase terminale de son histoire, avec l'argument que celle-ci "sous-estime fâcheusement la capacité des arabes à appréhender des enjeux d'une autre dimension que celle des rivalités et jalousies intertribales", vision sous-tendue par la même idéologie "anticolonialiste" que la méfiance de Laroui à l'égard des thèses tribalistes des historiens de la période coloniale. La

question a été reprise récemment par Patricia Crone qui, en s'appuyant sur la notion de "factions" largement liées en définitive aux liens généalogiques même si elles ne s'y réduisent pas, réhabilite jusqu'à un certain point les thèses traditionnelles. Ce problème mériterait certainement d'être réétudié dans son ensemble pour le Maghreb, dans ses dimensions à la fois anthropologiques et historiques (y compris l'énorme problème hilalien auquel on n'a guère touché depuis trente ans!). Une tentative de réflexion d'ensemble parue assez récemment au Maghreb ne semble pas avoir convaincu les historiens (Laroussi Amri, *Pour une sociologie des ruptures : la tribu au Maghreb médiéval*, Université de Tunis I, 1997). On dispose essentiellement pour l'instant d'études régionales et partielles, parfois très contradictoires. Ainsi a-t-on publié à Grenade en 1999 un ouvrage sur *La sociedad bereber del Rif marroquí: sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*, où s'affrontent avec vigueur les thèses lignagères de la segmentarité défendues par David Montgomery Hart et de vigoureuses critiques de ces dernières par Henry Mudson.

En deçà des structures tribales, et quelle que soit la nature exacte de ces dernières, on trouve en effet les groupes communautaires effectifs "de base", qui forment le cadre de la vie des populations rurales dans les diverses régions du Maghreb traditionnel. Pas plus qu'en al-Andalus, et en dépit d'une prégnance bien plus grande des structures tribales, ces communautés ne peuvent sans doute guère s'étudier sans tenir compte de leur rapport avec les autres agents du système socio-politique. Yassir Benhima plaide avec raison pour un effort tendant à appréhender le "fait communautaire total", intégrant aussi bien "les manifestations du politique dans les structures communautaires" —le rapport à l'Etat ou au pouvoir— que la présence du religieux —particulièrement fort au Maroc— et enfin "les différents aspects de la culture matérielle liés à cette forme d'organisation sociale". Je serais évidemment heureux si, comme il le pense, les travaux historiques et historico-politiques menés dans les années 70-80, pour une bonne part en collaboration avec André Bazzana, sur le *Sharq al-Andalus* pouvaient servir de point d'appui ou de départ à des recherches sur le Maghreb occidental.

Abandonnant en quelque sorte les communautés rurales, Josep Torró se situe non plus du point de vue des administrés et contribuables, mais de celui de l'Etat tributaire évoqué par Carmen Trillo. Il rappelle le caractère d'"extériorité" par rapport au corps social que présente structurellement le

pouvoir, qui n'est, pour ainsi dire pas vraiment en continuité avec ce dernier ni articulé avec lui. Il souligne l'originalité de la thèse que j'ai défendue d'une fiscalité andalousienne dans l'ensemble conforme aux normes islamiques, en particulier à l'époque des taifas, idée qui contraste avec celle bien plus habituelle d'une accumulation d'impôts abusifs et illégaux. Je reconnais volontiers qu'il s'agit là, peut-être plutôt que d'une thèse, d'une hypothèse a priori surprenante, qu'il est pratiquement impossible de vérifier documentairement compte tenu de la pauvreté des informations qu'apportent les sources sur ce sujet, et qui contredit jusqu'à un certain point ce que disent les textes des auteurs arabes eux-mêmes, qui stigmatisent les abus fiscaux dont se rendaient coupables les souverains des taifas. Ce n'est donc pas une position très facile à défendre.

En l'absence de documents décisifs émanés de la société musulmane elle-même, on peut cependant apporter, en faveur de l'idée d'un système fiscal resté plus ou moins fidèle aux règles du droit, le témoignage des documents connus de capitulation contemporains de la Reconquête qui ont déjà été évoqués précédemment. On en possède une quinzaine que j'ai regroupés pour en montrer le parallélisme dans une communication présentée au récent colloque de Barcelone sur *El feudalisme comptat i debatut: formació i expansió del feudalisme català* (7-8 février 2002): comme à Valence à l'époque du Cid, à Naval en Aragon en 1095, à Saragosse, Tudela et Tortosa entre 1118 et 1148, à Ascó vers 1155, dans les localités valenciennes de 1234 à 1250, et enfin à Morón en Andalousie en 1255, les chartes de capitulation des musulmans ne mentionnent jamais comme impôt dû au roi que la dîme ou une quantité très proche de celle-ci (1/9^e des récoltes à Naval par exemple). Cette omniprésence de la dîme comme base d'accord entre les communautés urbaines et les autorités chrétiennes me paraît un argument assez fort pour penser que de la fin des taifas à la période postérieure aux Almohades, la fiscalité ne s'était pas fondamentalement écartée de l'idéal musulman.

Dans ce contexte, je soulignerai l'importance particulière, en dépit de sa brièveté, de la charte accordée par le roi Pierre Ier d'Aragon aux musulmans de Naval l'époque de la prise de Huesca (Brian Catlos, qui y fait allusion, conserve pour ce document la date de 1099, qui lui était donnée par Ubierto lors de sa publication dans sa *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, alors que Carlos Laliena a proposé de le dater plutôt de 1095).

Quoi qu'il en soit de sa date exacte, il s'agit du premier texte connu de ce type, et l'on y enregistre déjà une constante des chartes ou traités ultérieurs ayant le même objet, le maintien d'une communauté locale musulmane sur un territoire désormais soumis à l'autorité du souverain chrétien: les obligations fiscales des musulmans à l'égard du roi sont clairement indiquées, et elles frappent par leur relative modération. A Naval, en effet, les habitants sont exemptés de tout tribut exceptionnel (*parias*) et de toute corvée (*azofras*), et ne sont taxés comme on l'a vu que du neuvième de leurs récoltes et de leur bétail. On est très près de la dîme que la majorité des documents valenciens établissent comme la base de la fiscalité, dans la claire continuité des principes (sinon, sans doute, de la pratique constante) de la fiscalité coranique, dont il est dès lors difficile de penser que l'on se soit excessivement éloigné antérieurement à la Reconquête, y compris, comme c'est le cas à Naval, à la fin du régime des taifas.

Josep Torró m'accorde que l'un des problèmes fondamentaux que pose l'histoire d'al-Andalus est celui de la difficulté qu'eurent ses pouvoirs et ses habitants à répondre efficacement à la menace chrétienne. L'organisation socio-politique, l'inexistence d'une caste militaire comparable à la chevalerie chrétienne, les difficultés financières structurelles des Etats, se combinèrent sans doute pour provoquer le recul inéluctable des frontières d'al-Andalus. Un point sur lequel il me paraît intéressant d'attirer l'attention, en comparaison avec les transformations importantes du système politique et social qui se produisent en Orient et qui mettent les Etats musulmans en mesure de l'emporter finalement sur les croisés, est l'allure très traditionnelle des Etats proprement andalousiens, la plupart du temps de modeste étendue, qui voient le jour lors des crises post-almoravide et post-almohade.

Dans la plupart de ces Etats, la revendication de légitimité du pouvoir s'exprime presque toujours (l'Etat *mardanishî* de Murcie constitue une exception notable) par des *laqab/s*, c'est à dire des surnoms de règne à caractère honorifique. Ainsi le souverain hudide de Murcie qui s'empare du pouvoir à la chute des Almohades en 1228 et le conserve jusqu'à son assassinat dix ans plus tard, prend-il le titre de: *al-Mutawakkil 'alâ Allâh*. Ses successeurs, qui ont moins de prétentions, se contentent de titres de niveau inférieur en *Dawla*: l'un des derniers émirs de Murcie, qui détient le pouvoir de 1241 à 1259, époque durant laquelle la ville se voit imposer le protectorat castillan, s'intitule *Bahâ' al-Dawla*. En plein XIIIe siècle, ces *laqab/s* se situent dans la fidélité à une tradition andalousienne remontant au califat omeyyade et aux taifas, tradition

qu'à la même époque l'Orient —où ces titres étaient aussi répandus qu'en al-Andalus au XI^e siècle— a largement abandonnée dans le cours du XII^e à l'époque de la diffusion des *médersas* et de l'affirmation de la contre-croisade. S'y substituent alors des *laqab/s* en *Dîn* (du type *Nûr al-Dîn* ou *Salâh al-Dîn*), qui font référence non plus à l'ordre politique mais à la restauration de l'orthodoxie religieuse, et probablement aussi à la promotion du *djihâd*, dont le Proche-Orient est alors le théâtre.

La différence sur ce point entre l'Orient et l'Occident musulmans ne doit pas conduire, me semble-t-il, à revenir à l'idée d'une "occidentalité" de la civilisation andalouse. Elle n'est "occidentale" que géographiquement, dans le cadre d'un *Dâr al-Islâm* arabe dont elle constitue la province située à l'extrémité géographique du *Maghrib*. Les formes d'organisation sociale et politique y sont sans doute spécifiques, comme elles le sont en Egypte ou au Maghreb où elles présentent aussi des traits particuliers, dont certains relèvent d'une tradition locale antéislamique, d'autres de la diffusion de faits politiques, économiques et sociaux, de coutumes et d'éléments culturels communs, à travers l'ensemble du vaste espace constitué par la conquête arabe des VII^e-VIII^e siècles, d'autres enfin d'une évolution de ces composantes propre à chacune des pays qui relèvent de cet ensemble. Le "tribalisme" arabo-berbère est l'un des constituants de la civilisation maghrébo-andalousienne, représenté évidemment dans des proportions très différentes de part et d'autre du détroit de Gibraltar. Le complexe *hisn-alquería*, tel que nous l'avons étudié dans la région valencienne, intègre de toute évidence des groupes d'habitants qui à un moment ou à un autre ont été organisés selon un modèle "clanique" ou "gentilice" qu'il est difficile de croire autochtone et qu'il faut donc supposer importé, ce qui ne veut pas dire que la totalité du modèle de peuplement le soit. Le système politique andalousien s'est défini selon des formes arabo-islamiques instaurées à l'époque omeyyade, qui connaissent leur épanouissement sous les taifas, et en dépit de la constitution des empires hispano-maghrébins, restent curieusement fidèles à cette tradition autochtone lorsque des pouvoirs locaux réapparaissent au déclin de ces derniers. C'est ce complexe *andalusí* qu'il faut essayer de comprendre, à la fois dans son ensemble et dans son détail, dans ses fondements et dans son évolution. Les contributions ici présentées y contribuent chacune à leur manière.