

PODER Y COMUNIDADES CAMPESINAS
EN EL ISLAM OCCIDENTAL
(SIGLOS XII-XV)

PODER Y COMUNIDADES CAMPESINAS
EN EL ISLAM OCCIDENTAL
(SIGLOS XII-XV)

Alberto García Porras
Adela Fábregas García
(eds.)

Granada
2020

COLECCIÓN HISTORIA

Director: Rafael G. Peinado Santaella (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada).

Consejo Asesor: Inmaculada Arias de Saavedra Alías (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Granada); Antonio Caballos Rufino (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla); John H. Elliott (Regius Professor de Historia Moderna de la Universidad de Oxford); José Fernández Ubiña (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada); Miguel Gómez Oliver (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada); Antonio Malpica Cuello (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada); Miguel Molina Martínez (catedrático de Historia de América de la Universidad de Granada); Philippe Sénac (Professeur Émerite de Historia Medieval de la Universidad de la Sorbona); Juan Sisinio Pérez Garzón (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Castilla-La Mancha); Ofelia Rey Castela (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela); María Isabel del Val Valdivieso (catedrática de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid).

Este libro ha sido financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad al Proyecto: *Poder y comunidades rurales en el reino Nazarí (ss. XIII-XV)* - HAR2015-66550-P



© LOS AUTORES

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

Campus Universitario de Cartuja
Colegio Máximo, s.n., 18071, Granada
Tsl.: 958 24 39 30 - 958 24 62 20

www: editorial.ugr.es

ISBN: 978-84-338-6774-2

Depósito legal: Gr./1596-2020

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Preimpresión: TADIGRA, S.L. Granada

Portada: Fotografía "Redes" - Autora: Rosa Barenys

Contraportada: Fotografía "Retratode Amina Bargach". Autora: Annafs Azzakia Ibn Sbih

Diseño de cubierta: José María Medina Alvea. Granada

Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

ÍNDICE

Introducción	
<i>Alberto García Porras, Adela Fábregas García</i>	9
Communautés rurales et pouvoir en al-Andalus, entre les textes, l'archéologie et la numismatique	
<i>Pierre Guichard</i>	13
¿Existieron comunidades rurales autosuficientes en al-Andalus?	
<i>Eduardo Manzano Moreno</i>	53
Espacios de cultivo del estado en el medio campesino. Algunos casos de estudio (Baleares y Tortosa)	
<i>Helena Kirchner</i>	75
«Eso no se come»: alimentación, poder e islamización en al-Andalus (siglos VIII-X)	
<i>Marcos García García</i>	113
Torre y peón contra rey: poder, fortificaciones y legitimidad en el tablero taifa de santa María de Oriente	
<i>Julián Ortega Ortega</i>	141
¿En la mano de Dios? La cuestión del poder en una aglomeración de la frontera almorávide: puntualizaciones arqueológicas desde Albalat (Cáceres)	
<i>Sophie Gilotte</i>	171
Arqueología y cultura material de las comunidades rurales <i>vs</i> ciudades en el Shaq al-Andalus (siglos XII-XIII)	
<i>Rafael Azuar Ruiz</i>	199
Sobre el limitado papel del Estado en la construcción y la gestión de la Huerta de Valencia en época andalusí	
<i>Ferran Esquilache</i>	217

Las aljamas musulmanas del territorio valenciano en el siglo XIII: una reconsideración <i>Josep Torró</i>	247
La stratégie du pouvoir et les communautés rurales en Ifrîqiya à l'époque hafside <i>Mohamed Hassen</i>	301
Aristócratas y campesinos en el reino nazarí: propiedad y formas de explotación de la tierra <i>Rafael G. Peinado Santaella</i>	323
Gestión de los recursos agrícolas y transformación del poblamiento en el medio rural en época nazarí. La Torre de Agicampe (Loja, Granada) <i>Alberto García Porras, Aleksander Pluskowski, Rowena Banerjea</i>	379
Las torres de alquería nazaríes conservadas en el territorio de Marbella <i>Luis José García-Pulido, Jonathan Ruiz-Jaramillo</i>	411
En los márgenes de la ciudad nazarí: paisaje y poder en el Pago de Aynadamar <i>Guillermo García-Contreras Ruiz</i>	449
Familias, agentes locales y control político en Baza en el siglo XV <i>Antonio Peláez Rovira</i>	493
Prosopografía y poder local en el Reino de Granada. Una propuesta a partir de los protocolos notariales castellanos (c. 1490-1520) <i>Raúl González Arévalo</i>	515

INTRODUCCIÓN

EL VOLUMEN QUE PRESENTAMOS constituye uno de los resultados más relevantes de las actividades vinculadas al proyecto de investigación I+D "Poder y comunidades rurales en el reino nazarí, ss. XIII-XV" (HAR 2015-66550-P), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades entre los años 2016 y 2019 dentro del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

Nuestra intención ha sido explorar y ofrecer, en la medida de lo posible, nuevas vías de análisis que permitan reflexionar acerca del impacto que las diferentes formas de poder, político o económico, pudieron tener en el mundo rural andalusí, intentando percibir el dinamismo de este proceso y su reformulación a lo largo del periodo andalusí. Creemos que es necesario seguir calibrando la progresiva capacidad que podrían adquirir estas formas de poder para penetrar en las estructuras de organización y gestión interna del mundo campesino. Y al mismo tiempo seguir con atención las vías de resistencia, la capacidad que estas comunidades campesinas mantendrían para inhibirse de esta captación por parte de fuerzas ajenas, basándose para ello en la fortaleza de sus antiguas formas de gestión comunitaria.

Es, sigue siendo, un tema extraordinariamente complejo, a pesar de su amplio recorrido en la historiografía de al Andalus. Por eso creímos oportuno partir de unos planteamientos teóricos ya sólidamente asentados, tanto en la caracterización de las comunidades campesinas andalusíes y la determinación de las líneas de evolución de la organización interna de las mismas, cuestión tratada perfectamente en la aportación inicial de Pierre Guichard, como respecto a la definición de las formas de ejercicio del poder político en el medio rural, muy bien establecidas en la contribución de Eduardo Manzano. Ambos trabajos sitúan la discusión en los términos adecuados para dar continuidad a una reflexión compleja, que entendemos que aún tiene progresos fundamentales que realizar, no solo en el contexto específico de esta cuestión, sino en términos mucho más amplios relativos a la evolución de la sociedad andalusí en particular y, quizás, de otras sociedades islámicas occidentales. Y es que, posiblemente ese proceso de captación del medio rural por fuerzas ajenas al mismo se pueda detectar de diferentes maneras y con distintos ritmos conforme avanza la historia de estos espacios.

La atención a estas cuestiones por parte de los investigadores no se ha detenido, dando lugar a nuevos espacios de reflexión. Nos encontramos, de hecho, ahora, ante una buena cantidad de estrategias de aproximación

a la cuestión aplicadas en distintas zonas de al Andalus y el Magreb, teóricamente bien definida hace años, si bien aún no resuelta y con un potencial explicativo inestimable de cuestiones que van más allá de la mera identificación de formas de coerción y resistencia.

En ese sentido, trabajos como el ofrecido por Helena Kirchner, que se presenta como la principal representante del gran avance que supuso en su momento el análisis de los espacios agrícolas como vía de reconocimientos de formas de funcionamiento y autonomía de las comunidades rurales, resulta, sin embargo, más que notable también a la hora de introducir nuevos elementos de análisis. Su intención de identificar la presencia de espacios productivos ajenos a la lógica campesina, con mayor o menor capacidad de perversión de la misma, es una vía de trabajo apenas explorada hasta el momento, seguida también por Ferran Esquilache en su ejercicio de reconstrucción de espacios irrigados en áreas periurbanas y de determinación del grado de intervención del estado en los mismos, en este caso de la ciudad de Valencia, o por Guillermo Garcia-Contreras en espacios periurbanos de la ciudad de Granada. Estas nuevas estrategias de análisis, junto a otras como la identificación de posibles procesos de intensificación agrícola detectados por Alberto García Porras, Alex Pluskowski y Rowena Banerjea, pueden dar en el futuro extraordinarios frutos a la hora de evaluar términos concretos de las dinámicas evolutivas de la sociedad andalusí. Otra vía de análisis bien definida y tratada en diversos espacios y momentos tiene que ver con el reconocimiento de las formas de estructuración de sistemas de gestión comunitaria en el medio rural, a las que se acerca Josep Torró a través del ejemplo de las aljamas valencianas del siglo XIII, Antonio Peláez en la tierra de Baza del siglo XV y Mohamed Hassen en la Ifriqiya hafsí. Resulta interesante observar el funcionamiento de estas comunidades rurales en términos evolutivos.

La aportación del análisis arqueológico, como en algún momento anuncia el profesor Manzano, se sigue proponiendo como un elemento crucial a la hora de explorar nuevos enfoques a la discusión clásica, tal y como muestra el trabajo de Marcos García sobre la captación cultural por parte de nuevos sistemas políticos a partir del análisis de los indicios arqueofaunístico; la interesante propuesta de identificación de elementos materiales vinculados al poder o a las comunidades rurales, como hace Julián Ortega; la percepción de formas de captación de los espacios rurales a través de la capacidad de las ciudades, espacios de organización del poder político, de establecer vínculos de dependencia económica advertidos, como lo hace Rafael Azuar, mediante las pautas de distribución de producción cerámica de origen urbana en el medio rural; o, siguiendo en cierto sentido esa misma línea, la apreciación de grados de autonomía de asentamientos fronterizos como Abalat, a partir, como hace Sophie

Gilotte, de la presencia de industrias artesanales propias. Todas ellas resultan propuestas extraordinariamente interesantes.

Nuestro proyecto se centraba en entender fundamentalmente en qué punto puede encontrarse todo este proceso a finales de la historia de Al-Andalus, en época nazarí (siglos XIII al XV), momento en el que parecen detectarse ciertos rasgos de aceleración. A conocer un poco mejor esta evolución y proponer vías de trabajo futuro se dedican las reflexiones de la última parte del libro. Se trata de un bloque magnífico. Es abierto de manera apabullante con el trabajo firmado por el profesor Rafael Peinado, que muestra desde el análisis de la documentación escrita, los distintos tipos de propiedad campesina y aristocrática y el avance de rasgos de jerarquización y disolución de los antiguos sistemas comunitarios, que aún, en todo caso, conservan elementos residuales. Se perciben con claridad rasgos diferenciadores respecto a la realidad anterior. Y es que la documentación escrita muestra el avance de la sociedad rural nazarí hacia nuevas formas de interacción con un poder político que por momentos puede parecer debilitado, tal y como lo describe Antonio Peláez en su revisión de los manuscritos de Cúllar, pero donde la tonicidad de las formas comunitarias ha experimentado también modificaciones sustanciales, como parece apuntar Raúl González en su ejercicio de reconstrucción prosopográfica de la nómina de alguaciles nazaríes del último periodo a partir de la documentación notarial castellana y explica con más detalle Antonio Peláez al hablar de comunidades disgregadas. También para el análisis de la realidad nazarí se plantean nuevas estrategias de abordar la cuestión que creemos con un futuro brillante. Se ofrecen, por ejemplo, nuevas reflexiones sobre la implantación y control de ciertas actividades productivas en el espacio rural a través de estructuras como las conocidas torres de alquerías. Hasta hace poco estas estructuras no eran interpretadas en la clave en que las abordan Luis García-Pulido y Jonathan Ruiz-Jaramillo en su completísimo estudio general sobre las torres de alquería de la tierra de Marbella, o como lo hacen García, Pluskowski y Banerjea en el estudio de caso específico de Agicampe (Loja, Granada). Las enormes posibilidades que ofrecen estas nuevas vías de aproximación se muestran, por último, en el ensayo de García-Contreras acerca de la capacidad de modificación de áreas periurbanas y rurales adyacentes a la ciudad como espacio de poder con notables capacidades de transformación.

Es, pues, un tema abierto a futuros desarrollos, lleno de posibilidades de análisis conceptual y metodológico que no puede ser considerado más que como parte del futuro de los estudios sobre al-Andalus y de su evolución como sociedad islámica.

*Alberto García Porras y Adela Fábregas García
Granada, diciembre de 2020*

COMMUNAUTES RURALES ET POUVOIR
EN AL-ANDALUS, ENTRE LES TEXTES, L'ARCHEOLOGIE
ET LA NUMISMATIQUE

PIERRE GUICHARD
CIHAM Universi dad Lyon II

JE CRAINS D'AVOIR, dans cette assemblée, surtout un privilège: celui de l'âge. Il ne me donne pas à lui seul d'avantage scientifique m'autorisant à ouvrir cette réunion. Je me sens même parfois un peu «dépassé» par les développements récents de l'archéologie portant sur les espaces ruraux d'al-Andalus, sur lesquels je n'ai guère travaillé depuis une quinzaine d'années, m'étant plutôt tourné vers le Maghreb¹. Peut-être ma bibliographie date-t-elle un peu. Ce qui peut justifier cette ouverture du colloque, outre l'amitié des organisateurs, c'est tout de même une certaine priorité chronologique dans la fréquentation du problème qui y est traité. Je crois être le premier en Espagne à avoir tenté, dans l'été 1969, avec un questionnement d'historien et sous la très opportune direction technique de Juan Zozaya nommé inspecteur de cette fouille, l'approche «archéologique» d'une communauté rurale d'époque musulmane, celle de l'*alquería* valencienne de Bufilla². Cela de façon sans doute très insuffisante et peut-être prématurée, mais qui a eu quelques suites sur lesquelles je reviendrai en conclusion. Je dois dire aussi en introduction que mes connaissances un peu précises et approfondies portent plutôt sur les régions de Valence et Murcie jusqu'au XIII^e siècle, et que je connais assez mal l'époque suivante, en particulier le domaine nasride, bien que ce soit plutôt ce qui intéresse dans le cadre présent³. J'ajoute que dans ce qui suit je n'ai pas la prétention d'étudier la totalité du système fiscal et politico-social musul-

1. J'ai pris conscience en préparant cette intervention, de la multiplicité et de la variété des travaux publiés depuis une vingtaine d'années. Je n'en étais averti que partiellement. Il me semble qu'un article de Joan Negre (2015), auteur d'une thèse sur les irrigations de la huerta de Tortosa soutenue avec Ramon Martí en 2013, donne dans sa partie introductive une assez bonne idée des orientations différentes de ces recherches.

2. Guichard, Bazzana et Dumas, 1976.

3. On peut renvoyer aux travaux de Carmen Trillo cités dans la bibliographie. Je n'entrerai pas non plus dans la question, qu'a étudiée Josep Torró, des continuités dans le même fonctionnement des alquerías valenciennes avant et après la conquête chrétienne (suggestives remarques à ce sujet dans Torró, 1993: 232-238).

man. Je ne traiterai ni des villes ni du secteur périurbain de la société et de l'économie, évidemment très important, pour me centrer sur ce qui me paraît être l'axe principal du sujet lui-même, la relation entre le pouvoir et les communautés rurales à proprement parler à l'époque musulmane⁴.

POUVOIR (ET ETAT) DANS L'ISLAM ET EN AL-ANDALUS

Il faut d'abord s'arrêter sur les deux termes apparaissant dans le titre: communauté rurale et pouvoir. En essayant de percevoir le mieux possible à quoi ils correspondent dans la civilisation *andalusí*. S'agissant du **pouvoir**, il me semble utile de le distinguer de l'Etat. Les institutions de ce que l'on peut appeler l'«Etat islamique» sont pour l'essentiel identiques d'un bout à l'autre du monde arabo-musulman, et constituées par les «magistratures» classiques destinées à assurer les besoins religieux et à faire respecter la loi musulmane. De ces magistratures, la principale est celle du *cadi*, duquel dépendent un certain nombre de charges secondaires. Se rattachent à cette fonction principale celles du conseil juridique et de la jurisprudence, ainsi que ce qui concerne le culte et la prédication. On peut citer aussi le *muhtasib*, souvent appelé *sāhib al-sūq* en al-Andalus, qui exerce la police du marché et s'occupe aussi en principe de l'édilité et des bonnes mœurs. Ce secteur est lié à une loi établie qu'aucune institution de type législatif n'est chargée de modifier ou de renouveler. La nomination de ces «magistrats» relève du souverain, mais c'est en principe la science de la loi et la compétence dans son application qui justifient

4. En laissant ainsi de côté ce qui concerne les alentours immédiats des villes, où ont sans doute eu lieu à divers moments des appropriations importantes de terres de la part des élites politiques et de l'aristocratie urbaine. Les inclure dans la réflexion dépasserait le cadre de cette contribution. Il est cependant évident que la question des *alquerías/quarà* périurbaines serait à prendre en considération si l'on élargissait la réflexion. Un travail tout à fait éclairant de ce point de vue est celui de José Manzano Martínez (1999) sur la *huerta* de Murcie. Il relève une grande parcellisation de la terre et fragmentation de la propriété, et une inégalité assez marquée (15% des propriétaires possèdent 50% de la terre; 50% se répartissent 15% de celle-ci, et 35% des possesseurs ont encore 35% de cette dernière). Mais cette inégalité résulte plus d'une appropriation par les 15% de «grands propriétaires» de parcelles de terre éparpillées que de domaines fonciers cohérents (*reales*), peu nombreux et minoritaires au total (6% des terres seulement). L'auteur pense que cette concentration au profit d'une minorité «no alcanzó una situación extrema que habría desembocado tanto en la ruina generalizada de los pequeños agricultores (con su consiguiente desarraigo y emigración a la ciudad como «proletarios»), los cuales son por contra muy numerosos, como en una enorme proliferación de reales, los cuales son muy escasos» (p. 75). Seraient aussi à prendre en compte les véritables domaines fonciers «aristocratiques» (voir par exemple Lagardère, 1999).

cette nomination. Cela introduit une certaine distance entre le *cadi* et le pouvoir proprement dit. Tout ce qui encadre cette fonction est entouré d'un grand respect. Aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, ses titulaires appartiennent souvent à des lignées localement influentes et bien implantées, et la durée des mandatures est en général importante. Dans la pratique le *cadi* est normalement en «prise directe» avec la société dont, en al-Andalus en tout cas, il apparaît comme le représentant en cas de crise. Ainsi voit-on des *cadis* exercer, en accord avec la population, la *riyāsa* (gouvernement) de leur ville lors de la crise du pouvoir almoravide.

Du «*sultān*» ou pouvoir temporel sans légitimité proprement religieuse dépend de façon plus immédiate et directe tout ce qui relève de la force publique, de la coercition, principalement l'armée et les charges du gouvernement et de l'administration locale. Dans l'Etat omeyyade de Cordoue, alors que les *cadis* et probablement les autres «fonctionnaires» juridico-religieux que l'on vient d'évoquer restent en général en place un temps relativement long, on assiste à un «turn over» constant et rapide des agents du pouvoir qui semblent ne dépendre que de la volonté du souverain. Cela apparaît par exemple dans les carrières des hauts responsables décrites par Mohamed Meouak dans *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques*⁵. On admettra cependant que l'on ne peut pas établir de distinction rigoureuse entre des fonctions qui relèveraient du domaine juridico-religieux et d'autres qui ne dépendraient que du pouvoir à strictement parler dans la mesure où les deux domaines ne sont pas théoriquement séparés. Ibn Khaldūn, qui dans sa *Muqaddima* s'efforce d'analyser les institutions, consacre par exemple deux passages à la fonction de *sāhib al shurta* ou responsable de la police. Celle-ci est traitée d'abord dans la liste des «fonctions religieuses du califat», au même titre que la direction de la prière, la charge de conseiller juridique (*mufti*), ou la fonction de *cadi*; puis elle réapparaît dans celle des «dignités et titres du pouvoir (sultanien ou temporel)», parallèlement au vizirat, à la *kitāba* ou secrétairerie, ou aux fonctions d'ordre militaire⁶. On sait bien par ailleurs que ce qui concerne la monnaie et la fiscalité relève à la fois du fonctionnement général de l'Etat, mais aussi, du moins en principe, de normes juridico-religieuses théoriquement bien connues, que le pouvoir devrait respecter s'il se veut véritablement conforme au droit islamique.

On peut rappeler que, s'agissant du monde musulman classique, on reconnaît souvent une certaine «extériorité» au pouvoir temporel (qu'il soit exercé par un *khalīfa* ou ensuite par un *sultān*) par rapport à la société civile.

5. Meouak, 1999.

6. Ibn Khaldūn, 1967: I, 441 et II, 515.

Cela est topographiquement bien visible dans le monde urbain andalusi, avec la claire et croissante «séparation» physique du lieu de résidence du pouvoir d'avec la ville «civile», ou «ville des musulmans». Cette dissociation croissante se manifeste assez visiblement dans l'histoire des capitales des grandes dynasties comme Kairouan ou Cordoue, avec la création à quelque distance de la ville ancienne (et «civile») des ensembles palatins réservés au pouvoir comme Sabra Mansûriya ou Madinat al-Zahrâ'. On la constate aussi dans une capitale quelque temps «califale» comme Málaga, ou, d'une façon plus évolutive mais tout aussi significative, dans une ville comme Séville. Là le *qasr* gouvernorale est d'abord dans la ville, assez peu fortifié et exposé aux révoltes des habitants. Au x^{ème} siècle, on édifie à la périphérie de la cité une enceinte de pierre omeyyade de 2 ha environ de superficie. Sous les taifas et sous les dynasties africaines, principalement sous les Almohades, cet espace de pouvoir connut des agrandissements importants jusqu'à devenir l'«alcazar» actuel, qui s'étend sur une superficie bien supérieure⁷. C'est bien sûr aussi le cas dans la Grenade nasride, où la ville palatine de l'Alhambra manifeste bien, du moins géographiquement et topographiquement, un certain «isolement» du pouvoir. Dans d'autres villes, comme à Valence, où ne s'est pas établi un pouvoir d'aussi grande dimension, le *qasr* gouvernemental s'est maintenu dans la ville. A Tudmir, on ne sait pas où se situait le représentant du pouvoir cordouan avant son installation à Murcie en 210/825. Aux XII-XIII^{ème} siècle, l'espace du pouvoir dans cette dernière capitale est, différemment de Valence, assez bien connu, à la périphérie de la ville⁸.

Je ne peux pas trop développer ici ce thème de l'«extériorité» du pouvoir par rapport à la société civile musulmane, avec laquelle il est moins fortement articulé que ne l'est le pouvoir en Occident, mais il me semble important. Je renverrai sur ce point à l'article, déjà un peu ancien mais très éclairant, d'Abdesslam Cheddadi sur «Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldûn», publié dans un numéro des *Annales* consacré à l'histoire et à l'anthropologie de l'Islam. Je ne prétends pas que cet article, basé sur la présentation forcément datée qu'Ibn Khaldûn fait du pouvoir dans l'Islam, constitue une interprétation définitive de celui-ci dans toutes les situations historiques possibles, mais il me semble fournir un «modèle» qui nous permet, dans bien des cas, de comprendre celles-ci, y compris dans des cas «limite» (comme les taifas *saqâliba* de l'Andalus oriental au XI^{ème} siècle ou le régime mamlouk de l'Égypte du bas Moyen Âge). Cheddadi présente ainsi le pouvoir dans l'image qu'en donne Ibn

7. Guichard, 1998: 50.

8. Guichard, 2008.

Khaldūn comme «placé au dessus de la société, sans liens structurels avec elle... (et), du fait qu'il ne repose sur aucune base dans la société, qu'il ne reflète point d'intérêts structurés, qu'il n'est point le prolongement et comme le bras agissant de groupes sociaux déterminés, le *mulk* est nécessairement précaire»⁹. Le même auteur reconnaît que cette image du pouvoir s'applique en premier lieu au Maghreb caractérisé par la grande force des organismes tribaux, mais il poursuit que «dans son esprit général il semble pouvoir s'appliquer au phénomène de l'Islam pris globalement».

A mon avis, il a raison¹⁰. S'agissant de l'Andalus, où les vestiges des anciennes structures tribales ne se sont pourtant pas maintenus, ou seulement de façon marginale, son schéma facilite l'interprétation de la majorité des situations historiques, à commencer peut-être même par la pourtant longue et stable période omeyyade, durant laquelle le pouvoir s'exerce, sur une société d'abord fortement «segmentée», au profit d'un groupe dynastique venu de l'extérieur de la Péninsule, porté par une clientèle déterminée, celle des *mawālī* des Omeyyades, qui profite d'un conflit entre Arabes du Nord et Arabes du Sud pour faire accéder la nouvelle dynastie au pouvoir. Dans mon essai de vision d'ensemble de l'histoire d'al-Andalus éditée en 2002 par le *Legado andalusí* de Grenade, j'avais insisté sur l'importance de ce «noyau dur» du régime omeyyade, dont l'essentiel est constitué par un certain nombre de puissantes familles de clients d'origine orientale. Je reliais aussi les circonstances de l'accession au pouvoir de 'Abd al Rahmān 1^{er} à la situation de «factionnalisme» à base tribale analysée pour l'Orient par Patricia Crone¹¹. Je n'ai donc aucune réserve à approuver d'une part la place faite par Eduardo Manzano dans ses *Conquistadores, emires y califas* de 2006 à cette interprétation «factionnaliste» des conflits entre Yéménites et Qaysites en Orient et en al-Andalus à la fin du califat de Damas d'une part, et d'autre part au rôle capital de la clientèle omeyyade pour promouvoir, puis préserver, le pouvoir de la dynastie cordouane. Il est évidemment, suite aux mêmes analyses de Patricia Crone parues dans son article de 1994, plus logique d'inscrire cette accession au pouvoir de l'ample groupement omeyyade en al-Andalus sous le signe du «factionnalisme» (souvent à base tribale) que du seul «tribalisme» que j'avais plutôt invoqué dans mon livre de 1976.

9. Cheddadi, 1980: 547-548.

10. Comparant les empires abbasside et carolingien, Michael Cook (2018: 193) écrit: «The Carolingian empire was marked by a much more balanced and symbiotic relationship between ruler and aristocracy than the Abbasid empire», dans la mesure où le pouvoir doit s'articuler bien davantage avec de «long-standing local elites». Sur cette question, voir les réflexions de Josep Torró (2001-2002).

11. Guichard, 2002: 43-52; Crone, 1994.

Quoi qu'il en soit de cette dénomination, Eduardo Manzano¹² analyse très longuement les catégories qui constituent le cercle du pouvoir, en montrant bien la permanence de cet entourage de puissantes familles de clients étroitement liées aux dirigeants omeyyades. Elles constituent, dit-il, «un complexe réseau de pouvoir», formant «un groupe compact» regroupé autour des souverains, de leur famille et des membres de la tribu Qurayshite. Autour de la dynastie proprement dite, la *dawla* omeyyade agrège ainsi les grandes lignées de *mawālī* fournissant jusqu'au califat l'essentiel des titulaires des hautes charges de l'administration et du gouvernement¹³. A leur tour, quelques lignées d'origine berbère viennent s'associer à cette «aristocratie d'Etat», l'ensemble constituant un groupe de pouvoir très cohérent et très puissant¹⁴. J'ai déjà rappelé qu'une description assez complète en avait été donnée par Mohamed Meouak dans son *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques*¹⁵. Ce «noyau dur» des *mawālī* qui est la base essentielle du pouvoir politique est pour l'essentiel d'origine orientale¹⁶. On ne saurait mieux illustrer la conception «khalidounienne» de la *dawla* liée par la *'asabiyya* ou esprit de corps, et superposée à la société plutôt que véritablement articulée avec elle, telle qu'elle est dégagée par Cheddadi. Al-Mansūr tente d'établir son propre pouvoir en marge de ce système, en s'appuyant sur de nouvelles élites administratives et militaires *saqāliba* et berbères encore plus clairement

12. Manzano, 2006: 146-238.

13. Manzano, 2006: 237-238.

14. Sous réserve d'un examen plus approfondi de la question, il me semble que ce groupe, en dehors de la peu consistante dynastie taifa des Banū Djahwar de Cordoue, disparaît rapidement de notre champ de vision (c'est-à-dire des sources) après la chute des Omeyyades. Si cela est exact, c'est un fait qui mérite réflexion. Je me demande si ce n'est pas une même «disparition» qui affecte la première vague des Arabes implantés en Espagne après la conquête, lorsque les Syriens venus en 742 s'emparent du pouvoir, accaparé une quinzaine d'années plus tard par un «sous-groupe» particulier de ces Orientaux, celui qui porte au pouvoir la *dawla* omeyyade et l'y maintient. En dehors du nom des premiers gouverneurs d'al-Andalus, on sait en effet très peu de choses de cette première implantation arabe, qui est pourtant celle, sans doute la plus nombreuse, qui est présente à la fameuse «bataille de Poitiers»!

15. Mohamed Meouak, 1999.

16. Manzano, 2006: 538, note 82; Il subsiste quelques incertitudes, comme celle qui concerne les Banū Hudayr. M. Meouak (1999: 117 et 228), les inscrit parmi les familles aristocratiques d'origine «arabo-orientale». Mais dans la partie II/1 du *Muqtabis*, publiée postérieurement à la rédaction de cette partie de sa thèse, il est dit, comme le souligne Eduardo Manzano, p. 226 de ses mêmes *Conquistadores*, que leur plus lointain ancêtre faisait partie d'un groupe d'esclaves capturés à Narbonne, sous Hisham I et utilisés ensuite comme soldats. Cela pose un problème de chronologie: Hisham I règne de 788 à 796, alors que ce premier membre connu de la lignée des Banū Hudayr aurait été gouverneur de Mérida dès 789.

extérieures à la société civile *andalusí* que ne l'était la *dawla* omeyyade. Ces mêmes nouvelles élites s'emparent du pouvoir dans plusieurs taifas lors de la crise du califat. Puis sous les Almoravides et les Almohades le pouvoir est exercé par des dynasties maghrébines «étrangères» aussi à la réalité sociale (mais pas religieuse) péninsulaire¹⁷. A la fin de la période, les Nasrides réussissent à établir une dynastie stable qui est (comme l'avaient été les taifas «andalouses») davantage en prise avec la société dans son ensemble. On assiste donc à des variations dans la proximité avec le modèle «khaldounien», mais la tendance à se conformer à celui-ci est constante et se réalise à de nombreuses reprises.

LES COMMUNAUTÉS RURALES

Sur les communautés rurales, il faut bien reconnaître que les sources «classiques», utilisées jusque dans les années 70-80 du siècle dernier, ne nous fournissent presque rien d'utilisable. En travaillant sur la région valencienne, je disposais cependant, pour l'époque que j'étudiais (XI^e/XIII^e siècles), des données très suggestives que nous apporte le texte du *Llibre dels Feyts*, la chronique autobiographique du roi Jacques I^{er} d'Aragon lorsqu'il raconte ses campagnes au nord de Valence et de Sagonte, et ses négociations avec les *aljamas* ou communautés de l'extrême nord de l'actuelle province de Valence (Almenara) et de l'extrême sud de celle de Castellón de la Plana (Nules, Uxó et Castro) pour la reddition de leurs châteaux. Il évoque ces contacts de façon très vivante, détaillée et concrète. On y voit des communautés négociant avec le roi et livrant les châteaux existant sur leur territoire, sans la médiation d'aucune autre catégorie «aristocratique» que les «vells» qui dirigent ces *aljamas*. Il me semble qu'aucune source ne «fait vivre» plus concrètement les communautés rurales que celle-ci. On n'a évidemment pas une description détaillée des communautés, mais des indications d'abord sur les circonstances des négociations: à Uxó, au printemps 1238, alors qu'il s'apprête à engager le siège de Valence, le roi rencontre d'abord les représentants de la communauté (une dizaine de *vells*), prend un repas avec eux pour lequel il a réservé, compte tenu de leurs coutumes, deux moutons vivants et 5 poules. Il promet de leur donner dans les trois jours 1500 brebis et chèvres, 60 vaches, des vêtements pour trente personnes et trois montures et fait établir les documents leur conservant leurs lois et coutumes. Avec les dix

17. On pourrait faire ressortir le paradoxe qu'à l'époque des dynasties maghrébines, c'est la structure de pouvoir qui relève d'un système «tribal»; par ailleurs dans un empire qui s'étend sur le Maghreb, les réalités tribales ne peuvent être oubliées des Andalusiens!

chevaliers qui l'accompagnent il vient alors au pied de la colline où se trouve le château, où il est reçu par «environ 200 sarrasins et sarrasines tout joyeux» ; les musulmans ayant posé leurs lances, le roi fait monter huit chevaliers, lui-même restant avec la foule et ses deux autres hommes. Son étendard ayant été hissé au sommet de l'alcazar, il y monte à son tour, puis en redescend en y laissant une partie de ses hommes, et se rend aussitôt à Burriana pour rassembler le bétail et les vêtements promis, qui sont livrés avant le délai prévu¹⁸.

Je ne sais pas si l'on peut aller bien plus loin dans l'approche proprement historique de communautés rurales dont les textes ne parlent que très rarement de façon directe. Une exploration détaillée des sources arabes apporterait peut-être quelques données exploitables. Un passage du *Mughrib* d'Ibn Sa'īd met en scène les habitants d'Al-'Uqbayn (Locubín) réunis pour décider des réparations à effectuer dans leur mosquée¹⁹. Deux exemples peut-être un peu plus parlants que j'ai relevés dans mes *Musulmans de Valence*: d'une part un texte du grand *kātib* d'Alcira Abū l-Mutarrif b. 'Amīra qui évoque dans l'une de ses lettres une tournée d'inspection administrative qu'il effectue vers 1237-1239 dans diverses localités de la province d'Almería, alors qu'il est au service du souverain de Murcie Ibn Hūd al-Mutawakkil. Dans une bourgade, qui semble être Alhama, il auditionne les plaintes des habitants contre plusieurs des «fonctionnaires» en poste dans la localité, le *wālī* ou gouverneur, le *cadi*, le *musaddid* (un juge subordonné au *cadi*) et le *muhtasib* «de la nuit», et dit avoir infligé un châtiment aux coupables dont les habitants demandaient la destitution²⁰. Il apparaît clairement que les «autorités» en charge de l'administration de cette localité sont, en dehors du gouverneur qui relève de l'autorité étatique, les membres de ce que l'on peut appeler l'«appareil de l'Islam», qui sont aussi des fonctionnaires investis d'une autorité judiciaire. On peut rapprocher ce texte de la *carta puebla* accordée aux musulmans de Chivert par les Templiers en avril 1234. Les autorités qui rendent ce château (*hisn*) à l'ordre au nom de toute la communauté sont mentionnées en premier lieu avant une douzaine d'autres notables nommément désignés, comme l'*alfaqui*, l'*alcayde*, et le *ṣabaçala* ou responsable de la prière²¹.

18. Paragraphes 243-253 dans le vol. V de l'édition J. M. de Casacuberta (1960.) du *Libre dels Feyts* (ed. Barcino), et mêmes paragraphes de l'éd. Soldevila (1971). Sur Uxó, voir Bazzana, Cressier et Guichard, 1988: 157-161.

19. Le texte est destiné à montrer la rusticité de ces paysans qui se sont accordés pour changer le minbar, mais auxquels l'un d'entre eux propose d'acheter plutôt un chien pour garder leur troupeau (Ibn Sa'īd al-Maghribī, *Mughrib*, éd. Shawqī Dayf, Le Caire, II, p. 186).

20. Guichard, 1990-1991: 348.

21. Guinot, 1991: 100-105.

Un second texte, qui concerne le royaume de Grenade, laisse entrevoir de façon assez concrète, et dans son rapport avec le pouvoir sultanien, une autre communauté que l'on peut qualifier de «rurale», celle de Cantoria, dans la vallée de l'Almanzora. C'est un autre *kātib* célèbre, le grenadin Ibn al-Khatīb, qui mentionne l'étape que fait auprès de ce *hisn* la cour sultanienne lors d'une tournée d'inspection effectuée en 1347 dans la partie orientale de ses Etats par Yūsuf I^{er}. Le grand secrétaire y évoque la population de Cantoria venue se ranger en bon ordre auprès du campement de la cour pour saluer le souverain, puis il dessine, avec à la fois de la sympathie et un peu d'ironie, la figure pittoresque du cadi de Cantoria, Khālid b. Abī Khālid al-Balawī. C'était un lettré estimable dont le principal titre de gloire était un voyage en Orient dont il avait fait la relation. On lui reprochait d'y avoir plagié un auteur oriental, et il affectait une mise elle-même orientale. Ibn al-Khatīb, lors d'une joute poétique à laquelle ils se livrèrent, le ridiculisa quelque peu et fit rire l'assistance à ses dépens, ce dont il se repentit ensuite. Le cadi lui avait fait l'hommage d'une poule qu'il avait envoyé l'un de ses agents chercher à la Qal'a de Cantoria²². Dans cette scène, ce cadi apparaît bien comme la personnalité prépondérante de cette communauté des habitants, de la même façon que, dans quelques *cartas pueblas* valenciennes du XIII^e siècle, c'est un personnage de cette sorte qui semble avoir été à la tête des *husūn* et qui traite avec les ordres militaires ou le roi. Il en va de même à Minorque en 1247: le responsable qui dirige la communauté de l'île et qui, avec les autres notables et les *vells*, y accepte le protectorat de Jacques I^{er}, est à la fois cadi et *qa'id*²³.

COMMUNAUTÉ ET POUVOIR: LA MÉDIATION DE LA FISCALITÉ

Dans leurs rapports avec les communautés rurales au moment de leur soumission à leur autorité, de la fin du XI^e au milieu du XIII^e siècle, les souverains chrétiens promettent souvent aux musulmans, citadins ou ruraux, dont ils attendent la reddition, un respect strict ou approché de

22. Guichard 1990-1991: 348.

23. Barceló 1984b: 82. Dans ce «traité de Capdpera», qui formalise la domination de Jacques I^{er} sur l'île, ce chef, qui est désigné dans la chronique royale comme «alcayt», apparaît dans le texte du traité d'abord comme l'alfaqui Aboabdille Mafomet, mais est désigné ensuite comme «alcady et alcaid». Cela éclaire, me semble-t-il, le texte de la *carta puebla* de Chivert citée précédemment, où les principaux signataires sont un alfaqui Abdallah et un alcayde Aucat, mais où ensuite n'est mentionné qu'un «alfachinus alcaydus» ; dans celle de Cervera, transcrite dans Guinot, *Cartas pueblas*, n° 7, le chef de l'aljama (*algame*) est alfaqui et alcaydus.

la fiscalité légale autorisée par le système musulman, c'est-à-dire le prélèvement de la dîme. On peut en conclure que c'était là la norme que les communautés attendaient du pouvoir, qu'il soit musulman ou chrétien. D'après la *Primera Cronica General*, à Valence en 1094, le Cid promet aux musulmans «que les non querie tomar del fructo mas del diezmo assy como lo manda su ley». Dans les documents de capitulation du XII^e siècle conservés pour la zone aragonaise, on constate que le prélèvement est le même, par exemple à Tudela en 1119, ou à Tortosa en 1148. Dans les zones rurales, où la capacité de résistance des communautés est inégale, les exigences des nouveaux seigneurs chrétiens peuvent être plus élevées. Ainsi à Chivert, en 1234, les Templiers imposent aux musulmans le paiement du 1/6^{ème} des produits du sol. Mais lorsque le rapport de force est moins défavorable aux habitants, la conformité à la légalité islamique peut être totale, comme c'est le cas à Eslida en 1242. Il devait en être de même dans le cas d'Uxó évoqué précédemment. On n'a pas l'impression que les choses soient très différentes à la frontière grenadine dans un cas moins évident comme celui de Morón de la Frontera/Siliebar, où Alphonse X de Castille conclut en 1255 un accord avec les musulmans de la ville, conquise en 1240. Ces derniers sont alors déplacés à Siliebar, et les conditions fiscales prévues sont en premier lieu le «diezmo del pan de trigo é de cevada é de todas las otras semienças»²⁴.

Dans ce dernier cas, cependant, une taxation d'un autre type apparaît, avec la mention des *almariales* (une mesure de terre de quelque 500 m² à l'époque nasride). Ceux qui ne sont pas de *regadio* sont taxés ainsi: «tres almariales por un din(er)o de plata», et ceux qui sont de *regadio* «seis pepiones el almarial», à quoi semblent s'ajouter d'autres prélèvements puisqu'il est dit «que den todos los otros derechos como los daban en tiempo del Almiramomelin»²⁵. Ce texte est intéressant, car il se réfère explicitement à la fiscalité musulmane, almohade et post-almohade, dans laquelle, au prélèvement canonique de la dîme, semblent être venues s'ajouter d'autres taxes en argent (le dinero et le pepion sont de petites monnaies d'argent castillanes, de mauvais aloi, qui doivent succéder aux dirhems et fractions de dirhems almohades) portant sur la terre en fonction de sa rentabilité. Il ne s'agit pas ici d'étudier la fiscalité d'époque musulmane, mais seulement de constater documentairement que celle-ci s'accommodait d'adaptations aux nécessités de l'Etat. Les textes de l'époque de la conquête chrétienne désignent souvent sous le nom d'«almagram» ces taxes à caractère apparemment foncier que l'Etat musulman prélevait

24. Guichard, 2003.

25. Cité dans Guichard, 2003: 358, d'après Fernández y González, 1866.

sur les terres situées aux alentours des villes et dans leur dépendance. On est surtout renseignés à cet égard sur la fiscalité murcienne intéressant les *alquerías* de la huerta, dans la mesure où le *Repartimiento* s'appuie, à l'époque castillane, sur des registres musulmans antérieurs. Il est évident qu'il y a là des aménagements, et sans doute un alourdissement, de la fiscalité par rapport aux règles théoriques que les communautés rurales réussirent parfois à faire respecter par les souverains chrétiens à l'époque de la conquête. Cela ne nous renseigne pas sur le poids réel de cette fiscalité. Il est seulement évident que c'est un même régime fiscal étatique qui s'applique aux terres des *alquerías*, et non pas un quelconque prélèvement qui s'apparenterait à une «rente» relevant d'un régime «seigneurial» ou domanial. Ce qui ne veut pas dire que les domaines fonciers appropriés par l'élite urbaine n'existaient pas par ailleurs dans les huertas.

Cela ne veut pas dire non plus que cette question du poids de la fiscalité, qui devait intéresser au premier chef les contribuables, les propriétaires fonciers et les communautés rurales, ne concerne pas aussi les historiens. Il serait évidemment intéressant de savoir à quel point une telle fiscalité étatique pesait sur les différentes catégories d'habitants, et se rapprochait ou s'écartait d'un idéal de taxation musulman dont tout indique qu'il n'a souvent pas été réalisé, sans qu'on le perde jamais complètement de vue puisque les souverains chrétiens promettent parfois de s'y conformer. Les dîmes payées par les musulmans de la région valencienne, non plus que celle des musulmans de Morón, même augmentées dans ce dernier cas de quelques petites monnaies d'argent, ne semblent pas intolérables. Si l'on enjambe les siècles, on s'est cependant souvent référé, sur le même thème, à un texte très connu, datant probablement du IX^{ème} siècle, dans lequel Al-'Udhri transmet un décompte des *alquerías* environnant Cordoue, avec l'indication des impositions auxquelles elles sont soumises. Eduardo Manzano²⁶, après Chalmeta et Barceló, réexamine la liste de ces impôts en nature et en argent —encore une fois purement étatiques— pour en conclure à une lourde pression fiscale.

Cette idée de lourds impôts pesant sur les ruraux rejoint, à plus de cinq siècles de distance par rapport à l'époque nasride, le titre d'un article connu sur «El duro fisco de los emires» dans le royaume de Grenade²⁷. On serait tenté de donner raison à Eduardo Manzano à la vue des chiffres concernant les *qurā* de la région de Cordoue, bien qu'il ne soit guère aisé de savoir si, par exemple, les trois mille tonnes de céréales environ qu'auraient selon ses calculs payé à l'Etat les quelques centaines d'*alquerías*

26. Manzano, 2006: 299-303.

27. Ladero Quesada, 1969.

dont étaient composés les douze districts énumérés, ou la soixantaine de dinars dus en moyenne pour une contribution appelée *tabl* par chacune des alquerías du district de al-Hazhaz représentaient une charge d'un poids considérable ou non. Toutes ces données sur la fiscalité, cependant, ne nous mettent pas directement en présence des «communautés rurales». Cela d'autant plus que l'origine des habitants des alquerías (et de ce fait leur statut fiscal puisque les descendants des conquérants, les convertis, les chrétiens, ne sont pas soumis à la même taxation) n'est pas toujours facile à déterminer. C'est le cas pour les districts de Cordoue, où le texte distingue des alquerías payant la dîme coranique et d'autres pas. Cela conduit Eduardo Manzano à supposer que «en el *iq̣līm* de al-Mudawwar la treintena de alquerías que pagaban el diezmo eran aquellas en las que vivían descendientes de los conquistadores, mientras que en las cincuenta y tantas restantes sólo habitaban gentes de origen indígena». Si c'était le cas, cela ne supposerait-t-il pas une «segmentation» du peuplement en alquerías «arabes» et «autochtones» tout à fait notable, et un apport démographique arabe plus important que ce que l'on pourrait supposer (ce qui n'est pas vraiment en accord avec les thèses défendues par Eduardo Manzano dans son ouvrage)?

LE CADRE JURIDIQUE ET LES *FATWAS*

Une source d'informations sur la société *andalusí*, de l'importance de laquelle on a surtout pris conscience à partir des années 90 du siècle dernier, est constituée par les fatwas ou consultations juridiques. *A priori*, le droit malikite est un droit très urbain et «individualiste», qui n'accorde guère ou pas du tout d'attention aux collectivités villageoises ou «tribales» existant dans les espaces ruraux. Dans la partie de sa thèse consacrée au *Kitāb al-Qadā'* du juriste de Tudela du x^{ème} siècle Ibn al-Imām, Jean-Pierre Van Staëvel²⁸ insiste fortement sur le fait qu'en dehors des questions de copropriété de voisinage en milieu urbain, cet auteur ne fait aucune place aux propriétés collectives ou communautaires, que l'on pourrait s'attendre à trouver dans les espaces ruraux extérieurs aux villes. Les *qurā* ou localités rurales apparaissent cependant dans le formulaire notarial d'Ibn al-Attār publié par Pedro Chalmeta, comme les lieux où sont situés les biens qui font l'objet de transactions entre particuliers ou qui posent tel ou tel problème: ces propriétés sont systématiquement localisées dans telle *qarya*, de tel district (*iq̣līm*), qui fait partie de telle

28. Van Staëvel, 2008: 135-188.

province (*kura*), avec parfois des références aux impôts dûs par ces biens fonciers des particuliers²⁹. Cela ne nous informe que sur la signification même du terme *qarya* pour un juriste andalou du x^e siècle, et sur la généralité de l'organisation du territoire en «localités rurales» ou *qurā*, soumises à une fiscalité étatique. Cela ne ferait que confirmer ce que l'on peut percevoir à la lecture des géographes, mais contribue déjà à écarter, si c'était encore nécessaire, la vision mal informée et assez confuse parfois entretenue jusqu'aux années 70 de campagnes d'al-Andalus soumises à un régime de *latifundia* et à des pouvoirs de type quasi-seigneurial détenus par une aristocratie foncière absentéiste³⁰.

Sans apporter de révélations sur les communautés rurales, les documents jurisprudentiels ou consultations juridiques (*fatwas*), dont bon nombre sont assez aisément accessibles à tous les historiens depuis la publication par la Casa de Velázquez et le CSIC de Madrid, en 1995, du catalogue de quelques 2000 consultations juridiques analysées par Vincent Lagardère, permettent une approche plus satisfaisante. Je me référerai à cet ouvrage dans les paragraphes qui suivent (*Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge: analyse du Mi'yār d'al-Wansharīsī*). La *qarya* y correspond d'abord à une collectivité ou *Jamā'a* dont on voit assez souvent qu'elle engage un *faqīh*, rétribué sur les habous de la mosquée pour ses besoins religieux et culturels: prières et prédication, enseignement, probablement l'arbitrage des conflits locaux. Dans une *fatwa* grenadine du xiv^e siècle, on voit par exemple les habitants d'une *qarya* en litige avec leur imam. Celui-ci a en effet abandonné ses fonctions et quitté la mosquée, dont il exploitait les habous. Il est précisé qu'il le faisait en cultivant lui-même une partie des terres, alors qu'il louait l'autre partie à des tiers. Il avait engagé des frais pour tout cela, et la consultation juridique précise la façon dont ce conflit doit être réglé. La conclusion indique que cet imam ne devrait pas être obligé de quitter la localité s'il n'a pas commis d'infamie «à moins que les habitants et les notables [*ahl al-'aqd wa-l-hall*, c'est-à-dire peut-être plutôt littéralement ceux qui «lient et délient», et ont la compétence suffisante] n'en décident autrement». On voit bien là que c'est la collectivité qui gère, avec l'avis juridique d'un expert, son rapport avec l'imam qu'elle a engagé³¹.

29. *Formulario notarial hispano-árabe por el alfaquí y notario cordobés Ibn al-Attār*, en Chalmeta, Pedro (éd.), Madrid, 1983 (ainsi dans le document de la p. 210, sont indiqués les *'ushūr* ou dimes, le *hashd* ou taxe d'exemption du service militaire, la *sadaqa* (aumône légale).

30. Ibn Hawqal évoque pourtant bien, au x^e siècle, sans guère de précisions, des révoltes de paysans autochtones (Ibn Hawqal, *Configuration de la Terre*, Kramers et Wiet, (trad.), 1964: I, 110; Sanchís Guarnier 1965: 342 et 352; Huici, 1970: I, 61.).

31. Lagardère, 1995: 365, n° 350.

Dans une autre fatwa, d'un docteur grenadin aussi, mais du XII^{ème} siècle, on voit un conflit se produire entre, cette fois-ci, la collectivité (*jamā'a*) d'une *qarya* rurale (*qarya min al-bādiya*) et certains de ses membres qui arguent du fait que bien que résidant en principe dans la *qarya*, et y payant leurs impôts (*ushūr* ou dîmes, *fitra* de rupture du jeûne, et *maghram sultān* ou «taxe sultanienne»), ils ont du bétail qui va paître en un autre lieu, ce qui les oblige à n'y séjourner que temporairement. Ils arguent de cela pour refuser de participer au traitement de l'imam, refus que le juriste consultant juge illégitime³². Plusieurs *fatwa*s grenadines du XV^{ème} siècle se réfèrent de façon assez précise à des *qaryas* qui, de façon exceptionnelle, sont plus ou moins précisément localisées autour de Ballāsh (Vélez), Comares et Baza. L'une d'entre elles, datée de 1459, évoque une *qarya* proche de Ballāsh dont les habitants ont, pour leur protection, construit un *hisn* financé par les revenus de biens habous³³.

Il est assez remarquable que cette collectivité rurale soit éventuellement en mesure de porter ou faire porter une question devant les plus hautes autorités judiciaires, comme à l'époque almoravide le grand *cadi* de Cordoue Ibn Rushd, le grand-père d'Averroès, sollicité pour régler plusieurs litiges concernant de telles «communautés rurales». Je ne peux que rappeler ici une *fatwa* que j'ai souvent citée, dans laquelle on voit les habitants de 14 *qurā* ou «alquerías» du *Sharq al-Andalus* exposer ou faire exposer devant le *cadi* de Cordoue un litige concernant le lieu où doit avoir lieu leur prière du vendredi. Le détail de la consultation est d'un intérêt particulier, car celle-ci précise que ces ruraux ont dû, lors d'une période de troubles, dont on peut supposer qu'elle correspond à l'époque du Cid et à la reconquête du *Sharq* par les Almoravides, se réfugier pendant un temps dans un *hisn* dominant leurs villages. Durant cette période ils ont fait la prière commune dans la mosquée de ce *hisn*, précisions qui supposent qu'il y avait dans ce dernier, dont ils avaient apparemment le contrôle au moins partiel, des aménagements permettant d'y vivre temporairement. Le litige est survenu lorsque, la paix rétablie, certains membres de la communauté ont voulu faire la prière du vendredi dans la mosquée de la *qarya* la plus importante, proche du *hisn*, qui comportait 30 maisons. D'autres souhaitent au contraire conserver comme mosquée principale celle qui était utilisée avant les troubles, plus centrale géographiquement, mais située dans une *qarya* qui ne comportait que 12 maisons³⁴. On voit tout l'intérêt d'un tel texte, où nous pouvions trouver André Bazzana et moi, la confirmation du schéma «hisn-qurā» que nous avons dégagé «sur le terrain» pour la région valencienne.

32. Lagardère, 1995: 274, n° 222.

33. Lagardère, 1995: 266, n° 183

34. Lagardère, 1995: 62, n° 232.

Une autre fatwa remarquable du même Ibn Rushd évoque une *qarya* qui comprend un certain nombre de «quartiers» (*hawā'ir*, pluriel de *harā*) dont chacun porte le nom (*mansūba*) d'un groupe (*qawm*) dont il est le patrimoine. Les habitants de deux de ces quartiers sont entrés en contestation au sujet de certains biens fonciers (*amlāk*), et chaque *farīq* (parti/partie?) a constitué un mandataire général (*wakīl mufawwad*). Au moment de prendre possession des biens qui leur ont été attribués à la suite d'un accord, les demandeurs déclarent que certains sont leur propriété commune (*qālū 'an bādihā hiya li-jamī'inā*) tandis que les autres appartiennent à certains d'entre eux qu'ils désignent ; parmi ces derniers, il en est qui n'ont pas donné procuration au mandataire³⁵. Il est clair qu'une telle fatwā nécessiterait, pour sa bonne compréhension, de ne pas se contenter de l'analyse, mais de retourner au texte lui-même. Mais je me demanderais évidemment déjà si cette référence faite à des *qawm/s* ou groupes (familiaux ou gentiles?) dont des quartiers ou *harā/s* portent le nom, ne renvoie pas à ces toponymes en «beni-» si fréquents dans l'Andalus oriental, mais existant aussi, bien que de façon moins évidente dans d'autres régions comme la Sierra de los Filabres³⁶. D'autres problèmes relatifs à la propriété foncière et à l'irrigation qui y est attachée sont encore abordés dans des fatwās d'Ibn Rushd, comme celui de gens d'une autre *qarya* qui irriguent leurs terres de façon coutumière grâce à une ancienne *sāqiya*, et se trouvent gênés par la construction par l'un d'entre eux, dont il est dit qu'il est en rapport avec le *sultān*, d'un hammam et d'un moulin³⁷.

Ces questions d'irrigation et usage de l'eau devaient normalement se régler par le recours à une autorité judiciaire plus proche. On le voit bien dans des litiges à ce sujet survenus entre des villages (*qurā*), qui nous sont connus par des documents arabes antérieurs à la conquête chrétienne. On les voit soumis au cadī de Sagonte (Murbiten) en 1223, et à celui de Guadix dans des textes des XII^e-XV^e siècles³⁸. Il est évident que là encore des «communautés rurales» ont recours aux autorités de l'«État islamique» pour trancher des litiges survenus entre elles. On ne perçoit aucune autre autorité locale de nature domaniale ou seigneuriale venant s'interposer entre elles et le *sultān*, sauf que la position des autorités judiciaires, essentiellement le cadī, met ce dernier, qui fait partie de l'appareil «étatique» musulman, en situation d'intervenir dans de tels conflits.

35. Lagardère, 1995: 456, n° 143.

36. Bazzana, Cressier et Guichard, 1988: 278 et carte.

37. Lagardère, 1995: 359, n° 301.

38. Benouis et Maghrawi, 2001; Molina, 1991.

LA QUESTION DE L'ORIGINE DU PEUPEMENT ET DU RÔLE DE
L'IMMIGRATION ARABO-BERBÈRE

J'ai travaillé à partir de 1966 sur deux sujets de thèse, l'un qui portait sur les tribus arabes et berbères dont la présence est attestée en Espagne après la conquête arabe du VIII^{ème} siècle, et l'autre sur la société dans la région valencienne à l'époque de la reconquête. J'avais eu antérieurement l'occasion de m'intéresser au Maghreb rural qu'évoquaient autour des années soixante des textes d'ethnologues comme la *Sociologie de l'Algérie* de Pierre Bourdieu, de 1958, et peut-être surtout *Le harem et les cousins* de Germaine Tillion, paru en 1966. Je me suis, assez naturellement, demandé s'il ne fallait pas établir un rapport entre les toponymes «tribaux» et «gentilices» nombreux dans les campagnes de la région orientale de la Péninsule et une possible immigration venue du Maghreb berbère qui se serait produite au lendemain de la conquête³⁹, et qui aurait déterminé jusqu'à un certain point la nature de communautés rurales dont les sources arabes ne nous disent pratiquement rien. Ma première thèse, soutenue à Lyon en 1972, qui portait sur ces implantations orientales et maghrébines dans la Péninsule, intéressa Miquel Barceló à qui je dois sa publication à Barcelone en 1976 sous le titre *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Si mes souvenirs sont exacts, ce titre lui est dû davantage qu'à moi. Ma vision quelque peu «berbériste» des choses était très influencée par l'ancrage géographique d'une bonne part de de mes recherches. Les textes arabes —peu nombreux— relatifs à Valence durant les deux premiers siècles de son histoire musulmane font en effet tous état d'une présence notable, et qui peut même être dite sans exagération socialement et politiquement «dominante», d'éléments berbères dans la région valencienne⁴⁰. Que les toponymes du Sharq al-Andalus soient d'origine tribale (Seneja=Sanhāja, Zeneta=Zanata) ou renvoient à des groupes gentilices plus restreints (Benicassim, Benimahomet...), on pouvait assez logiquement déduire de ces noms de lieux l'idée que cette immigration avait donné lieu, au-delà de premières implantations dont nous ne percevons que l'origine, à une certaine «tribalisation».

La toponymie me paraissait un argument assez déterminant. Certains cas m'ont paru particulièrement significatifs. Comment ne pas établir un lien dans un cas «emblématique» comme celui du Val d'Uxó, à l'extrême sud de la province de Castellón, pour lequel on possède le récit circonstancié du roi Jacques Ier d'une part, et d'autre part l'évidence d'une toponymie

39. Sur la «mosaïque ethno-culturelle» des premiers temps dans une autre région périphérique (Coria) voir une référence suggestive dans la note 24 ci-dessous. Guichard, 1969.

40 Guichard, 1990-1991: I, doc. 29.

des alquerías entre lesquelles se répartit le peuplement. On y constate en effet, outre trois anthroptoonymes «gentilices» en Beni— (Benigasló, Benigafull, Beniçaat), deux toponymes que l'on ne peut guère expliquer qu'en se référant à des groupes portant le nom tribus maghrébines (Ceneja et Zeneta). Cela ne me paraissait pas pouvoir être le fait du hasard, ni «anecdotique», et s'est articulé avec une interprétation plus générale relative au concept de «société tribulaire» diffusé à partir de 1974 à l'initiative de Miquel Barceló, et «popularisé» à propos de Tolède par Reyna Pastor dans son *Del Islam al cristianismo: en las fronteras de dos formaciones economico-sociales* de 1975. Pour Miquel Barceló, les constatations que nous avons faites André Bazzana et moi à Valence, étaient d'un grand intérêt et pouvaient s'inscrire dans ce cadre: dans une société *andalusí* fortement influencée, y compris démographiquement, par des apports extérieurs, sont fondamentalement en présence, en dehors des villes, un pouvoir musulman caractérisé par son «extériorité» par rapport à la société civile et des communautés rurales dotées d'un assez fort degré d'autonomie.

Un tel schéma pouvait donner l'impression de faire, surtout aux yeux des arabisants, bien trop abstraction de l'importance évidente du secteur urbain et des catégories lettrées, les seuls secteurs à avoir jusque là retenu l'attention. Il faut évidemment faire une place à ces réalités dans toute interprétation d'ensemble de la société *andalusí*. Je ne crois pas les avoir ignorées dans mes *Musulmans de Valence*⁴¹, où je donne bien, sans approfondir une question par ailleurs assez débattue d'un point de vue théorique, l'hypothèse tribulaire comme une sorte d'outil interprétatif qui me permettait «d'organiser en un tout cohérent des données déjà rassemblées dont je ne parvenais pas jusque là à saisir les interrelations»⁴². Je ne crois pas que Miquel Barceló ait ignoré non plus ces réalités, même s'il lui est arrivé de donner l'impression, par des formules trop définitives, que les recherches les concernant n'étaient pas prioritaires. J'en donnerai volontiers pour preuve la brève mais remarquable étude qu'il a donnée du traité de Capdepera imposé par Jacques 1^{er} d'Aragon à la communauté (assez peu urbanisée) des musulmans de Minorque en 1231⁴³. Il y analyse de façon très fine le rôle des notables locaux, vells et alfaquis nommément cités qui, à la tête de la communauté, se soumettent au roi. Dans

41. Guichard, 1990-1991.

42. Guichard, 1990-1991: 21. Il conviendrait d'approfondir davantage que je ne l'ai fait les aspects théoriques de mes positions. Il serait intéressant pour cela de revenir à un dossier publié sous la direction de Josep Torró, où il souligne des «manques» dans mon analyse du fait communautaire, attribuables à ses yeux, et j'en conviendrais volontiers, à une insuffisante élaboration théorique (Torró, 1993: 231-232).

43. Barceló, 1984.

cette étude, il s'appuie fortement sur les travaux de Dominique Urvoy sur les *'ulamā'* des Baléares. A une moindre échelle, lors des négociations avec les aljamas valenciennes, le rôle des notabilités ou alfaquis locaux est important. Résumant ces positions en 2014 dans un article sur «The archaeology of al-Andalus», José C. Carvajal souligne qu'à l'encontre de la thèse de Sanchez Albornoz selon laquelle la société andalusi n'était pas fondamentalement différente de celles de l'Espagne chrétienne, Guichard «suggested that the tribal society of Arabs and Berbers influenced significantly the social structures of the weakened post-Roman Western world, a point later stressed by Barceló: "the tribal environment produces tribes"»⁴⁴. Je me suis toujours interrogé sur le degré de validité de cette dernière assertion, qui postule clairement que les apports maghrébins ont eu pour effet une réelle «tribalisation» de certaines régions du Sharq al-Andalus, mais elle ne me semble pas pouvoir être écartée sans autre forme de procès.

Ces positions, appuyées par les travaux que nous avons effectués avec André Bazzana sur les espaces et sites ruraux de la région valencienne ont incontestablement influencé les recherches sur le monde rural *andalusi*. Cela d'une façon générale, si j'en crois ce qu'a écrit récemment Adela Fábregas:

Hace muchos años Guichard identificaba la sociedad andalusi como una formación de caracteres islámicos, claramente diferenciados de las sociedades (occidentales), y en la que aún permanecían con fuerza principios de cohesión comunitaria capaces de constituirse en una fuerza de resistencia frente al empuje hegemónico del Estado. Estas dinámicas comunitarias podían verse como reminiscencias de los sistemas gentilicios procedentes de sociedades orientales y de grupos beréberes y estaban especialmente vivas en el medio rural y en las comunidades campesinas que lo habitaban.

Traitant de l'économie agraire nasride, elle s'inscrit plus ou moins dans une telle perspective, ou en tout cas en rappelle les grandes lignes, en poursuivant:

La economía nazarí se define como fundamentalmente agraria, dominada por las normas de regulación internas del mundo campesino. Estos grupos de campesinos libres que vivían y trabajaban en las alquerías, mantuvieron generalmente un régimen de explotación directa que les permitió sostener una estrategia productiva claramente dirigida hacia la autosuficiencia⁴⁵.

44. Carvajal, 2014: 322 ; Barceló, 1985-1986: 245.

45. Fábregas, 2020: 156.

L'hypothèse d'un très notable apport arabo-berbère initial, peut-être décisif dans la structuration du complexe politico-social andalusi, a été acceptée diversement, souvent positivement, parfois peut-être sans pouvoir être étayée par des preuves suffisantes⁴⁶. S'agissant toujours du royaume de Grenade, on la retrouve par exemple dans les travaux de Carmen Trillo⁴⁷. Mais des arabisants s'y sont fortement opposés, et des historiens et/ou archéologues ont manifesté à son égard leurs réticences de façon plus ou moins affirmée et argumentée. Je reviendrai sur les réserves présentées par Manuel Acien ou Sonia Gutiérrez, et sur l'argumentation d'ensemble d'Eduardo Manzano.

ARCHÉOLOGIE HYDRAULIQUE OU RECHERCHES PLUS CLASSIQUES?

A partir du milieu des années 80⁴⁸, Miquel Barceló et le groupe des disciples qui adhéraient à ses orientations se sont au contraire orientés de plus en plus nettement vers des propositions inverses, qui tendaient à développer une nouvelle «archéologie hydraulique». On doit citer évidemment dans ce sens les recherches d'Helena Kirchner sur les Baléares (et sa thèse parue en 1997). Ce courant se manifeste dans de nombreux travaux, jusqu'à des études récentes comme la thèse importante de Ferran Esquilache sur la huerta de Valence⁴⁹. De tels travaux se donnent pour but, dans le cadre d'une hypothèse d'ensemble segmentaire et tributaire, «d'étudier les espaces agraires des groupes paysans, pour finalement identifier leur organisation sociale et leurs processus de travail». Y persiste de façon affirmée ou plus diffuse une hypothèse «tribale» maghrébine⁵⁰. Pour

46. Ainsi dans l'interprétation quelque peu «berbérisante» des fouilles par ailleurs très intéressantes effectuées sur le site valencien d'El Molón (Lorrió, Sánchez de Prado, 2008).

47. Trillo, 2004 et 2006.

48. Barceló, 1986.

49. Ainsi résumée par lui en 2016: «Hace tiempo que la arqueología hidráulica ha demostrado ser una metodología imprescindible para el estudio de la sociedad andalusí. Lo que esta tesis se plantea es aplicarla en una gran huerta fluvial de origen andalusí para estudiar, a partir de estructuras físicas como por ejemplo sistemas hidráulicos y asentamientos, las características de esta sociedad, y para ver cómo evolucionó a lo largo del tiempo, antes de la conquista cristiana del siglo XIII. La investigación evidencia que estamos ante una sociedad tribal, tal como la definió Pierre Guichard hace más de 35 años, y que ello se refleja claramente en la morfología de los sistemas y los espacios hidráulicos que formaban la Huerta de Valencia en aquel momento. Además, se ha abordado el papel de la ciudad de Valencia y de los estados andalusíes que se fueron sucediendo, en la configuración y evolución de este inmenso espacio hidráulico periurbano» (Esquilache, 2018).

50. Voir la définition de la «red de alquerías» donnée dans Barceló, 2004: 22-23 (aussi Martínez Enamorado, 2003: 218).

Majorque, Miquel Barceló avait mis en avant, de façon me semble-t-il convaincante, les noms de districts majorquins comme Petra et Yartân comme dérivant de noms de tribus de la mouvance almoravide (B.tra, Yartân). Les données toponymiques m'ont toujours, je l'ai déjà dit, paru, sinon décisives, du moins importantes. Dans le cas de la huerta de Valence, la *sāqiya* de Favara (Hawwāra), dont une branche porte le nom des Malīla (sous-groupe tribal des Hawwāra), renvoie bien selon une très forte probabilité à des dénominations d'origine maghrébine qui doivent remonter aux premiers temps de l'histoire d'al-Andalus⁵¹. Le problème serait évidemment de savoir si les canaux portant ces noms s'insèrent dans un système qui, dans son ensemble, n'a guère de rapport avec les origines maghrébines qu'ils suggèrent, ou si ces même noms disent quelque chose d'une telle origine. Même s'ils ne prétendent pas tout expliquer de cette façon, les chercheurs qui se rattachent à ce courant défendent plutôt l'idée qu'il est possible de retrouver dans l'organisation des réseaux d'irrigation existants aux Baléares et dans l'ancien Sharq al-Andalus les traces de leur création initiale, dans laquelle les groupes de ruraux berbères venus du Maghreb, apportant leur «savoir paysan», auraient joué un rôle essentiel. Parmi les principes de base on peut retenir l'idée qu'une fois dessiné un premier espace irrigué, la «ligne de rigidité» que représente l'espace initial n'est plus modifiable.

Je n'ai pu suivre que d'assez loin et occasionnellement les développements d'un courant qui se réfère assez souvent à des idées que j'ai développées il y a maintenant plus d'une quarantaine d'années, pour une bonne part en parallèle ou en association avec Miquel Barceló. Je n'ai ni l'autorité ni la compétence, ni la disponibilité d'ailleurs, pour évaluer la validité de recherches très nombreuses, et qui se situent dans les cadres les plus divers, tenant compte souvent d'une «mondialisation» croissante des publications. Je pourrai me référer par exemple au volume 3 (EARTH 3) d'une série éditée par la fondation anglaise EARTH (Early Agricultural Remnants

51. Le texte maintenant connu du *Muqtabis* II/1 d'Ibn Hayyân, traduit en 2001 par Makki et Corriente, renforce évidemment l'idée d'une «berbèrisation» du *balad Balansiya* «A la mort de Hishâm I en 788 son frère 'Abd Allâh vient du Maghreb à Valence, où il réside "entre sus bereberes" ; mais ses efforts et ceux de son frère Sulaymân pour fomenter des soulèvements en al-Andalus n'ayant pas abouti, il obtient finalement en 802 de son neveu al-Hakam Ier de résider à Valence où son entretien et celui des siens requiert une rente de 1000 dinars par mois qui lui est versée par le pouvoir de Cordoue» (p. 16-17 et 24 de la traduction). On ajoutera que c'est à cet 'Abd Allâh al-Balansi que l'on rattache volontiers le toponyme «Rusafa», qui, dans la même zone de la saqiya de Favara (Hawwāra), désigne une localité située à l'emplacement d'un ancien domaine aristocratique ou princier vraisemblablement lié à ce personnage (Huici, 1970, I, 118-127), bien que l'on puisse hésiter à être trop affirmatif à cet égard (Esquilache, 2018: 320).

and Technical Heritage), qui développe un vaste programme sur les agricultures anciennes dans le monde, volume consacré aux «Agricultural and Pastoral Landscapes»⁵². Y figurent, outre la préface à l'une des parties de F. Retamero, deux articles sur les Baléares, le premier est d'Helena Kirchner et Félix Retamero⁵³, «Becoming Islanders. Migration and settlement in the Balearic Islands xth-xiith Centuries». Le second, faisant suite à un travail plus ancien, a pour titre «Managing slopes for Agricultural Purposes: Terrace morphology in Andalusí hydraulic systems»⁵⁴. J'avoue avoir eu quelque peine, dans ce dernier, du fait de la grande technicité des données présentées, et de leur caractère très «mathématique», à voir quelles différences présentaient les données relatives aux Baléares et celles, bien moins abondantes, qui concernaient la Péninsule. Ce sont des recherches qui ne craignent pas de recourir aux «sciences dures». Celles qui ont été menées sur Ricote par exemple, ont donné lieu à une thèse d'Arnald Puy dirigée par Helena Kirchner et soutenue en 2012, puis à un article paru en 2016 faisant état de datations qui suggèrent une construction des terrasses dans la seconde moitié du VII^e ou au VIII^e siècle, resterait à savoir par qui exactement⁵⁵.

J'ai évoqué les réserves que ces options «segmentaristes» ou «tributaristes» ont suscité chez divers historiens et archéologues peu convaincus de l'importance immédiate, dans la conformation du système socio-politique andalusí, des effets de l'importation dans la Péninsule de groupes dominants et cohérents venus s'y installer à l'époque de la conquête. Des réticences s'étaient manifestées chez Manuel Ación, méfiant à l'égard d'interprétations «ethnacistes» des conflits de la fin de l'époque émirale,

52. Retamero, Schjellerup et Davis, 2016.

53. Kirchner et Retamero, 2016.

54. Sitges, 2006.

55. Puy, 2012; Puy et Balbo, 2013. Je n'ai rien à objecter à la présentation que je trouve de ces recherches sur internet: «Esta tesis tiene como objetivo identificar los criterios constructivos que emplearon los campesinos andalusíes de Ricote (Murcia, España) a la hora de levantar su espacio irrigado. Esto es, las preferencias que tuvieron a la hora de seleccionar el emplazamiento y el tamaño de la zona de trabajo, el proceso constructivo de las primeras terrazas y la rapidez con la que se construyó todo el espacio irrigado original». Plus aventurée me paraît l'annonce du même travail sur un autre site, où ces paysans de Ricote deviennent plus ou moins des Arabes et des Berbères, ce qu'ils n'étaient sans doute pas! On ne sait trop que penser d'un étrange ouvrage (en dix langues!) mis partiellement en ligne en 2015: Govert Westerweld (chercheur indépendant), *The Ricote valley one of the first places of lemon cultivation in Spain. Your visit to Blanca village in the famous Ricote valley*, où figure l'«Academia de estudios humanísticos de Blanca», localité dont Govert Westerweld est chroniqueur officiel. L'idée d'un aménagement des terrasses de Ricote entre 706 et 778 «by some of the Arabic-Berber tribes entering the Iberian Peninsula» est expressément indiquée (p. 200), avec renvoi à l'article précédent.

mais c'est surtout le gros livre d'Eduardo Manzano Moreno paru en 2006 (*Conquistadores, emires y califas*) qui apparaît, en partie au moins, comme une «machine de guerre» contre les thèses (issues des miennes à son avis, alors qu'un peu bizarrement il mentionne à peine Miquel Barceló, bien plus «tribaliste» que moi) qui défendent une interprétation «segmentaire» de la société *andalusí*. Il ne nie sans doute pas l'ampleur des changements produits par la conquête⁵⁶. Lui-même n'est pas loin de refléter la réalité d'une société *andalusí* de haute époque dont la «segmentation» est assez évidente (voir ses pages 166-186 sur le peuplement berbère), mais il rejette l'idée, trop souvent acceptée à ses yeux, qu'il faille attribuer aux faits démographiques une part aussi importante que le pensent des auteurs trop enclins à verser dans le «tribalisme». Il insiste sur le fait que les Arabes qui s'implantèrent dans la Péninsule n'étaient pas une «marée humaine» ni des hordes tribales inorganisées, mais formaient une armée «impériale» dont la religion ne se distinguait pas très clairement de celle de l'aristocratie indigène. Ces nouveaux venus se dispersèrent largement dans tout le sud de l'Andalus. Tout ce qui concerne cet aspect, fortement étayé par des références textuelles, est plutôt convaincant. Ces Arabes s'associèrent aux élites locales en cours de «féodalisation», éventuellement par des mariages avec leurs héritières, et consolidèrent, du fait de la fonction militaire qu'ils exerçaient, la domination socio-économique de celles-ci⁵⁷. La conquête n'introduisit pas, de ce fait, une rupture aussi fondamentale que le supposent les thèses «tribalistes». Quant aux Berbères, venus sans doute «articulés en

56. «Los cambios introducidos por la conquista fueron de tal magnitud que en unas generaciones el recuerdo del pasado visigodo había quedado casi olvidado» (Manzano, 2006: 119).

57. Manzano, 2006: 73: Au lendemain de la conquête, «Los ejércitos conquistadores se habían desperdigado por todo el territorio, la aristocracia de los infieles había conseguido mantener incólumes sus situaciones de dominio —a veces incluso en estrecha alianza con los jefes militares árabes— y los obispos de los politeístas seguían teniendo la última palabra en gran cantidad de asuntos» ; même à plus long terme, dans une société en voie de féodalisation marquée par la faible mobilité des classes dominées, «es inconcebible pensar que la conquista árabe supusiera un atenuamiento de estas condiciones: los intereses de los conquistadores de favorecer al adscipción a la tierra para garantizar un mejor control fiscal coincidían plenamente con los que albergaba la aristocracia feudal visigoda con la que habían pactado» (p. 76). Eduardo Manzano développe l'idée qu'en al-Andalus, ce contrôle de la paysannerie par une classe autochtone de «seigneurs» rendait inutile la mise en place d'une pesante bureaucratie comparable à celle d'Irak ou d'Égypte (p. 77-78). Cette aristocratie indigène fut dès lors «cada vez más compenetrada e integrada con los cuadros dirigentes de los conquistadores» (p. 117). Au total «es simplemente gratuito pensar que la llegada de los conquistadores modificó radicalmente la sociedad hispana» (p. 115).

groupes tribaux»⁵⁸, ils se «détribalisèrent» rapidement, donnant lieu à de simples chefferies, surtout dans les régions frontalières.

Je ne vais pas ici entrer à mon tour dans un examen critique des idées défendues dans le «manifeste» d'Eduardo Manzano. Je l'ai un peu fait dans un compte-rendu paru dans les *Mélanges de la Casa de Velázquez*⁵⁹. Je ne peux pas non plus revenir en détail sur une argumentation qui porte plutôt sur des époques plus hautes que celles concernant la question des «communautés rurales» dont il est question ici. Certaines critiques sur le caractère flou des termes relatifs aux «tribus» ou aux «clans» que les auteurs «tribalistes» utilisent comme hypothèse de recherche ou relèvent dans les textes méritent réflexion. Peut-être faudrait-il mieux nuancer le vocabulaire utilisé. Je ne peux cependant donner raison à Eduardo Manzano lorsqu'il conteste de façon elle-même trop peu nuancée à mon avis le sens «clanique» du mot *qawm*, dans les textes où je l'avais relevé. Même si, comme il le pense, en l'étayant sur des données textuelles, il se produisit à l'époque de la conquête une incontestable dispersion des éléments arabes dans la société autochtone, il faudrait pouvoir en mesurer l'effet, qui ne me paraît pas se réduire forcément à une dilution, ou à une sorte de symbiose harmonieuse des éléments «orientaux» et «autochtones».

58. Manzano, 2006: 179. Je serais tenté d'ajouter d'autres cas de «tribalité berbère». Ainsi un passage du *Muqtabis* II/1 d'Ibn Hayyān, trad. Makki-Corriente, p. 225: le célèbre révolté berbère Mahmūd b. 'Abd al-Jabbār de Mérida étant décédé en 225H/ 839-840 à la suite d'une véritable «épopée» qui s'achève par une défaite en pays chrétien, l'un de ses partisans, Muhājir b. Sulaymān b. Martīn, qui était, lui, d'origine muwallade, à la tête d'un petit groupe de guerriers rescapés, se réfugie à Coria «où se trouvaient diverses tribus berbères, Awraba, Sinhāja, Masmūda et autres, ainsi qu'un groupe (*qawm*) de *baladiyūn* (arabes? du pays) et des chrétiens (*'ajam*)». S'étant présenté à eux et les ayant invités à le rejoindre, ils acceptèrent et il resta avec eux (voir aussi le fac-similé du manuscrit de cette partie du *Muqtabis* d'Ibn Hayyān publiée par Vallvé, fol. 184 r.). Ce passage me paraît intéressant: il révèle une société nettement «segmentée» en groupes «ethniques» ou «ethno-culturels», et un cadre socio-politique que j'interpréteraient volontiers comme «orientalisés» et jusqu'à un certain point «tribalisés». Leur «segmentarité» même amène ces groupes juxtaposés et coexistants à accepter un chef/arbitre capable de maintenir un certain ordre entre les diverses communautés. Une telle situation me paraît proche de celle que voulait décrire Miquel Barceló lorsqu'il disait que le milieu tribal engendre la tribalisation. Un peu de la même façon, on voit aux alentours de 900, durant la crise de l'émirat sous l'émir 'Abd Allāh, certains habitants des *husūn* de Balansiya, dont on peut supposer qu'ils sont en partie «berbérisés», s'adresser au chef berbère de Santaver Abū l-Fath b. Dhī l-Nūn pour qu'il leur envoie un gouverneur ou *'amil* Celui-ci leur envoie son cousin, Amir b. Abī Jawshan, qui exerce ainsi quelque temps le gouvernement de la région de Valence (al-'Udhri, *Fragments geográfico históricos*, p. 14 (et p. 85 de la traduction E. Molina López, dans *Cuadernos de Historia del Islam*, 1972).

59. Guichard, 2007a.

On ne peut pas non plus s'en tenir, pour comprendre les caractéristiques de la «mosaïque sociale» andalusi, aux régions arabisées. Il faut bien tenir compte aussi de faits qui affectent des régions périphériques d'avantage «berbérisées». Je pense évidemment, s'agissant des régions que je connais, en particulier au texte de l'oriental al-Ya'qūbī qui dit expressément dans son *Kitāb al-Buldān* de la fin du IX^e siècle, que dans le *balad Balansiya* se sont installées des «tribus berbères» rétives à l'autorité des Omeyyades de Cordoue⁶⁰. Il ne me semble pas que ces «berbères de Valence», attestés par d'autres textes moins précis sur leur mode d'organisation socio-politique, puissent être écartés d'une réflexion sur la façon dont se sont mises en place les sociétés de cette région. Une telle option de recherche, qui a inspiré jusqu'à maintenant bon nombre de travaux, a donc cherché à mettre en évidence, en particulier par l'étude des systèmes d'irrigation, les traces cohérentes de la présence d'anciennes communautés rurales dont l'origine est préférentiellement, mais non sans arguments, recherchée plutôt hors de la Péninsule⁶¹. Bien d'autres travaux⁶² vont dans le même sens. Ils ne portent pas seulement sur la question de l'hydraulique agraire, et peuvent concerner d'autres régions que le Sharq al-Andalus: ainsi ceux de Virgilio Martínez Enamorado, dont la thèse sur Málaga (2003) porte aussi sur une région périphérique dont la «berbérisation» semble bien avoir été importante dans les premiers temps, ou ceux de Bruno Franco Moreno sur la région de Mérida⁶³.

De façon peut-être un peu paradoxale, j'ai eu davantage d'occasions d'être associé à des recherches plus méfiantes au regard des hypothèses «tribalistes» et qui s'inscrivent méthodologiquement dans le cadre d'une archéologie plus classique. Dans une plus grande continuité aussi avec les recherches sur l'Antiquité tardive, elles sont assez naturellement plus réticentes envers la thèse d'une rupture radicale introduite par la conquête arabo-berbère. C'est évidemment surtout Sonia Gutierrez qui représente cette position, moins directement orientée vers le thème des «communautés rurales», que la précédente pour laquelle il est comme un postulat de départ. S'agissant de la conquête du VIII^e siècle, plutôt que sur les «ruptures», elle insiste volontiers sur les continuités que révèlent les évidences archéologiques fournies par les sites de la région d'Alicante, et surtout le Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) qu'elle a fouillé de façon privilégiée. Elle postule bien plutôt le maintien d'une population et d'une culture autochtones, modifiés de façon progressive par des apports «orientaux» consécutifs à l'établissement dans la région d'éléments arabes. Ces recherches m'ont toujours paru d'un

60. Guichard, 1969.

61. Argemi, 1998.

62. en dernier lieu Esquilache, 2018.

63. Franco Moreno, 2005.

grand intérêt, et elle-même, avec José Luis Menéndez Fueyo et le musée d'Alicante, ont eu la gentillesse de m'associer à celles qui ont été menées en 2007-2009 sur le Castellar de la Morera d'Elche, vaste enceinte située à 4 km environ à l'ouest d'Elche, sur l'interprétation duquel nous différons d'ailleurs quelque peu avec Sonia Gutierrez. On ne peut pour l'instant émettre que des hypothèses à son sujet. Sonia Gutierrez, qui considère que le matériel céramique connu d'époque musulmane correspond plutôt à la seconde moitié du x^{ème} et au xi^{ème} siècle, y voit plutôt «un poblât fortifié, un tipus d'assentament molt determinat que apareix en els llinars del segle x, en relació amb la major islamització social i la desestructuració de les xarxes d'assentaments en altura després de la *fitna*». Il s'agirait d'un *hispn* dont la chronologie serait à relier à la politique de consolidation de l'Etat califal au cours du x^{ème} siècle. Pour ma part, compte tenu de l'ampleur de l'enceinte (13,4 hectares, ce qui me paraît trop vaste pour un *hispn* «rural»), de sa situation sur un territoire qui a toujours été celui de l'ancienne ville d'Ilici devenue Elche, et sous réserve d'une étude plus complète de tout le matériel céramique apporté par les différentes prospections, j'ai formulé l'hypothèse d'un établissement que l'on pouvait plutôt mettre en rapport avec les variations de localisation du peuplement dans l'ancien territoire d'Ilici, et qui correspondrait à l'abandon du site antique de la Alcudía au vi^{ème} ou au viii^{ème} siècle, et à un lieu occupé antérieurement à l'apparition de la «ville» actuelle d'Elche au x^{ème} siècle⁶⁴.

Ce qui est un peu en décalage avec le thème de cette intervention, c'est qu'aussi bien l'ancienne Madīnat Iyyūh du Tolmo de Minateda que l'Ilici/Elche sur le territoire de laquelle se situe le Castellar d'Elche, ne sont pas à proprement parler des sites «ruraux», mais d'anciennes localités de statut urbain qui se sont apparemment «ruralisées» au viii^{ème} siècle du fait de facteurs qui nous échappent assez largement. Plus en phase avec le thème de l'évolution de possibles «communautés rurales» (mais non postulées comme telles dans l'hypothèse de recherche), seraient des sites situés près de l'embouchure du Segura, présentant des vestiges d'habitats autochtones qui semblent se développer à l'époque émirale. J'espère ne pas simplifier ou déformer l'argumentation en disant seulement, et sans multiplier les références bibliographiques qui seraient nécessaires, mais s'éloignent du sujet traité ici, que l'on relève dans cette zone, qui porte suggestivement le nom de «al-Muwalladūn», les signes visibles d'une «islamisation» révélée par l'établissement à proximité du fameux *ribāt* de Guardamar fouillé par Rafael Azuar, et d'une «orientalisation» du registre céramique avec l'appa-

64. Je renverrai à la brochure intitulée *El Castellar d'Elx. L'origen de la ciutat medieval*, éditée en 2010 à l'occasion de l'exposition rendant compte du résultat des fouilles. Voir aussi: Gutiérrez Lloret, Menéndez Fueyo et Guichard, 2008.

rition de godets de noria témoignant de la mise en valeur des marjales environnantes. Ces *arcaduces* sont du type le plus ancien apparu dans les régions orientales, et peuvent être rapprochés de types égyptiens. D'où l'idée d'un possible apport résultant de l'installation au VIII^{ème} dans la région de Tudmir d'un contingent arabe faisant partie du *jund* d'Égypte⁶⁵.

Mais de tels changements matériels, et plus largement culturels, seraient à situer dans le cadre d'une acculturation progressive et d'échanges intra méditerranéens plutôt que de changements consécutifs à la conquête elle-même dont ils ne sont pas contemporains. Cette hypothèse plus «acculturatrice» que «rupturiste» est sans doute plutôt étayée par les données matérielles. Elle s'appuie en outre sur l'identification proposée de l'un des sites concernés avec la *qarya* de Tall al-Khattāb, qui aurait fait partie de la dot accordée par le duc wisigoth Théodomir à l'un de ces *djundils* venus s'établir à Tudmir. Celui-ci fut l'ancêtre de la puissante famille locale des Banū Khattāb, qui existe jusqu'à la conquête chrétienne du XIII^{ème} siècle. Elle laisse cependant dans l'ombre, pour l'instant, la question de l'organisation politico-sociale, plutôt «domaniale» ou plutôt «communautaire» dans le cadre de laquelle se seraient produits ces changements. A mon avis, la vision de l'évolution proposée par Sonia Gutiérrez, proche des positions de Manuel Acín et d'Eduardo Manzano, en s'appuyant principalement sur l'archéologie, ne tient pas suffisamment compte, même si elle ne les ignore pas, de quelques textes pourtant très explicites qui affirment ou suggèrent tout de même des «ruptures» sinon immédiates, du moins consécutives à l'installation à Tudmir d'un élément démographique arabe dont je ne crois pas qu'il faille minimiser l'importance⁶⁶

SORTIR DES ANTAGONISMES IDÉOLOGICO-MÉTHODOLOGIQUES?

Il est clair que deux lignes principales de recherche se sont ainsi dessinées au cours des dernières décennies. Je n'ai pas la prétention d'en avoir une vue, ni d'ensemble ni de détail, satisfaisante. Plusieurs travaux sont utiles pour en prendre la mesure: je pense aux visions que donnent de

65. Gutiérrez, Moret, *et al.* 1998-1999: 69-71.

66. Les textes pris dans leur ensemble me paraissent évoquer pour Tudmir un apport arabo-oriental suffisant pour introduire, au travers d'agitations (dans lesquelles le facteur «tribal» ne doit pas être sous-estimé), une transformation en profondeur des équilibres socio-géographiques et culturels. On ne peut sans doute pas oublier l'existence de l'élément muwallad, sans doute numériquement majoritaire, mais on ne peut pas non plus trop reléguer à l'arrière-plan les données textuelles, elles-mêmes d'interprétation difficile. Je pense en particulier à ce que les textes nous disent des conflits entre Yéménites et Qaysites à Tudmir autour des années 207-210/822-825 (d'après le *Muqtabis* d'Ibn Hayyān, II/1, p. 275-284 de la traduction Mahmud 'Alī Makki-Federico Corriente).

ces évolutions assez largement divergentes les articles ou contributions de Juan Antonio Quirós, Jorge A. Eiroa, José C. Carvajal⁶⁷, auxquels on pourrait ajouter d'autres présentations comme celles d' Alejandro García Sanjuán et de Virgilio Martínez Enamorado⁶⁸. Antonio Malpica a résumé clairement ces oppositions:

Para unos el mundo campesino tenía un vigor indiscutible, amparándose en la existencia de grupos familiares extensos y cohesionados, formando comunidades rurales organizadas territorialmente y capaces de generar riquezas a partir de una agricultura de regadío. Su relación con el Estado lo es a través de acuerdos de carácter fiscal, y a veces incluso se le denomina como «una tenue sombra administrativa». Para otros, la organización política no solo estaba bien estructurada, formando en época omeya un sistema que giraba en torno al emir, luego califa, su familia y sus clientes, sino que intervenía en la mayor parte de los aspectos de la vida, llegando a un control fiscal muy minucioso de las estructuras económicas y sociales de base (Malpica, 2007: 164).

Ces interprétations d'ensemble antagonistes ne facilitent pas toujours l'appréhension et la compréhension de ce qu'étaient les communautés rurales et leur rapport à l'Etat⁶⁹. Peut-être faut-il d'abord bien distinguer les lieux et les époques. Même si l'on se trouve dans des situations socio-politiques qui concernent toutes des pouvoirs, des Etats et des communautés se situant dans un cadre islamisé, on peut supposer que de grandes différences séparaient les *qūrā* des environs de Cordoue à l'époque omeyyade de celles de la région valencienne à la veille de la conquête chrétienne du XIII^e siècle. Les unes et les autres ne nous sont, par ailleurs pas connues par les mêmes sources. Comment d'autre part hiérarchiser ou articuler tout un éventail d'informations apportées par les textes et par l'archéologie? Pour en revenir au cas de Tudmir aux premiers siècles évoqué plus haut, quelle importance relative donner, objectivement et non pas en fonction d'une idée préconçue plutôt «continuiste» ou plutôt «rupturiste», à divers faits qui relèvent de registres différents, et semblent quelque peu contradictoires. Ainsi, concernant la ville d'Iyyūh, qui occupe le site du Tolmo de Minateda on est face à des informations archéolo-

67. Quirós, 2009; Eiroa, 2012; Carvajal, 2014.

68. García, 2006; Martínez, 2006.

69. On serait tenté de reprendre le jugement de Pedro Chalmeta 1998:11: «si se plantea el problema como una disyuntiva: ruptura o continuidad, se corre el riesgo de producirse un posicionamiento acientífico, del tipo: “la botella está medio llena” versus “la botella está medio vacía”. Cuando en términos objetivos, lo único aceptable es “la botella está a medias”».

giques qui attestent plutôt le maintien d'une tradition «autochtone» (en dehors tout de même de l'abandon des édifices religieux chrétiens et de la pénétration des nouvelles monnaies). Même les données toponymiques ne sont pas d'interprétation facile. Il m'a toujours semblé que le nom même de l'actuelle localité d'Hellín, sur le territoire de laquelle se trouve le Tolmo de Minateda, ne pouvait que dériver de celui d'Iyyūh, mais je sais que cela est contesté pour des raisons philologiques. D'autre part des textes bien connus, apparemment fiables et inhabituellement détaillés et précis pour une telle zone périphérique à cette époque, font état à Iyyūh précisément, ou autour de cette ville, pour les années 820-825, de conflits interarabes opposant des groupes apparemment assez nombreux, qui se définissent comme «Yéménites» et comme Mudarites, c'est-à-dire Arabes du Sud et du Nord, selon les catégories ethno culturelles qui s'appliquent aux éléments arabes lors de guerres civiles dont l'origine remonte à la fin de l'époque omeyyade. On ne peut pour l'instant qu'enregistrer de telles données parfois contradictoires en apparence, et mettre en parallèle d'autres informations, comme celles que nous apportent les biographies de savants de Tudmir, dont les Banū Khattāb déjà évoqués, qui sont d'origine arabe ou en tout cas orientale, et nous sont connus dès la fin du VIII^e et le début du IX^e siècle⁷⁰.

Pour sortir quelque peu d'un antagonisme qui risque d'être stérilisant, je me limiterai à deux ou trois suggestions qui ne concernent que quelques aspects de la thématique traitée dans ce colloque. En dehors d'interprétations générales dans lesquelles subsiste une bonne part d'hypothèses, des détails sont probablement encore susceptibles d'éclairer la situation des communautés rurales par rapport au pouvoir et aux villes où il réside, et leur niveau ou leur genre de vie. Un aspect archéologique annexe de la question très débattue des moulins, de leur appropriation et de leur position dans les systèmes d'adduction ou d'évacuation de l'eau, pourrait être celui des meules rotatives à main, un instrument qui semble révéler une certaine autosuffisance des foyers. Je n'ai pas l'impression qu'il en soit beaucoup question dans les travaux que je connais, ni qu'ils caractérisent vraiment des sites précis. Dans sa thèse sur la *Cora de Tudmir*, Sonia Gutierrez en signalait seulement deux fragments trouvés dans la zone étudiée⁷¹, ce qui peut surprendre. Elle en signale cependant d'autres exemplaires apparus

70. Le premier connu est al-Fadl b. 'Amīra, nommé cadi de Tudmir en 194/809 (Castilla, 1992: 75); à noter aussi Muhammad b. Marwān b. Khattāb, qui fait le voyage en Ifriqiya-Orient avec ses fils, d'où ils rapportent, puis transmettent, la *Mudawwana* de Sahnūn en 222/837 (Molina, 1992: 291). Ces personnages appartiennent aux deux familles les plus connues de Tudmir, l'une et l'autre d'origine orientale.

71. Gutiérrez, 1996: 205-207.