Cahiers de la Méditerranée

86 | 2013
Villes et changements de souveraineté en Méditerranée / Mythes de la coexistence interreligieuse : histoire et critique

Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse : contacts et frictions quotidiens d'après des sources juridiques de l'Espagne médiévale

John Tolan

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/cdlm/6874
DOI : 10.4000/cdlm.6874
ISSN : 1773-0201

Éditeur
Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée
Date de publication : 15 juin 2013
Pagination : 225-236
ISSN : 0395-9317

Référence électronique
John Tolan, « Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse : contacts et frictions quotidiens d'après des sources juridiques de l'Espagne médiévale », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 86 | 2013, mis en ligne le 15 décembre 2013, consulté le 08 septembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/cdlm/6874 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cdlm.6874

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse : contacts et frictions quotidiens d'après des sources juridiques de l'Espagne médiévale

John Tolan

1 Le 30 mai 1252, le roi Ferdinand III (ou San Fernando) meurt à Séville, ville qu'il avait conquise quatre ans auparavant. Son fils et successeur, Alphonse X, l'enterre dans la cathédrale de Séville et fait composer une épitaphe quadrilingue : en latin, castillan, hébreu et arabe. Les quatre épitaphes s'accordent pour énumérer les qualités de Ferdinand et pour affirmer qu'il avait détruit tous ses ennemis et conquis Séville, « tête de l'Espagne ». Les différences entre les quatre épitaphes, comme Americo Castro l'a déjà signalé, sont en général minimes, sauf que dans l'épitaphe latine, on ajoute que Ferdinand « *civitatem hispalensem... de manibus eripuit paganorum et cultui restituit christiano* »[1]. Pourquoi cette différence ? Le texte latin, comme le souligne Castro, est pour les ecclésiastiques ; il reflète leurs préjugés contre les musulmans (ici qualifiés, comme souvent au Moyen Âge, de « païens »). Ces inscriptions, pour Castro, montrent les différences idéologiques entre le clergé et le roi, qui était plus tolérant[2]. C'est ce roi, Alphonse le Sage, après tout, qui s'entoure d'érudits juifs et musulmans et qui dirige la production d'une vaste bibliothèque, en espagnol, du savoir oriental et occidental. Dans les magnifiques miniatures de ces œuvres, on trouve des images frappantes du roi des trois religions : le roi qui joue aux échecs avec un sujet musulman, qui écoute musiciens chrétiens et musulmans, ou qui, livre à la main, dirige son équipe d'érudits chrétiens, juifs et musulmans. Le roi en effet a fait traduire de l'arabe plusieurs œuvres scientifiques et pratiques : traités d'astronomie et d'astrologie, de divination, de chasse, d'échecs ; ses *Tables Alphonsines* resteront l'œuvre de référence pour les astronomes européens pendant des siècles[3]. Le roi a aussi fait traduire des œuvres littéraires (notamment le *Kalîla wa Dimna*) et même une version du *Mi`râj*, ou *Voyage céleste de*

Mahomet. Ce *Rey mudéjar* semble un roi œcuménique, tolérant, tout à fait à notre goût moderne. Quel symbole plus émouvant que les églises *mudéjares*, comme celles de Santa Fe et de Santiago del Arrabal, qui paraissent nées d'une union entre église romane et mosquée maghrébine ? Sur les fresques de l'église de San Roman, on lit encore les louanges à Dieu en latin et en arabe.

2 Voici une image[4] de *convivencia* bien connue, utilisée maintes fois pour des affiches de colloques, pour des disques de musique médiévale ou pour des couvertures de livres : deux hommes, un musulman et un chrétien, jouent aux échecs sous une tente. Cette image fait partie des nombreuses enluminures du *Livre des Échecs* qu'Alphonse X dit « le Sage », roi de Castille et de León, fait traduire de l'arabe en latin. Notons que le musulman est armé, qu'on est sous sa tente, et qu'il est en train de battre le chrétien, qui du reste n'a pas d'armes. Ce dernier serait-il un prisonnier ? Une telle image montre toute la complexité et l'ambiguïté de notre sujet : il s'agit apparemment d'un jeu amical entre hommes de religions différentes, mais les contextes de guerre et de capture sont évoqués.

3 Tout comme cette image de jeu pacifique dans l'enluminure, celle du roi sage tolérant est simplificatrice. La production scientifique et culturelle d'Alphonse n'est pas accessoire à ses ambitions politiques : elle en constitue une partie essentielle. Tout au long de sa carrière politique, Alphonse essaie d'asseoir son hégémonie sur ses nouveaux sujets musulmans dans les terres récemment conquises, d'étendre ses pouvoirs sur ses grands vassaux, d'uniformiser tous les droits et libertés des différentes parties de son royaume sous sa seule autorité et de se faire reconnaître comme empereur romain. C'est dans ce contexte idéologique qu'il faut comprendre son mécénat à l'égard des traducteurs, poètes, scientifiques, peintres, musiciens et architectes. Il veut faire de sa cour un lieu de science et de culture qui puisse rivaliser avec celle de n'importe quel souverain contemporain.

4 Si le portrait du roi sage et tolérant fait partie d'une image d'Épinal de l'Espagne médiévale comme terre de *convivencia*, de coexistence pacifique entre hommes et femmes des trois religions, jusqu'au milieu du XX^e^ siècle, l'Espagne médiévale était plutôt vue comme lieu d'affrontements, de *jihad* et de croisade / reconquête, dont le point culminant, en 1492, a vu l'expulsion des juifs et la conquête de la dernière enclave musulmane, Grenade[5].

5 Les documents qui révèlent la vie quotidienne en péninsule Ibérique au Moyen Âge nous livrent une image bien plus nuancée et complexe. Un monde où l'on se côtoie entre juifs, chrétiens et musulmans, où on commerce, on échange des idées, s'invite, on festoie ensemble, où parfois on tombe amoureux. Mais où règne, aussi, une certaine méfiance, une certaine peur de la « pollution » que pourraient représenter les contacts avec l'« infidèle ». Image d'autant plus complexe qu'il existe d'importantes différences géographiques (Barcelone n'est pas Séville, et les plaines de l'Estrémadure sont encore autre chose) et chronologiques (entre le VIII^e^ et le XV^e^ siècle). Cette réalité s'avère d'autant plus complexe que les sources dont dispose l'historien sont peu nombreuses et plutôt biaisées. Elles sont le produit d'une élite intellectuelle, souvent conservatrice sur le plan religieux : rabbins, prêtres, moines, muftis, qadis.

6 Pourquoi donc cette idéalisation de l'Espagne médiévale comme modèle d'entente cordiale entre les trois religions ? Sans doute faut-il comprendre tout cela dans un contexte de culpabilité occidentale de l'âge postcolonial, et d'efforts pour œuvrer au rapprochement entre religions au XXI^e^ siècle. Pour combattre l'image fausse et simpliste

d'un éternel « choc des civilisations » entre « Islam » et « Occident », on nous rassure avec des fables non moins simplistes sur la bonne entente entre les trois religions en Espagne médiévale. En 1998, on m'a contacté pour savoir si je voulais participer à un programme éducatif à propos d'Al-Andalus à destination des lycéens israéliens et palestiniens. L'idée explicite était de montrer que juifs et musulmans avaient su vivre en paix et harmonie en Espagne médiévale, et qu'il n'y avait donc pas de raison pour qu'ils ne puissent plus le faire de nouveau. Puis survint l'intifada al-Aqsa en 2000 et la répression qui s'ensuivit, et le projet fut abandonné.

7 Autre exemple : lors d'un colloque à Harvard en 2007 à propos du « trialogue » entre les fois abrahamiques, Abdul Aziz Said affirma que, pour éduquer nos jeunes à prendre le rôle de « citoyens du monde », et en particulier pour établir les bases de la coexistence pacifique entre religions dans la nouvelle démocratie irakienne, il fallait « *embrace the lessons of Andalusia and Abbasid Baghdad* »[6]. À ce même colloque, Nathan Funk et Meena Sharify-Funk affirmèrent qu'il fallait « *foster the emergence of new stories* », encourager l'émergence d'histoires nouvelles, des histoires de tolérance et de respect pour contrer ceux qui prêchent le choc des civilisations[7]. Dans la même logique, on présenta l'expédition de Saint François d'Assise auprès d'Al-Kâmil, sultan d'Égypte, en 1219 comme une « mission de paix », prototype du dialogue œcuménique qu'il nous faut, et peu importe que les sources contemporaines affirment qu'il cherchait le martyre[8].

8 En voici le mythe : comment, en historien, essayer de saisir la réalité du Moyen Âge pour la confronter avec ces mythes ? D'abord, il faut éviter, bien entendu, toute généralisation grossière : en Espagne, entre le VIII^e^ et le XV^e^ siècle, il y eut des dirigeants musulmans et chrétiens, berbères, arabes, catalans, léonais et j'en passe, et on ne peut guère avancer des vérités qui s'appliquent partout. De manière générale, néanmoins, ces dirigeants permettaient aux tenants des religions minoritaires de vivre en paix dans leur royaume, d'avoir des lieux de culte, de pratiquer leur religion, et de jouir d'une autonomie juridique importante. En contrepartie, ces minorités devaient payer des taxes spécifiques et accepter des restrictions sociales qui variaient beaucoup en nature et en importance (le prosélytisme leur était interdit ; parfois on les obligeait à porter des habits distinctifs ; on leur interdisait souvent de porter des armes ou de monter à cheval, etc.)[9].

9 De nombreux textes juridiques traitent des contacts quotidiens entre musulmans et *dhimmis* : notamment des *fatwas* (consultations juridiques) et des manuels de *hisba* (droit urbain). Dans ce bref article, je ne ferai que citer quelques exemples concrets des problèmes posés par la cohabitation entre musulmans et *dhimmis* : les fêtes et la nourriture (surtout la viande et le vin), la sexualité et le mariage, et les hiérarchies sociales. Du côté chrétien, nous examinerons les *fueros* (chartes urbaines), canons des conciles ecclésiastiques, et le droit royal (par exemple les *Siete partidas* d'Alphonse le Sage)[10].

Fêtes et nourriture

10 Musulmans, juifs et chrétiens se côtoyaient au jour le jour, dans les marchés, sur les routes, dans les navires ; ils vivaient côte à côte ; les villes avec des quartiers bien distingués pour juifs, chrétiens ou musulmans étaient l'exception. Ils entretenaient donc des rapports quotidiens, qui pouvaient être amicaux ou conflictuels. Certains hommes de religion craignaient surtout les effets néfastes des relations amicales, qui

pouvaient entraîner un manque de pureté, voire même l'apostasie. Ainsi, ils décourageaient souvent certaines formes de sociabilité avec des « infidèles ». C'est, du reste, un problème d'actualité, si l'on en croit certains sites internet de *fatwas* : les rigoristes continuent d'interdire la participation des musulmans à des fêtes chrétiennes ou juives, ainsi que la consommation de la viande préparée par des athées ou païens, même si on dit en général que la viande des chrétiens et des juifs est licite[11].

11 Au Moyen Âge, divers *muftis* d'al-Andalus interdisent aux musulmans de participer aux fêtes chrétiennes de Noël, du jour de l'an, de la Saint-Jean[12]. Un mufti interdit aux musulmans d'accepter des *matzot* (pain non levé) de la part des juifs à l'occasion de la pâque juive. Il est difficile d'interpréter ces interdictions, qui sont après tout des opinions légales (et non normatives) d'érudits individuels. S'ils décourageaient ces pratiques, c'est qu'elles devaient être relativement fréquentes. On sait par d'autres sources que le grand Calife ʿAbd al-Rahman III assista à des courses équestres que des chrétiens organisaient pour la Saint-Jean[13].

12 Le contact avec l'adversaire religieux est parfois vu comme un élément de corruption ou de pollution qu'il faut éviter. Certains *fueros* interdisent aux non-chrétiens de se rendre aux bains publics les mêmes jours que les chrétiens[14]. On interdit aux nourrices chrétiennes de donner le sein aux enfants juifs ou musulmans et aux chrétiens d'employer des nourrices musulmanes ou juives pour leurs enfants[15].

13 Pour les villes d'al-Andalus, nous disposons de manuels de *hisba*, sortes de traités des corps de métiers urbains à l'usage de l'officier d'État (le *muhtasib*) qui doit veiller, entre autres, sur les poids et mesures dans les marchés, la propreté des bains publics, et le respect de la pureté religieuse. Citons par exemple celui d'Ibn ʿAbd al-Raʾûf, juriste malikite qui vécut dans une ville de l'Espagne musulmane, sans qu'on puisse préciser ni sa ville natale ni la date de son texte, qui remonte probablement à la période almoravide (fin XI^e^ ou première moitié du XII^e^ siècle)[16]. Ce juriste affirme qu'il faut éviter d'« acheter intentionnellement de la viande dans les boucheries des tributaires ». Il reconnaît que l'achat n'est pas strictement interdit ; il reste néanmoins « blâmable ». On voit ce juriste partagé entre un respect strict pour la légalité (avec citations de textes juridiques malikites à la clef) et une volonté de marquer fortement la séparation entre musulmans et chrétiens. Consommer leur viande reviendrait selon lui à se trouver souillé de complicité avec les Églises et les rites chrétiens, à encourager l'« égarement » de ces infidèles et s'y associer. D'autres juristes interdisent aux musulmans de consommer la viande des chrétiens s'ils savent qu'une invocation à Jésus a été prononcée lors de l'abattage[17].

14 Le vin peut être un sujet qui fâche. Si à certaines époques et dans certaines parties du *dar al-islam* les musulmans en boivent volontiers[18], cela peut provoquer la colère des juristes. Un mufti de Cordoue, dans la première moitié du VIII^e^ siècle, déclare que la maison de tout marchand de vin doit être brûlée[19]. Au XII^e^ siècle, Ibn ʿAbdun se plaint que des musulmans cordouans traversent le Guadalquivir de nuit en barque pour se rendre dans le quartier chrétien afin d'y boire du vin. Quant à Ibn ʿAbd al-Rauf, il recommande des punitions sévères contre le musulman qui boit du vin et le chrétien qui lui en vend, mais aussi contre le musulman qui, dans un excès de zèle, essaie d'empêcher le chrétien d'en consommer[20]. Si Ibn ʿAbd al-Raʾûf décourage le contact entre musulmans et *dhimmis*, il reconnaît les droits de ceux-ci.

Mariage et sexualité

15 Dès les débuts de l'islam, les lois régissant le mariage sont relativement claires : un musulman peut épouser une juive ou une chrétienne, même si certains juristes affirment que le mariage avec une musulmane est de loin préférable. De toute manière, les enfants d'un père musulman sont musulmans. Le musulman peut aussi avoir des relations sexuelles avec ses esclaves, musulmanes ou non. En revanche, une musulmane ne peut se marier qu'avec un musulman, car il ne saurait être question de mettre une croyante en position d'infériorité par rapport à un *dhimmi* [21].

16 Côté chrétien, de nombreuses lois visent à interdire toute relation sexuelle entre chrétiens et musulmans. Le mariage est bien entendu prohibé, sauf dans le cas de la conversion d'une personne (musulmane ou juive) déjà mariée lorsqu'elle se convertit au christianisme, qui a le droit de rester mariée à son époux non chrétien, selon le *Décret* de Gratien ; droit confirmé par le pape Grégoire IX en 1234 [22]. C'est aussi pour essayer de mieux faire respecter les interdits sexuels qu'on impose (ou essaie d'imposer) des restrictions vestimentaires. Déjà en 1120, le concile de Naplouse fait suivre ses multiples prohibitions sexuelles d'une interdiction imposée aux musulmans de s'habiller comme des « Francs »[23]. Ces restrictions vestimentaires étaient supposées aider les chrétiens à identifier les musulmans et à éviter tout contact inutile avec eux. Dans le même esprit, le quatrième concile du Latran proclame en 1215 :

> Dans certaines provinces, la différence dans l'habit distingue juifs et sarrasins des chrétiens ; mais dans certaines s'est répandue une telle confusion qu'aucune différence ne les distingue. Aussi arrive-t-il parfois que, par méprise, des chrétiens s'unissent à des femmes juives ou sarrasines, et des juifs ou des sarrasins à des femmes chrétiennes. Aussi pour que les abus de telles unions ne puissent avoir à l'avenir l'excuse d'une erreur due au vêtement, nous statuons ceci : ces gens de l'un et l'autre sexe seront distingués en tout temps puisque nous lisons que cela même leur a été enjoint par Moïse[24].

17 On impose ainsi aux sarrasins et aux juifs de porter des habits distincts afin d'empêcher les relations sexuelles, ou plutôt d'empêcher les chrétiens de prétexter leur ignorance pour justifier leurs liaisons avec des non-chrétiens. Ces mesures étaient censées s'imposer à toute la chrétienté, mais elles furent très diversement respectées. Rodrigo Jiménez de Rada, archevêque de Tolède, donne ainsi des exemptions aux juifs de Tolède[25]. Ailleurs également, rois et ecclésiastiques abrogent la loi (souvent après de fortes pressions des communautés musulmanes et juives, parfois prêtes à payer pour cette exemption). Mais on trouve aussi des lois somptuaires qui imposent des signes distinctifs aux musulmans ou qui en revanche leur interdisent de porter des vêtements « chrétiens » à diverses reprises : aux Cortes de Séville en 1252, à ceux de Valladolid en 1258 ou à ceux de Séville de nouveau en 1261, preuve à la fois de la volonté de séparer les communautés et de la non-application de la mesure prise au concile de 1215[26].

18 Qu'en est-il quand on passe du niveau des actes des conciles (droit canon supposé s'imposer à toute l'Église) à celui du droit urbain ? Dans de nombreux *fueros* (chartes urbaines accordées aux municipalités ibériques), on voit que les liaisons entre chrétiens et musulmanes devaient être fréquentes. Prenons l'exemple du *fuero* qu'Alphonse II d'Aragon accorde à la ville de Teruel en 1176 ou 1177 [27]. Une amende est imposée à « quiconque viole la maure d'autrui ». On note tout d'abord que dans ces textes de droit urbain issus des villes chrétiennes du nord de la péninsule, le substantif « *maurus* » (ou « *moro* » en castillan) désigne l'esclave musulman ; s'il s'agit d'un musulman libre, on

précise « *maurus pacis* » (« *moro de paz* »). Violer la maure d'autrui, donc, équivaut à une faute moins contre la femme en question que contre son propriétaire (il n'y a aucune interdiction de viol contre sa propre esclave). Faute réparable par une amende payée au propriétaire. La loi suivante précise que l'enfant né d'une telle union est considéré comme l'esclave (*servus*) du propriétaire de la mère, sauf si son père le rachète à ce dernier. On précise que l'enfant « ne partage pas l'héritage de son père avec ses frères lorsqu'il demeure en servitude comme cela a été dit. Une fois affranchi, il peut avoir sa part des biens de son père comme ses frères ». On trouve des mesures similaires dans d'autres *fueros.*

19 En Espagne chrétienne, de manière générale, la chrétienne et le musulman qui ont des relations sexuelles courent de grands risques ; ce n'est pas le cas pour la musulmane et son amant chrétien. Le *Fuero de Sepúlveda* décrète qu'un musulman qui couche avec une chrétienne sera jeté d'une falaise et que son amante sera brûlée ; dans le *Fuero de Béjar*, les deux sont brûlés[28].

20 Dans les *Siete partidas*, grand code de lois composé sous la direction d'Alphonse X (1252-1284), on précise la peine que « méritent le Maure et la Chrétienne qui couchent ensemble » :

> Si un Maure couche avec une Chrétienne vierge, qu'on le lapide. Et qu'elle, la première fois, perde la moitié de ses biens au profit de son père, ou de sa mère, ou de son grand-père, si elle les a ; sinon au profit du Roi. Et que la seconde fois, elle perde tout au profit des mêmes et soit mise à mort. Que la veuve coupable subisse les mêmes châtiments. Si un Maure couche avec une Chrétienne mariée, qu'on le lapide, et qu'elle soit laissée au pouvoir de son mari : qu'il la fasse brûler, ou la relâche, ou en fasse ce qu'il voudra. Et si c'est avec une prostituée, qu'ils soient battus de verges en public si c'est la première fois et qu'ils soient mis à mort si c'est la seconde[29].

21 En général, chaque communauté se souciait surtout de prévenir (et de punir) les transgressions sexuelles de ses femmes avec des hommes « infidèles ». Un mufti cordouan de la fin du IX^e^ siècle affirme qu'un *dhimmi* qui a violé une musulmane doit subir la peine de mort, mais s'il embrasse l'islam *in extremis*, il peut être gracié s'il verse à la femme violée une dot proportionnelle à son statut social ; si par contre il s'agit d'une fausse conversion, il sera crucifié[30].

22 En revanche, les *Siete partidas* ne font aucune allusion aux relations sexuelles entre un homme chrétien et une femme musulmane ou juive, qui semblent être tacitement acceptées. Dans le territoire de la couronne d'Aragon au XIV^e^ siècle, une prostituée chrétienne risquait d'être brûlée vive si elle couchait avec un juif ou un musulman, tandis que les autorités musulmanes réclamaient souvent la peine de mort pour la musulmane qui couchait avec un chrétien ou un juif. Celle-ci pouvait toutefois y échapper soit en se convertissant au christianisme, soit en devenant esclave – souvent l'esclave de son amant chrétien[31]. Encore une fois, dans une importante partie de ces textes juridiques, on constate que les relations sexuelles entre hommes chrétiens et esclaves musulmanes sont banales. Dans les lois comme dans la littérature, la conquête sexuelle devient métaphore de la conquête tout court. La jolie musulmane n'est pas seulement un *topos* littéraire : elle se trouve dans le lit de maints chrétiens. Certes, quelques auteurs critiquaient ou décourageaient ces pratiques : les *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV* essaient de convaincre le futur roi Ferdinand IV de Castille qu'avoir des relations sexuelles avec une maure, c'est comme coucher avec une chienne, puisqu'elle suit la loi déraisonnée de Mahomet[32]. On peut

soupçonner que de tels propos influençaient assez peu les pratiques sexuelles du prince et de son entourage.

Hiérarchies sociales

23 De part et d'autre, la législation concernant les minorités impose à celles-ci une infériorité sociale supposée correspondre à leur infériorité religieuse. Le *dhimmi*, dans les traditions légales musulmanes, ne doit pas exercer de pouvoir sur un musulman ; souvent on limite son droit de porter des armes, de monter à cheval etc. Suivant le droit canon, ni les juifs ni les musulmans ne doivent avoir le moindre pouvoir sur les chrétiens. En particulier, ils ne peuvent avoir d'esclaves chrétiens ni assumer des fonctions publiques. Le troisième concile du Latran (1179) interdit aux juifs et aux sarrasins de posséder des esclaves chrétiens – interdiction souvent répétée dans la législation royale (par exemple, dans les *Siete Partidas* d'Alphonse X de Castille)[33]. Divers *fueros* des villes ibériques interdisent aux juifs et aux musulmans d'être juges dans des affaires concernant les chrétiens[34].

24 Cette infériorité légale ne se traduit pas toujours par une véritable infériorité sociale. On trouve en fait des musulmans et des juifs à tous les niveaux de la société. Des contingents de *mudéjares* de Valence jouent un rôle important dans l'armée des rois d'Aragon : lors de l'invasion française de la Catalogne en 1285, par exemple, 600 *mudéjares* valenciens, notamment des arbalétriers, participent à la défense de Gérone. On pourrait citer aussi le cas de nombreux médecins juifs et musulmans au service de princes et de bourgeois. Ils suscitent certes parfois jalousie ou méfiance.

25 Pour la société d'al-Andalus, encore une fois, les traités de *hisba* sont éclairants. Celui d'Ibn 'Abdun, juriste malikite à Séville au début du XII^e^ siècle, traite de maints détails pratiques de la vie urbaine : la largeur des rues, la propreté des bains publics, la composition des merguez vendues dans le souk. Nous sommes en pleine période almoravide, et nous avons en Ibn 'Abdun un rigoriste qui cherche à redresser les Andalous aux mœurs dissolues. Par exemple, il peste contre les jeunes amoureux qui se donnent rendez-vous dans le cimetière, ou contre les musulmans qui traversent le Guadalquivir en bateau, la nuit, pour boire dans les tavernes du quartier chrétien. Il faut restaurer la hiérarchie entre musulmans et *dhimmis*. On voit ce même souci dans le passage suivant :

> Un musulman ne doit pas servir de masseur à un juif ou à un chrétien ; il ne doit ni jeter leurs ordures, ni nettoyer leurs latrines : le juif et le chrétien sont en effet plus désignés pour ces besognes, qui sont des travaux vils. Un musulman ne doit pas s'occuper de la bête d'un juif ou d'un chrétien, il ne doit pas leur servir d'ânier, ni leur tenir l'étrier. Si l'on s'aperçoit que quelque musulman a contrevenu à ces défenses, il sera blâmé[35].

26 Encore une fois, si Ibn 'Abdun doit préciser ces principes c'est qu'ils n'étaient pas correctement respectés au début de la période almoravide et surtout pendant l'époque des taifas (XI^e^ siècle). En effet, chrétiens et juifs occupaient souvent des positions d'autorité sur des musulmans ; Grenade a même eu un vizir juif.

27 Du côté du droit ecclésiastique, les principes étaient les mêmes – et ils étaient aussi peu souvent respectés. Voici un exemple parmi d'autres, encore tiré des canons du concile de Latran IV :

> Puisqu'il est plus qu'absurde que quelqu'un qui blasphème le Christ doive exercer le pouvoir d'une magistrature sur les chrétiens, nous renouvelons dans ce concile général ce que le concile de Tolède avait intuitivement établi sur ce sujet en raison de la témérité des violateurs de la loi : nous interdisons que les juifs soient préférés pour les charges publiques puisqu'en s'appuyant sur ce prétexte ils s'avèrent être de terribles ennemis pour les chrétiens. Mais si quelqu'un devait leur confier ce genre de charge, qu'on l'en empêche au moyen d'un châtiment approprié par l'intermédiaire de ce concile provincial qui, comme nous l'avons ordonné, devra se réunir chaque année. Que la camaraderie des chrétiens en matière de commerce comme en d'autres domaines soit refusée à tout fonctionnaire de cette espèce jusqu'à ce qu'il convertisse en faveur des chrétiens pauvres tout ce qu'il a obtenu des chrétiens en raison de la charge qu'il a reçue, à la discrétion de l'évêque diocésain et qu'il renonce avec décence à la charge qu'il a assumée de manière irrévérencieuse. Nous élargissons la même loi aux païens [c.-à-d., aux musulmans][36].

28 Ce texte concerne d'abord les juifs ; il répète des interdictions qui remontent à l'époque de Justinien. On cite en particulier le troisième concile de Tolède. Le concile étend ces interdictions aux musulmans, à qui on accorde implicitement le statut légal des juifs (statut qui ne correspond ni avec celui traditionnellement réservé aux païens ni à celui des hérétiques). Le prétexte présenté pour justifier ces interdictions est celui de protéger les chrétiens du blasphème. Les juifs sont présentés comme des blasphémateurs audacieux à l'encontre du Christ.

29 Ce principe est repris dans des codes royaux, notamment par Alphonse X dans les *Siete partidas* :

> Qu'aucun juif ne peut avoir un office ou une dignité qui lui permette d'opprimer des chrétiens.

30 Autrefois, les juifs étaient très honorés et avaient de grands privilèges sur tous les autres peuples, car eux seuls étaient appelés le peuple de Dieu. Mais puisqu'ils ont rejeté Celui qui les avait tant honorés et privilégiés, et en lieu de l'honorer l'ont déshonoré, le tuant vilement sur la croix, il est convenable et juste que, pour avoir fait une si grande erreur et un si grand mal, ils perdent l'honneur et le privilège qu'ils avaient. Et pour cette raison, à partir du jour qu'ils ont tué notre seigneur Jésus Christ, ils n'ont jamais eu de roi ni prêtre comme auparavant. Pour ces raisons, les empereurs qui étaient autrefois seigneurs du monde entier estimèrent qu'il était bon et juste, pour la trahison qu'ils firent en tuant leur Seigneur, qu'ils perdent tous les privilèges qu'ils avaient, pour que aucun juif n'ait jamais une position honorée ni un office public qui lui permette d'opprimer aucun chrétien en quelque manière que ce soit[37].

31 Ici, le but avoué est de protéger les chrétiens de l'« oppression » que pourraient exercer les juifs à leur égard. Pour justifier cette interdiction, Alphonse incrimine les juifs pour « trahison » envers leur « Seigneur » : l'accusation de déicide est à la fois présentée comme explication des développements historiques (les juifs n'ont désormais ni rois ni prêtres) et justification des restrictions légales (par les empereurs, puis par Alphonse lui-même). On a souvent remarqué – et avec raison – que l'accusation de déicide pouvait déclencher des violences contre les juifs ; ici, au contraire, c'est la justification même de leur place au sein d'une société chrétienne. Leur présence au sein de la société chrétienne – comme minorité « captive » et socialement inférieure – est utile et nécessaire parce qu'elle rappelle au chrétien le rôle supposé des juifs dans la passion, crime dont la punition serait l'exil qui a suivi. Les juifs peuvent donc vivre parmi les chrétiens, mais ils leur sont socialement et légalement inférieurs, infériorité qui serait la conséquence légale de leur « trahison » envers leur « seigneur ».

32 Quelles leçons peut-on tirer de ce rapide tour d'horizon, de quelques bribes de textes juridiques ? Tout d'abord, on ne pourra justifier des visions simplistes qui veulent faire de telle société un paradis de *convivencia* ou de tel monarque ('Abd al-Rahman III ou Alphonse le Sage) le parangon de la tolérance. Rien ne justifie non plus une vision lacrymale de l'histoire de l'Espagne, qui cherche les signes d'un choc des civilisations éternel entre Occident et Orient (qui convient mieux, sans doute, pour nous dédouaner de notre responsabilité collective dans les conflits actuels). Si le *dhimmi* en al-Andalus (le juif ou le musulman sous Alphonse X) ne vivait certainement pas dans un paradis sur terre, ce n'était pas un enfer non plus.

33 Certes, il conviendrait d'insister sur les évolutions historiques : la situation des *dhimmis* était bien plus confortable sous les Omeyyades ou sous les rois de taifas qu'après, sous les Almoravides et Almohades. Les juifs ont connu des violences dans les royaumes chrétiens, culminant en 1391, et ont bien entendu fait l'objet de l'expulsion de 1492. La place des musulmans variait énormément dans les divers royaumes chrétiens, en fonction de facteurs multiples.

34 L'exemple d'Alphonse le Sage le montre : on ne peut pas se contenter d'interroger un seul type de sources. Les traductions et miniatures, ainsi que la fusion de styles architecturaux dans le style *mudéjar*, ont permis à certains de nos collègues de bâtir l'image du roi tolérant. Les textes légaux que nous avons examinés et les expulsions de populations musulmanes de certaines zones conquises donnent une toute autre image. Certains y ont vu une contradiction : il n'y en a aucune. Alphonse se voulait le roi des trois religions, certes, mais cela implique l'infériorité des autres religions par rapport à celle des chrétiens et la soumission de leurs adeptes au pouvoir royal. Comme tout prince ibérique (chrétien ou musulman), Alphonse se voulait le roi légitime de tous ses sujets. Il se présente comme souverain aimé par ses musulmans et ses juifs, aussi bien que par ses chrétiens. S'il compose une épitaphe quadrilingue pour son père San Fernando, ce n'est pas, contrairement à ce que disait Castro, un signe de tolérance. C'est pour affirmer sa propre autorité sur ses nouveaux sujets dans les langues qu'ils comprenaient. Son mécénat en ce qui concerne les traductions de l'arabe n'est pas non plus une preuve de tolérance. S'il appréciait la culture et la science arabes, il les voulait pour lui, et il les voulait hispanisées, déracinées, privées de leurs contextes politique et religieux. La sagesse arabe – comme ses sujets arabes –, il entendait la rendre docile, soumise au pouvoir du monarque.

NOTES

1. . Americo Castro, *La Realidad historica de España*, Mexico, Porrúa, 1973, p. 38-41. Castro fournit les transcriptions des épitaphes latine et castillane ainsi que des traductions castillanes des épitaphes arabe et hébraïque ; le passage cité est à la page 38.

2. . « *La política de Alfonso X non concidía enteramente con la de los eclesiásticos de su corte* », Americo Castro, *La Realidad historica...*, *op. cit.*, p. 39. Il parle ailleurs « *de los principios de la tolerancia reflejada en el epitafio de Fernando el Santo* » (p. 279).

3. . Pour un tour d'horizon du mythe du roi tolérant, voir John Tolan, « Alphonse X le Sage, roi des trois religions », *Wodan : Greifswalder Beiträge zum Mittelalter*, n° 74, 1997, p. 123-136. Pour une toute autre vision du roi sage, voir Maribel Fierro, « Alfonso X "The Wise" : The Last Almohad Caliph ? », *Medieval Encounters*, n° 15, 2009, p. 175-198. La bibliographie à propos d'Alphonse, de son règne et des activités culturelles de sa cour est immense. Citons seulement quelques travaux récents : Manuel González Jiménez, *Alfonso X el Sabio, 1252-1284*, Palencia, Diputación Provincial de Palencia et Editorial La Olmeda, 1993 ; Francisco Márquez Villanueva, *El Concepto Cultural Alfonsí*, Madrid, Mapfre, 1994 ; Joseph O'Callaghan, *The Learned King : The Reign of Alfonso X of Castile*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1993. Demeure toujours également utile la biographie d'Antonio Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio*, Barcelone, Salvat, 1963.

4. . http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alfonso_X_Libro_F64R.jpg.

5. . Voir François Clément, « Les relations interreligieuses en Andalus (Espagne musulmane) du IXe au XIIIe siècle : déconstruction d'un mythe ? », dans Frédéric Rognon (dir.), *Le buissonnement monothéiste. Les régulations du pluralisme dans les religions du Livre*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2010, p. 355-372 ; *id.*, « L'Islam andalou dans l'historiographie européenne (non ibérique) », *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n° 2, 2012, p. 20-33, www.dialogosmediterranicos.com.br.

6. . Abdul Aziz Said, « Educating for Global Citizenship : Perspectives from the Abrahamic Traditions », dans Moshe Ma'oz (dir.), *The Meeting of Civilizations : Muslim, Christian, and Jewish*, Brighton/Portland, Sussex Academic Press, 2009, p. 184.

7. . Nathan Funk et Meena Sharify-Funk, « Peacemaking among the Religions of Abraham : Overcoming Obstacles to Co-existence », dans Moshe Ma'oz (éd.), *The Meeting of Civilizations...*, *op. cit.*, p. 213.

8. . Voir John Tolan, *Le Saint chez le Sultan : la rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétations*, Paris, Le Seuil, 2007.

9. . John Tolan, Gilles Veinstein et Henri Laurens, *L'Europe et l'Islam : quinze siècles d'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 55-76.

10. . Pour une bibliographie sur ces problématiques ainsi qu'une édition électronique de textes juridiques choisis, voir www.relmin.eu.

11. . Voir, par exemple, http://d1.islamhouse.com/data/fr/ih_books/fr-Islamhouse-FatwaMuslimjadid.pdf.

12. . Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge : analyse du Mi`yâr d'al-Wanšarîsî*, Madrid, Casa de Velázquez, 1996, p. 476.

13. . Francisco de la Granja, « Fiestas cristianas en al-Andalus (materiales para su estudio) », *Al-Andalus*, n° 1, 1969, p. 1-54 (particulièrement p. 126-127).

14. . James Powers, « Frontier Municipal Baths and Social Interaction in Thirteenth-Century Spain », *American Historical Review*, n° 84, 1979, p. 649-667.

15. . Joseph O'Callaghan, « The Mudejars of Castile and Portugal », dans James Powell (dir.), *Muslims under Latin Rule, 1100-1300*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 31.

16. . Traduction et commentaire dans Rachel Arié, « Traduction annotée et commentée des traités de *hisba* d'Ibn 'Abd al-Ra'ûf et de 'Umar al-Garsifi », *Hesperis Tamuda*, n° 1, 1960, p. 5-38, 199-214, 349-375 (le passage qui nous intéresse ici est aux p. 206-208) ; sur ce texte, voir John Tolan et Philippe Josserand, *Les relations entre les pays d'Islam et le monde latin du milieu du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, Paris, Bréal, 2000, p. 169-172.

17. . Nurit Tsafrir, « The Attitude of Sunnî Islam toward Jews and Christians as reflected in some legal issues », *Al-Qantara*, n° 26, 2005, p. 317-336.

18. . Voir Arent Wensinck et Jospeh Sadan, « Khamr », *Encyclopedia of Islam* (seconde édition), vol. 4, Brill, Leiden, p. 94 ; sur la consommation de vin en Égypte, voir Shlomo Goitein, *A Mediterranean Society : the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, University of California Press, 1967-1993, t. 1, p. 122-123.

19. . Vincent Lagardère, *Histoire et société en occident...*, *op. cit.*, p. 52.

20. . Ibn 'Abdun, *Traité de Hisba*, traduit dans Évariste Lévi-Provençal, *Séville musulmane au début du XII^e siècle. Le traité d'Ibn Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, Paris, Maisonneuve, 1947, p. 64, 127-128 ; Rachel Arié, « Traduction annotée... », art. cit.

21. . Ragnhild Johnsrud Zorgati, *Pluralism in the Middle Ages : Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia*, New York, Routeledge, 2012.

22. . *Decretum*, Causa 28 ; voir Jessie Sherwood, « Decretum [C. 28, q. 1, c. 15 : Fideles infidelibus] », RELMIN database, http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait40858/. Pour la confirmation par Grégoire IX en 1234, voir *Responsiones ad dubitabilia circa communicationem christianorum cum sarracenis*, dans Raymond de Penyafort, *Summae*, 3 vol., dans Xavier Ochoa et Aloysius Diez (dir.), *Universa Bibliotheca Iuris*, I, Rome, Commentarium pro religiosis, 1976-1978, t. 3, ch. 11, p. 1024-1036 ; John Tolan et Philippe Josserand, *Les relations entre les pays d'Islam...*, *op. cit.*, p. 164-169.

23. . Adam Bishop (dir.), *Concilium Neapolitanum*, canon 16, RELMIN database, http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait40871/ ; Benjamin Kedar, « On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem : The Canons of the Council of Nablus, 1120 », *Speculum*, n° 74, 1999, p. 310-335. Voir James Brundage, « Prostitution, Miscegenation, and Sexual Purity in the First Crusade », dans Peter W. Edbury (dir.), *Crusade and Settlement. Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusade and the Latin East and Presented to R.C. Smail*, Cardiff, University College Cardiff Press, 1985, p. 57-65, repris dans James A. Brundage, *The Crusades, Holy War, and Canon Law*, Aldershot, Variorum, 1991, voir p. 60-61.

24. . *Les Conciles œcuméniques : les décrets*, Paris, Le Cerf, 1994, t. II-1, p. 567 ; Jessie Sherwood, « Concilium Lateranense IV [c. 68] », RELMIN database, http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait30326/.

25. . Voir Lucy K. Pick, *Conflict and Coexistence : Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*, Ann Arbor, University of Michigan, 2004, p. 172-173.

26. . Latran IV, canon 68, dans *Les Conciles œcuméniques...*, *op. cit.*, t. II-1, p. 567 ; Joseph O'Callaghan, « The Mudejars of Castile and Portugal », art. cit., p. 30-31.

27. . *El Fuero latino de Teruel*, édition du texte latin par Jaime Caruana Gómez de Barreda, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1974, surtout lois 361 et 362 ; voir John Tolan et Philippe Josserand, *Les relations entre les pays d'Islam...*, *op. cit.*, p. 185-189.

28. . Andrea Mariana Navarro, « Imágenes y representaciones de moros y judíos en los fueros de la corona de Castilla (siglos XI-XIII) », *Temas medievales*, n° 11, 2002-2003, p. 144.

29. . Traduction de Gérard Pradalié, dans Henri Bresc *et al.*, *La Méditerranée entre pays d'Islam et monde latin*, Paris, Sedes, 2001, p. 181-184.

30. . Vincent Lagardère, *Histoire et société...*, *op. cit.*, p. 53.

31. . David Nirenberg, *Communities of Violence : Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princenton University Press, 1996, p. 127-165.

32. . *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV*, édité par Agapito Rey, Bloomington, Indiana University Press, 1952, p. 126-133.

33. . Latran III, canon 26, dans *Concilia oecumenicorum decreta*, Bologne, Istituto per le Scienze Religiose, 1962, p. 223 ; canon réitéré in X, 5.6.5, dans *Corpus iuris canonici*, vol. 2, p. 773. *Siete partidas*, 4, 7, 8.

34. . Andrea Mariana Navarro, « Imagenes y representaciones... », art. cit.

35. . Ibn 'Abdun, *Traité de Hisba*, *op. cit.*, p. 108.

36. . Concile de Latran IV (1215), canon 69, trad. Laurence Foschia, RELMIN database, http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait30331/.

37. . Alphonse X le Sage, *Siete partidas* 7.24.3.

RÉSUMÉS

Jamais le Moyen Âge n'a été autant d'actualité. Nous assistons, depuis quelques années, à un véritable « choc de mémoires » concernant l'interaction entre juifs, chrétiens et musulmans en Espagne médiévale. Pour certains, ce serait surtout une histoire d'affrontements, de heurts, de mépris et de dédain : la *Reconquista* ne serait qu'une variété locale du conflit global entre croisés et djihadistes déjà embarqués dans un « choc des civilisations ». Pour contrer cette caricature grossière, d'autres historiens et essayistes ont érigé un mythe bien plus sympathique, quoique souvent tout aussi simplificateur : celui de l'Espagne médiévale comme terrain d'entente entre trois cultures qui s'admiraient et se respectaient, véritable âge d'or de l'entente cordiale entre religions et cultures. La réalité historique, comme toujours, est à la fois plus complexe et plus intéressante. Nous examinerons des textes juridiques issus de milieux musulmans et chrétiens pour comparer comment les juristes médiévaux tentaient de régler ce qui constituait pour eux les problèmes posés par la promiscuité des « croyants » et des « infidèles ». On prêtera une attention particulière aux questions du partage de vin et de nourriture, de sexualité interconfessionnelle, et des hiérarchies sociales. Nous verrons un mélange de complicité et de méfiance, les incessants efforts pour établir des barrières entre les fidèles et les autres, barrières constamment franchies ou bafouées. Ni le modèle du choc des civilisations ni celui de la *convivencia* irénique ne peuvent faire justice à la complexité des vraies sociétés humaines.

The Middle Ages are the arena for new culture wars. Over the last several decades we have seen a veritable clash of memories concerning interactions among Jews, Christians, and Muslims in medieval Spain. For some, it was a history of conflict, hatred, and disdain in which the Reconquest was simply a local version of the global conflict between crusaders and jihadists who already were engaged in a clash of civilizations. In opposition to this caricature, other historians and writers constructed a much more pleasant but equally simplistic myth, that of medieval Spain as a meeting ground for three cultures that admired and respected one another in a veritable golden age of cooperation between religions and cultures. As usual, historical reality is both more complex and more interesting than these caricatures. In this article we examine legal texts from Muslim and Christian traditions to see how medieval jurists dealt with the daily interactions between the faithful and the infidel. We pay particular attention to sharing wine and food, sexual intercourse, and social hierarchies. There was a mixture of complicity and mistrust as jurists sought to build legal barriers between the faithful and the others, barriers that continually were crossed or disregarded. Neither the model of the clash of civilizations nor that of peaceful *convivencia* do justice to the complexity of human societies.

INDEX

Keywords : law, religious relations, Spain, Middle Ages, Islam, Christianity, Jews
Mots-clés : droit, relations interconfessionnelles, Espagne, Moyen Âge, islam, christianisme

AUTEUR

JOHN TOLAN

John Tolan est professeur d'histoire à l'université de Nantes et auteur de nombreux articles et ouvrages, dont Petrus Alfonsi and his Medieval Readers (Gainesville, University press of Florida,

1993), Saracens : Islam in the Medieval European Imagination (New York, Columbia University Press, 2002) ; Les Sarrasins (Paris, Aubier, 2003) ; Le Saint chez le sultan (Paris, Le Seuil, 2007) également paru en anglais (Oxford, 2009) ; Sons of Ishmael : Muslims through European Eyes in the Middle Ages (Gainesville, University press of Florida, 2008) et L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge (Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009). Il est actuellement directeur d'un programme de recherche du Conseil Européen de Recherche, RELMIN : Le statut légal des minorités religieuses dans l'espace euro-méditerranéen (ve-xve siècles). The legal status of religious minorities in the Euro-Mediterranean world (5th-15th centuries) (www.relmin.eu).