



HAL
open science

“ La convivencia entre musulmans, chrétiens et juifs dans les villes d’al-Andalus (X e -XV e siècles) : de la controverse d’hier aux enjeux de demain ”

Christine Mazzoli-Guintard

► **To cite this version:**

Christine Mazzoli-Guintard. “ La convivencia entre musulmans, chrétiens et juifs dans les villes d’al-Andalus (X e -XV e siècles) : de la controverse d’hier aux enjeux de demain ”. Cahiers du CRINI, A paraître, 2025. <hal-04861455>

HAL Id: hal-04861455

<https://hal.science/hal-04861455v1>

Submitted on 2 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

Foules bigarrées au Moyen Âge (4-5 avril 2024, Nantes université), journées d'études organisées par Agnès Blandeau et Frédéric Alchalabi
Texte remis aux éditeurs 7 octobre 2024

« La *convivencia* entre musulmans, chrétiens et juifs dans les villes d'al-Andalus (X^e-XV^e siècles) : de la controverse d'hier aux enjeux de demain »

Christine MAZZOLI-GUINTARD
Nantes Université,
CReAAH-LARA-UMR 6566
christine.mazzoli-guintard@univ-nantes.fr

Résumé

La *convivencia* est un thème essentiel de l'historiographie du Moyen Âge espagnol, qui n'a cessé de susciter publications et controverses. Cette bigarrure religieuse est envisagée ici dans le cadre urbain d'al-Andalus aux X^e-XV^e siècles et d'un point de vue historiographique, ce qui permettra de revenir à la controverse d'hier, de mettre en évidence les avancées de ces trente dernières années et, enfin, de présenter les enjeux de l'écriture de l'histoire autour d'une thématique qui reste au cœur de la réflexion historique. Loin de dresser un bilan exhaustif des très nombreux travaux publiés depuis une trentaine d'années, cette contribution met simplement en évidence les chemins parcourus par la recherche et elle suggère des perspectives de recherche pour demain.

Resumen

La *convivencia* es un tema esencial de la historiografía del medioevo español, que no ha dejado de suscitar publicaciones y controversias. Se considera esta mezcla religiosa en el marco urbano andalusí de los siglos X-XV y desde un enfoque historiográfico, lo que permitirá volver a la controversia de ayer, poner de relieve los avances de los últimos treinta años y, por último, presentar los retos de la escritura de la historia en torno a una temática que queda en el centro de la reflexión de los medievalistas. Sin pretender llevar a cabo un balance exhaustivo de los numerosos trabajos publicados desde hace treinta años, esta contribución pone de relieve, sencillamente, los caminos recorridos por la investigación y sugiere perspectivas de investigación para el futuro.

Mots-clés

Convivencia, al-Andalus, historiographie, histoire urbaine, minorités religieuses, quartiers confessionnels

Palabras clave

Convivencia, al-Andalus, historiografía, historia urbana, minorías religiosas, barrios confesionales

Notice biographique

Agrégée d'histoire (1986), membre de la section scientifique de la Casa de Velázquez (1990-1992), docteur en histoire et archéologie médiévales (1992), habilitée à diriger des recherches (2002), Christine Mazzoli-Guintard a été nommée à l'Université de Nantes maître de conférences (1993), puis professeure (2024). Elle a été élue par la *Real Academia*

de la *Historia Académica Correspondiente Extranjera* (2020). Elle consacre ses recherches au monde urbain d'al-Andalus, décliné en termes de fabrique de la ville, sociétés urbaines et modes de gouvernance.

Introduction

La *convivencia* constitue un thème essentiel de l'historiographie du Moyen Âge espagnol : que les chercheurs en aient fait l'essence d'al-Andalus, ou qu'ils aient considéré qu'elle n'a jamais existé, voire qu'ils aient remis en cause l'utilité du concept, la *convivencia* n'a cessé de susciter des publications et des controverses, de telle sorte que l'historiographie du Moyen Âge espagnol est avant tout une histoire des différences (Menjot). La *convivencia*, « le fait de vivre avec d'autres » selon la Real Academia Española, participe donc pleinement à la bigarrure des sociétés d'al-Andalus et le concept s'est imposé depuis longtemps comme un thème majeur de l'historiographie qui les concerne, au même titre que 'frontière' ou 'Reconquista' (Porrinas González). En français, le terme convivance est entré il y a vingt ans dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, mais il n'a pas réussi à s'imposer face à l'autorité de *convivencia* dans l'historiographie, à tel point que certains ignorent même que le terme espagnol a été traduit.

En tant qu'historienne de l'urbain, je me propose de mettre en évidence la matérialité de la *convivencia* dans les villes d'al-Andalus des X^e-XV^e siècles, avec quelques regards jetés vers l'époque émirale. Pourquoi les villes ? Au-delà du fait qu'il s'agit de la thématique structurante de mes recherches depuis quelque trente-cinq ans, le monde urbain est étroitement lié à la diffusion de l'islam à travers l'activité des oulémas et les contacts entre communautés religieuses s'y développèrent très tôt et y furent très intenses. Par ailleurs, les villes ont toujours été de fantastiques laboratoires d'expérience de l'autre, par leur densité et proximité spatiales, et elles nous ont légué un corpus documentaire exceptionnel, puisque c'est dans les villes que les lettrés élaborèrent les textes que nous continuons à analyser. Quant à la période envisagée, les X^e-XV^e siècles, elle correspond au temps où al-Andalus est solidement urbanisé : à partir du X^e siècle, al-Andalus entre dans une phase de forte expansion urbaine, qui s'accroît au XI^e siècle quand se multiplient les capitales des royaumes de taifas (Mazzoli-Guintard 2008). De plus, à partir du X^e siècle, les deux groupes confessionnels les plus nombreux, les chrétiens et les musulmans, s'équilibrent : les désaccords à propos du moment où les musulmans deviennent plus nombreux que les chrétiens ont fini par déboucher sur un consensus, qui considère le X^e siècle comme le siècle de la transition (Aillet 2010).

Les modalités de la *convivencia* dans les villes d'al-Andalus des X^e-XV^e siècles constituent donc le fil rouge de cette contribution : où et comment vivait-on en compagnie de l'autre dans ces villes, l'autre paradigmatique de l'historiographie ayant toujours été l'autre religieux ? Les pages qui suivent s'inscrivent résolument dans une démarche historiographique : si elles se veulent réflexion sur une production extrêmement abondante, elles ne prétendent pas dresser un bilan exhaustif des travaux publiés depuis une trentaine d'années, mais elles souhaitent mettre en évidence les chemins parcourus par la recherche. La relecture des publications relatives aux manifestations de convivance dans le monde urbain d'al-Andalus s'accompagne de retours vers le corpus documentaire disponible – œuvres littéraires et juridiques, données de la culture matérielle –, afin de mieux asseoir le propos. Examiner la bigarrure religieuse des villes d'al-Andalus oblige, dans un premier

temps, à revenir à la controverse d'hier sur la *convivencia* ; puis la démarche permet, dans un deuxième temps, de mettre en évidence les avancées de ces trente dernières années, en particulier les renouvellements d'un corpus documentaire qui, aux côtés des textes médiévaux, fait désormais la part belle aux données archéologiques. Enfin, le dernier temps du raisonnement amène à présenter les enjeux de l'écriture de l'histoire autour d'une thématique qui n'a jamais cessé d'être au cœur de la réflexion historique, et de suggérer, d'indispensables perspectives de recherche pour demain.

I- Le débat d'hier : définir la *convivencia*

Très longtemps –depuis les premières réflexions sur la *convivencia* à la fin du XVIII^e siècle (Tixier du Mesnil 31-39)-, le vivre ensemble s'est trouvé au cœur du débat relatif aux caractéristiques de la société *andalusí*¹, avec des controverses de diverses natures, tenant au lexique, au concept, et aux formes de la convivance urbaine entre les fidèles des trois religions.

I-1. Les controverses lexicales

Des différends ont porté sur le terme à employer pour désigner la bigarrure religieuse *andalusí* : fallait-il utiliser tolérance, *convivencia*, coexistence ou *convivencia* ? Des variantes existent selon les pays. Tolérance resta en vogue très longtemps aux États-Unis, dans le cadre des *Cultural Studies*, favorisées par le multiculturalisme et par les travaux de María Menocal, couronnés en 2002 par *The Ornament of the World : How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. *Convivencia* est désormais passé de mode en France, malgré la tentative de l'hispaniste Florence Delay de promouvoir la traduction française d'un concept-clé, la convivance, à l'origine du « plus extraordinaire rendez-vous du Moyen Âge : le rendez-vous entre l'Orient et l'Occident ». Le terme est introduit dans le *Dictionnaire de l'Académie française* en 2004 avec un signifié particularisé, à savoir :

Situation dans laquelle des communautés, des groupes humains différents vivent ensemble au sein d'une même société en entretenant des relations de voisinage, de concorde et d'échange. La convivance des musulmans, des juifs et des chrétiens en Espagne prit fin en 1492.

C'est peut-être en raison de ce sens plus restrictif, limité dans le temps et cantonné à une valeur positive, que convivance resta peu usité et ne réussit pas à percer face à *convivencia*, dont le contenu sémantique, 'vivre avec d'autres', ne signifie pas nécessairement vivre en bonne harmonie, 'vivre ensemble' n'excluant pas, en effet, des moments de tensions, voire de conflits. En Espagne, le terme *convivencia* en revanche reste très présent, entre autres dans le cadre de l'histoire de l'art ; il est en particulier appliqué aux productions mudéjares, qui se poursuivent au-delà de 1492 (Díez Jorge ; López Guzmán ; Ruiz Souza), là où le terme français serait inadéquat. Coexistence et *coexistencia* figurent en bonne place dans les publications académiques aussi bien en Espagne qu'en France, peut-être parce qu'ils apparaissent comme plus neutres que les précédents : María Jesús Viguera (2000, 32) évoque al-Andalus comme « uno de los ámbitos de coexistencia de las gentes de las tres religiones² » ; Alejandro García Sanjúan (2003b, 279) considère que, durant de longs

¹ *Andalusí* est l'adjectif espagnol utilisé pour qualifier ce qui est relatif à al-Andalus ; sans équivalent en français, il est largement employé dans les productions scientifiques françaises.

² l'un des milieux de coexistence des fidèles des trois religions.

siècles, la société *andalusí* fut « un buen ejemplo de coexistencia religiosa pacífica, siempre dentro de los parámetros y esquemas mentales propios de la sociedad y la época medievales³ ». Jocelyne Dakhlia (14) suggère une « coexistence dans l'évitement », qu'il est possible aussi d'évoquer en termes de « coexistence dans l'indifférence » (Mazzoli-Guintard 2007).

La controverse lexicale connut aussi des variantes temporelles. À partir des années 1980, les termes tolérance et *tolerancia* se firent plus discrets dans les publications des historiens ; on les rencontra encore à propos de l'Espagne chrétienne (Cardaillac) ou associé à *convivencia* pour al-Andalus (García Sanjuán). En revanche, depuis les années 1990-2000, la présence de *convivencia* s'est affirmée (*Minorités religieuses* ; Rodríguez Molina ; Sáenz Badillos) jusqu'à devenir le terme indispensable aux débats en Espagne, où il semble bien avoir gagné la partie (Fierro 2020). Enfin, *conveniencia* est le dernier né du registre lexical : Brian Catlos l'a proposé en 2002 pour la Couronne d'Aragon, en le forgeant sur *convenio*, le pacte établi entre le souverain et ses sujets non-chrétiens.

Le cœur de la controverse autour de la *convivencia* tient bien entendu à la place à accorder à celle-ci dans l'histoire sociale d'al-Andalus. Certains lui ont attribué un rôle primordial : la *convivencia*, qui permit la symbiose entre les trois cultures, a été pensée comme l'essence même de l'Espagne par Américo Castro ; dans son rejet de la *convivencia*, et dans la vive polémique entretenue avec l'auteur de *La realidad histórica de España*, Claudio Sánchez-Albornoz était lui aussi en quête du *ser hispano*, qu'il voyait formé avant 711 (Bernier). Aujourd'hui, le vif débat entre Alejandro García Sanjuán et Emilio González Ferrín poursuit en quelque sorte la joute des années 1950-1980 (Fancy). D'autres historiens, en revanche, accordent un rôle secondaire à la *convivencia* dans les complexes alchimies qui ne cessèrent de forger, pendant presque huit siècles, les sociétés d'al-Andalus : les musulmans, les chrétiens et les juifs étaient des hommes ou des femmes, ils appartenaient à l'élite ou à la plèbe, ils étaient libres, esclaves ou affranchis, etc., c'est-à-dire que l'autre n'était pas seulement l'autre religieux, les trajectoires de vie signifiant par ailleurs succession d'identités (Mazzoli-Guintard 2017). Toutes ces controverses lexicales débouchèrent sur un consensus : *convivencia*, malgré ses défauts, reste le terme le plus commode et le plus efficace pour évoquer la bigarrure religieuse de la société *andalusí* (Fierro 2020).

I-2. Les controverses conceptuelles autour des quartiers des minorités religieuses

La *convivencia* entre fidèles des trois religions dans les villes d'al-Andalus pose naturellement la question de la topographie urbaine des groupes confessionnels, formulée en termes de quartiers réservés à ces minorités : a-t-il existé des *mozarabías*, quartiers réservés aux chrétiens, et des juiveries, dans les villes d'al-Andalus ? À la question, il fut répondu de manière différente selon la communauté religieuse. Les quartiers chrétiens sont très peu présents dans les publications, à la différence des juiveries ; et si les publications sont plus nombreuses pour les juiveries des royaumes chrétiens (Castillo-Fernández ; López Román ; Peláez del Rosal), celles des villes d'al-Andalus ont donné lieu à un certain nombre de travaux, en particulier pour l'époque nasride (Lacave ; Salvatierra Cuenca). Les quartiers chrétiens font souvent figure de *mozarabías* de fantaisie : dans le chapitre que L.

³ un bon exemple de coexistence religieuse pacifique, en tout cas selon les paramètres et schémas mentaux propres à la société et à l'époque médiévale.

Torres Balbás consacre à ces quartiers (195-207), il ne se trouve en réalité quasiment pas de quartiers peuplés de chrétiens ! Selon lui, les chrétiens

vivían una veces mezclados con el resto de la población y otras en comunidades, en barrios o arrabales independientes, ya dentro de la madîna, ya exteriores [...] no hay noticia de que los mozárabes vivieran en Córdoba agrupados [...] en Toledo] vivían mezclados con los musulmanes [...] los cristianos de Zaragoza vivirían mezclados con los musulmanes [...] Tudela] crisol en el que se fundieron las gentes de las tres religiones [...] en el arrabal de Écija [...] había una iglesia en las cercanías de la mezquita mayor, indicio para suponer que cristianos y musulmanes vivían mezclados⁴. (Torres Balbás 195-207)

Fait révélateur, lorsque Basilio Pavón Maldonado publie une version actualisée de l'ouvrage de son illustre prédécesseur –le titre et le découpage en chapitres restent identiques-, il conserve le chapitre consacré aux juiveries, mais supprime celui consacré aux *mozarabías*.

La question de l'existence de quartiers réservés aux minorités confessionnelles reçut aussi des réponses différentes selon le moment historiographique. Pour s'en tenir à la période postérieure au mitan du XX^e siècle, la recherche est passée de l'existence affirmée de quartiers réservés aux deux minorités confessionnelles (Torres Balbás) à la remise en question de la présence de quartiers chrétiens (Pavón Maldonado), et, aujourd'hui, à l'affirmation de la pluralité des quartiers où populations musulmanes et chrétiennes vivaient mêlées (Aillet 2010, 121). Dans les années 1990, avec les rares données alors disponibles, j'avais douté de l'existence des quartiers confessionnels que mentionnaient les productions académiques, quartiers dont il était impossible de préciser où et quand ils avaient été mis en place. Puis j'ai mis en évidence la pluralité du quartier, afin de supprimer un cliché qui, jusqu'alors, n'avait pas été questionné, celui de la ségrégation des communautés confessionnelles (Mazzoli-Guintard 1999, 2003, 2006, 2007, 2009a).

Signalons, enfin, que revisiter le cliché permet de souligner à quel point la conception de quartiers confessionnels fut bâtie sur de bien maigres indices. Ces indices consistaient souvent en données textuelles isolées, un quartier étant supposé exister autour du lieu de culte. Ainsi, à Saragosse, le quartier mozarabe devait-il être situé dans l'angle nord-ouest de la ville, parce que là se trouvait l'église Santa María (Torres Balbás 202). De la même manière, la mention relative au commerce du vin dans le quartier de Triana, présente dans un ouvrage juridique du début du XII^e siècle (Ibn ʿAbdūn 204), a-t-elle converti ce quartier de Séville en *mozarabía*. Des chrétiens habitaient sans doute à Triana, ce qui ne signifie pas que tous les chrétiens vivaient là, ni que seuls des chrétiens résidaient dans ce quartier ! Les indices sur la foi desquels a été construite l'image de quartiers confessionnels sont également des données tardives, généralement postérieures à la conquête de la ville par les rois castillans ou aragonais : à Saragosse, on suppose que « la judería, situada bajo dominio cristiano en el ángulo sureste del interior del recinto murado, ocupó el mismo en el anterior

⁴ vivaient tantôt mêlés au reste de la population, tantôt dans des communautés, des quartiers ou des faubourgs indépendants, situés soit à l'intérieur de la Madîna, soit à l'extérieur de celle-ci [...] il n'y a aucune donnée indiquant que les mozarabes vivaient regroupés à Cordoue [...] à Tolède] ils vivaient mêlés aux musulmans [...] les chrétiens de Saragosse auraient vécu mêlés aux musulmans [...] Tudela] creuset dans lequel les gens des trois religions ont fusionné [...] dans le faubourg d'Écija [...] il y avait une église à proximité de la grande mosquée, indice permettant de supposer que les chrétiens et les musulmans vivaient ensemble.

islámico⁵ » (Lacarra 16) ; à Tolède, « es probable que [el emplazamiento de la judería] fuera el mismo que el de la extensa judería, la más importante de las españolas, de cuya situación hay noticias a partir del siglo XIII y perduró hasta el XV⁶ » (Torres Balbás 212).

Et parfois même, c'est une lecture fautive d'un document qui a donné naissance à une erreur d'interprétation des réalités topographiques de la ville : à Tolède, selon Évariste Lévi-Provençal (228), les juifs résidaient dans un quartier à part, appelé 'ville des juifs', qui subit en 820 une attaque menée par un personnage soulevé contre le pouvoir omeyyade. Or, le chroniqueur utilisé par l'illustre arabisant, Ibn Ḥayyān (86), évoque en réalité l'attaque d'une 'ville des juifs' qu'il est impossible d'identifier ; elle devait se trouver dans les environs de Tolède, ville vers laquelle le rebelle se dirige ensuite et où il demeure quelque temps : en aucun cas la 'ville des juifs' visée par l'attaque de 820 ne pouvait être un quartier de Tolède.

Ces controverses autour des quartiers confessionnels débouchèrent elles aussi sur un consensus, à savoir l'absence de tels quartiers qui auraient réuni toute une communauté religieuse dans les villes d'al-Andalus : à Grenade, certaines clauses du traité de capitulation signé le 25 novembre 1491 indiquent que des juifs habitaient dans l'Albaicín ou dans les faubourgs, soit en dehors du quartier juif situé dans le centre-ville selon la description qu'en fit Jerónimo Münzer à la fin de l'année 1494 (Torres Balbás 214). Et même à Lucena, où la ville, fortifiée par une enceinte et un fossé, était occupée par les juifs, une partie de ces derniers peuplaient le faubourg avec les musulmans, selon al-Idrīsī (290-291) qui, dans la première moitié du XII^e siècle, compile sans doute là une notice d'époque califale (Mazzoli-Guintard 2011). Le consensus autour de la bigarrure religieuse des quartiers bénéficia d'ailleurs de la mise en évidence, dans d'autres villes de l'Islam médiéval, de voisinages majoritairement juifs, et non de quartiers peuplés exclusivement de juifs, le mellah apparaissant plus tardivement, ainsi celui de Fès en 1438, le plus anciennement documenté (Cohen 121-128 ; Zytnicki 359). Au sein de quartiers pluriconfessionnels se développa donc une *convivencia*, ou plutôt des *convivencias*, selon les époques, selon le groupe religieux, selon les villes également. Par ailleurs, la *convivencia* entre musulmans, chrétiens et juifs ne s'arrêtait pas aux limites des quartiers et les réalités matérielles de la *convivencia* furent nécessairement plurielles.

I-3. Les formes multiples de la *convivencia* entre musulmans, chrétiens et juifs dans l'espace urbain

Dans les villes d'al-Andalus, la *convivencia* entre musulmans, chrétiens et juifs prit des formes diverses qui tenaient aux individus, aux époques et aux espaces urbains. Précisons d'ailleurs que les textes arabes ne permettent pas toujours de distinguer entre juifs et chrétiens, désignés par l'expression *ahl al-ḍimma*, littéralement les gens du pacte, « contrat indéfiniment reconduit par lequel la communauté musulmane accorde hospitalité-protection aux membres des autres religions révélées, à condition qu'eux-mêmes respectent la domination de l'Islam » (Cahen 234). Dans le manuel du Cordouan Ibn 'Abd

⁵ le quartier juif, situé au temps du pouvoir chrétien à l'angle sud-est de l'enceinte fortifiée, occupait le même espace à l'époque précédente, celle du pouvoir islamique.

⁶ il est probable que [l'emplacement du quartier juif] ait été le même que celui de la vaste juiverie, la plus importante d'Espagne, dont la situation est documentée à partir du XIII^e siècle et qui a perduré jusqu'au XV^e siècle.

al-Ra'ūf, nommé vizir en 931, il est ainsi question de *ahl al-dimma* qui entretiennent des contacts réguliers avec les musulmans. Quant aux variantes de la *convivencia* selon les moments de l'histoire *andalusí*, l'historiographie a pris l'habitude d'opposer les VIII^e-XI^e siècles aux XII^e-XV^e siècles (Valdeón Baruque ; Viguera Molins 2006) : les quatre premiers siècles furent le temps de la plénitude de la convivance religieuse, réalité aussi omniprésente qu'insaisissable, car les frontières religieuses étaient fines et poreuses. À compter de la première moitié du XII^e siècle, le contexte politico-militaire péninsulaire, marqué par la réaction des Almoravides et des Almohades face à l'avancée des royaumes chrétiens -conquête de Tolède en 1085, de Saragosse en 1118- affecta la convivance qui se désagrégea avant de disparaître, sinon totalement, du moins en bonne partie. Elle reçut un coup brutal en 1126 lorsque l'émir almoravide ordonna l'exil des chrétiens au Maghreb après l'expédition du roi d'Aragon en Andalousie. C'est dans ce schéma général, souvent répété, qu'il convient de présenter les formes bigarrées de la *convivencia* selon l'espace urbain concerné.

Dans les marchés, les rues et les bains, la *convivencia* est évidente. Les souks sont sans aucun doute les espaces de convivance les plus flagrants, puisque les espaces commerciaux offraient les occasions les plus nombreuses de contacts et d'échanges entre les musulmans et les *ahl al-dimma*. Parmi les marchands d'al-Andalus, les juifs jouèrent un rôle essentiel et ils contrôlèrent une grande partie des échanges lointains jusqu'au milieu du XII^e siècle (Constable 52-97) : les commerçants musulmans et juifs entretenaient des contacts réguliers pour échanger marchandises et informations, organiser les transports maritimes, etc., comme en témoignent les si célèbres documents de la Geniza. Par ailleurs, les fidèles des trois religions se rencontraient devant les mêmes étals : à Cordoue au X^e siècle ou à Séville au début du XII^e siècle, les *ahl al-dimma* avaient leurs propres boucheries où ils vendaient aux musulmans, au grand dam des juristes (Abd al-Ra'ūf 206 ; Ibn Abdūn 11). Dans le premier quart du X^e siècle, le juriste cordouan Ibn Lubāba (m. 926) fut interrogé à propos d'un « Musulman [qui] prétend avoir vendu un vêtement à un Juif qui ne l'a pas payé » (Lagardère 171). Dans la seconde moitié du XI^e siècle, l'avis d'Ibn Attāb (m. 1069) est sollicité à propos d'un « Musulman [qui] a acheté un jardin à deux Juifs » (Lagardère 262). Les rues furent le théâtre de fêtes que musulmans et *ahl al-dimma* ont célébré ensemble : dans la Grenade nasride, lors de la Pâque, les juifs offraient des galettes à leurs voisins musulmans, usage réprouvé par le juriste Ibn al-Azraq (m. apr. 1492) (Lagardère 482). L'étude pionnière de Fernando de la Granja sur cette convivance festive a été récemment approfondie : David Navarro a étudié les vers d'Ibn Quzmān (Cordoue, 1078-1160), dans lesquels des musulmans, pendant la fête de la rupture du jeûne, fréquentaient les tavernes des chrétiens pour y boire du vin ; Julia María Carabaza Bravo a mis en évidence des individus des classes les plus populaires qui, lors de la fête du solstice d'été, déambulaient déguisés dans les rues. Enfin, les rares données sur la fréquentation des bains indiquent toutefois que ceux-ci furent des lieux de *convivencia* entre musulmans et *ahl al-dimma* (Fournier 212-217 ; Cuffel), au grand dam des juristes là aussi.

La mixité religieuse des quartiers est attestée tout au long de l'histoire *andalusí*. À Tolède au temps de Muḥammad I (852-886), la mosquée du vendredi jouxte une église, comme l'indiquent des travaux d'agrandissement de la salle de prière (Torres Balbás 199). Et à la fin du XV^e siècle à Grenade, comme nous l'avons indiqué, des juifs vivaient dans différents quartiers de la ville. Le caractère pluriconfessionnel du quartier rendait possible une convivance aux formes diverses : à Cordoue, lors de la révolte du faubourg de Secunda

en 818, le grand ouléma Ṭālūt eut la vie sauve grâce à son voisin (*ḡār*) juif qui le protégea en le cachant pendant une année, c'est-à-dire que la solidarité du voisinage, renforcée par le fait d'appartenir au même monde des lettrés, fut plus forte que la différence religieuse (Mazzoli-Guintard 2018). La mixité de l'habitat constitue bien entendu un aspect essentiel de la bigarrure du quartier : le droit malékite permet aux musulmans et aux *ahl al-dimma* de partager la même maison. Dans l'œuvre du juriste al-[°]Ut̄bī (m. 869), musulmans et chrétiens vivent sous le même toit et ils sont unis par de puissants liens familiaux (Fernández Félix, Fierro). À Cordoue, au début du XII^e siècle, Ibn al-Ḥaḡḡ (m. 1135) émit une fatwa à propos d'un musulman qui achète une maison dont le puits est commun avec la maison voisine (Lagardère 181 ; Mazzoli-Guintard 2009a). Lorsqu'il se rend compte que cette dernière appartient à des *ahl al-dimma*, il veut annuler la transaction, ce que refuse le juriste.

Enfin, dans les lieux propres à une communauté religieuse, cimetières et édifices cultuels, il a existé quelques situations, exceptionnelles bien entendu, de *convivencia*. Dans les cimetières, les situations restent marginales par leur temporalité, cantonnée à la période antérieure au milieu du X^e siècle. Des espaces funéraires furent communs aux différentes communautés religieuses à Tolède, où la vaste zone de sépultures de la porte de Visagra était dépourvue d'une division en cimetières confessionnels (Delgado Valero 98-102). À Jaén, dans le cimetière n° 4, des tombes chrétiennes et des tombes musulmanes étaient voisines, proximité liée sans doute à la transition entre société wisigothique et société musulmane (Serrano Peña, Castillo Armenteros). Au début du X^e siècle, le cimetière chrétien de Cordoue jouxtait le cimetière musulman puisque les chrétiens devaient passer entre les tombes des musulmans pour aller enterrer leurs défunts (Pinilla Melguizo 207). Quant aux édifices cultuels, ils étaient par excellence les lieux de prière propres à chaque communauté, où les fidèles des autres religions n'étaient pas admis. Les situations de *convivencia* dans un édifice cultuel relèvent ainsi de l'anecdote : au XI^e siècle, le poète d'Almería Abū [°]Abd Allāh b. al-Ḥaddād visitait des églises par amour pour une chrétienne de Guadix dont il s'était épris, mais sans éprouver ni goût ni passion pour les croix (Pérès 279-282). Au début du XII^e siècle, des musulmans de Séville rendaient visite aux clercs dans leurs églises, coutume que le juriste Ibn [°]Abdūn (108) réprovoque et veut interdire. Enfin, la justice étant rendue dans la mosquée, lorsque le *cadi* jugeait des affaires opposant un musulman à un juif ou à un chrétien, ces derniers devaient entrer dans la cour de l'édifice.

En al-Andalus, les situations de convivance entre musulmans, chrétiens et juifs ont donc revêtu des formes multiples et diverses selon l'espace urbain concerné. Si le débat sur la *convivencia* a permis de souligner la nécessité de réfléchir désormais en termes de *convivencias*, il a aussi rappelé l'impérieuse nécessité de ne jamais perdre de vue la dimension historique de la thématique et d'ancrer les *convivencias* dans leur temporalité. Et pour ne pas perdre le fil de l'histoire, pour que le débat puisse avancer, il est indispensable de revenir au corpus documentaire, d'autant que celui que le chercheur peut questionner aujourd'hui s'est considérablement étoffé.

II-Les avancées d'aujourd'hui : enrichir le corpus documentaire

Depuis une bonne trentaine d'années, le corpus documentaire disponible a été considérablement enrichi, par des éléments issus de la relecture de textes médiévaux ou de

l'analyse de nouvelles sources écrites et, surtout, par la remarquable base de données archéologiques, progressivement constituée et sans cesse étoffée depuis la seconde moitié des années 1980.

II-1. Les textes, entre l'ancien et le moderne

L'intérêt, jamais démenti depuis une bonne vingtaine d'années désormais, pour les textes juridiques, en particulier les recueils de fatwas, a éclairé d'un jour nouveau la *convivencia* (Bouchiba 2021). Quelques exemples de recherches récentes sur ces textes juridiques suffiront à étayer le propos. Deux cas de l'œuvre du juriste cordouan Ibn Sahl (1022-1093) sont très révélateurs à cet égard : dans les années 1030, une plainte est déposée contre un muezzin très matinal qui réveille le voisinage (Marín 1990). Le plaignant, dont la maison se trouve auprès de la mosquée, indique que la prière du muezzin constitue une gêne pour l'ensemble du voisinage, dont il précise qu'il s'agit des « musulmans et les autres », autrement dit les musulmans et les *ahl al-dimma* (Mazzoli-Guintard 2003, 90-91). Parmi les réponses formulées par les oulémas consultés sur l'affaire, l'une d'elles est particulièrement intéressante : si le plaignant souhaite parler au nom de tous ceux qui se trouvent dans les alentours de la mosquée, « les musulmans et les autres », il ne peut le faire qu'à condition que ceux-ci l'aient désigné comme leur représentant ; la mixité du quartier débouche ainsi sur une solidarité active au niveau du voisinage, lorsqu'un délégué représente la communauté d'habitants. L'autre affaire du recueil d'Ibn Sahl concerne deux voisins qui, au cours de l'été 1072, sont en conflit à propos d'une maison en ruine, située dans le quartier de la mosquée de *ṣawāb*, au nord de la ville vraisemblablement (Mazzoli-Guintard 2009b). La maison au cœur du litige était un bien habou de la synagogue, qui jouxtait la propriété d'un musulman ; cette affaire judiciaire constitue donc un indice de la mixité du quartier, dans la Cordoue du second XI^e siècle.

L'œuvre d'un autre juriste cordouan, Ibn Rušd al-Ġadd (m. 1126) a été analysée par Farid Bouchiba à travers le prisme de la *convivencia*. À propos de l'alimentation, il a mis en évidence des frontières très ténues entre les communautés religieuses : « Même si l'on aime à relever les traits discriminants entre communautés, nous ne pensons pas que ceux relevant du domaine de 'la table' aient été de nature à empêcher tout contact entre communauté musulmane et Gens du Livre à Cordoue aux XI^e-XII^e siècles » (Bouchiba 2014, 81). Quant aux cimetières, le même auteur souligne que les textes juridiques peuvent donner une idée de « la réalité de la 'convivencia' qui a pu exister entre musulmans et non musulmans » puisqu'ils montrent des situations de contacts entre fidèles des trois religions, contacts que les juristes précisément cherchent à réguler et à empêcher (Bouchiba 2013, 238). Enfin, pour prendre un dernier exemple, la nouvelle analyse de l'ouvrage d'Ibn ʿAbdūn proposée par Alejandro García Sanjuán montre à quel point la volonté affichée par le juriste sévillan de séparer les musulmans des *ahl al-dimma* est révélatrice d'une ségrégation qui n'existe pas dans la Séville almoravide ; par effet de miroir, le juriste témoigne de

formas de convivencia y de relación social que debían ser habituales en la vida diaria y cotidiana entre los miembros de las distintas comunidades [... y de una] amplia

coexistencia entre las clases populares tanto musulmanas como judías y cristianas, muy alejada de las ideas rigoristas que manifiesta el autor⁷. (García Sanjuán 80)

Aux côtés des textes juridiques récemment introduits dans le débat, les textes littéraires, chroniques et œuvres géographiques principalement, connues et analysées depuis les travaux de l'arabisme au XIX^e siècle, font l'objet de nouvelles lectures. Le tournant linguistique a ainsi amené l'historien à poser la question du signifié des éléments lexicaux : figurent dans les textes des termes en apparence simples, conservés au fil des siècles et au sens faussement familier et évident –musulman, chrétien, juif-, mais aussi des mots dont les historiens se sont saisis pour tenter d'en cerner le contenu, ainsi *muwallad* (converti, nouveau musulman), *‘ağam* (qui ne parle pas arabe), etc. Pour interpréter de manière correcte la terminologie des textes médiévaux, il est indispensable de mener des analyses linguistiques fines, en cherchant les co-occurrences des mots-pôles et en contextualisant l'usage des mots par chaque auteur : l'emploi d'un lexique est inscrit dans un temps et un espace donnés, et il faut connaître l'ensemble du registre lexical utilisé par l'auteur pour désigner l'autre religieux pour analyser correctement son œuvre et, partant, la terminologie qu'il emploie.

Par ailleurs, les relectures des œuvres médiévales menées aujourd'hui s'efforcent de mieux comprendre les méthodes d'écriture des savants du Moyen Âge. Elles sont basées sur la compilation, technique très complexe comme l'a montré Luis Molina : le chroniqueur, loin de copier servilement son modèle,

omite pasajes que le parecen prescindibles, añade puntualizaciones y datos que considera pertinentes, cambia a su antojo el orden de las frases cuando lo estima apropiado y sustituye palabras y expresiones por otras supuestamente más correctas o ajustadas, todo ello con unos pretendidos objetivos de adecuamiento gramatical, estilístico o histórico⁸. (Molina 77)

Il convient de ne jamais perdre de vue ce filtre historiographique et idéologique, présent non seulement dans la compilation des textes littéraires, mais aussi dans la transmission des documents officiels, qui furent copiés dans des œuvres géographiques ou des chroniques. Enfin, les travaux les plus récents ont initié la recherche, qu'il faut poursuivre, en archéologie des manuscrits. Les textes composés au Moyen Âge ont subi de nombreuses transformations tout au long des siècles : les documents médiévaux que nous étudions aujourd'hui ont été copiés par les arabisants qui, au XIX^e siècle, voyagèrent au Maghreb en quête de manuscrits (Viguera Molins 2016), d'où ils ramenèrent parfois des copies de copies de textes anciens. Les *Annales* de ‘Īsā b. Aḥmad al-Rāzī, rédigées par un secrétaire de la cour du calife al-Ḥakam II (961-976), ont été utilisées par Ibn Ḥayyān (m. 1076) pour composer son *Muqtabis*. Une copie de cette version des *Annales*, réalisée à Ceuta en 1249, fut conservée dans une bibliothèque de Constantine où Francisco Codera la découvrit en 1888 et la fit copier à son tour pour la rapporter en Espagne, préservant ainsi le contenu du manuscrit constantinois, aujourd'hui disparu (Manzano Moreno 1-29). Aux

⁷ formes de cohabitation et de relations sociales qui devaient être habituelles dans la vie quotidienne entre les membres des différentes communautés [... et d'une large] coexistence entre les classes populaires tant musulmanes que juives et chrétiennes, très éloignée des idées rigoristes exprimées par l'auteur.

⁸ omet des passages qui lui paraissent superflus, ajoute des précisions et des données qu'il juge pertinentes, modifie à sa guise l'ordre des phrases lorsqu'il le juge approprié et remplace les mots et expressions par des mots supposés être plus corrects ou mieux adaptés, le tout en prétendant obtenir une meilleure adéquation grammaticale, stylistique ou historique.

modifications dues aux copies multiples du manuscrit après le moment de sa composition, s'ajoutent les rédactions progressives et successives de l'œuvre, comme l'a souligné Ahmad Bourahalla à propos de la *Ihāṭa*, qu'Ibn al-Ḥaṭīb mit plusieurs années à achever.

II-2. 40 années de données archéologiques : quels apports pour la *convivencia* ?

L'essor spectaculaire de l'archéologie d'al-Andalus à compter des années 1980 a été maintes fois souligné (Quirós Castillo) : il s'est traduit par de très nombreuses fouilles et publications, et il a été scandé par la tenue d'un congrès présentant les apports de la discipline, rencontre bisannuelle dans la seconde moitié des années 1980, puis moins régulière ensuite, le *Congreso de Arqueología Medieval Española* dont la dernière édition s'est tenue à Sigüenza en 2023. Parmi les domaines qui connurent les avancées les plus remarquables, se trouvent la céramologie, la castellologie, l'hydraulique, l'habitat. De quelle manière la *convivencia* a-t-elle été concernée par l'essor de l'archéologie ?

L'archéologie a apporté un éclairage nouveau sur les lieux de culte, en particulier autour de la transition église-mosquée. À compter du X^e siècle, les chroniqueurs médiévaux évoquent le partage de la basilique Saint-Vincent de Cordoue entre chrétiens et musulmans, avant la fondation de la mosquée en 785, sur l'emplacement de l'église (Viguera 2022). Or, aucune donnée archéologique n'a pu étayer l'image véhiculée par les textes arabes, qui tend vers le mythe et le cliché maintes fois reproduits (Arce Sainz). Pas plus à Cordoue qu'ailleurs en al-Andalus la transition église-mosquée aux VIII^e-IX^e siècles n'a donné lieu à de tels réemplois ; les situations observées en Orient de proximité topographique entre les deux lieux de culte, où la mosquée est adossée et reliée à l'église voisine par un passage, n'ont jamais été mises au jour en al-Andalus (Ortega Ortega 144-148, 305-310 ; Calvo Capilla). Certaines situations semblent indiquer une proximité, mais sans contiguïté, et l'Estrémadure, particulièrement bien étudiée (Gilotte), témoigne de constructions de mosquées déconnectées des sanctuaires antérieurs et de l'abandon des églises paléochrétiennes, parfois transformées en édifices non culturels.

L'archéologie a fourni de nombreuses données sur la coexistence entre musulmans et chrétiens au sein d'un espace spécifique, les zones de sépultures. Les cimetières de l'entre-deux, propres aux premiers siècles de l'histoire d'al-Andalus -les VIII^e-IX^e siècles, en partie peut-être aussi le X^e siècle, car la chronologie d'une bonne partie de ces tombes reste discutée-, relèvent de deux situations différentes, les cimetières mixtes et les cimetières aux zones de sépultures musulmanes et chrétiennes voisines. Pour donner quelques exemples, le cimetière mixte est celui, dans la ville de Jaén, du site de Marroquías Bajos ou celui de La Huelga (Madrid), où les sépultures de rite chrétien et de rite musulman sont juxtaposées, en situation de *convivencia* topographique. Le cimetière où les deux zones de sépultures sont proches mais distinctes l'une de l'autre est celui de La Guardia (Jaén) ou celui d'El Soto (Madrid) (Ortega Ortega 311-320). Ces cimetières témoignent bien entendu d'une société en transition qui commence à acquérir les traits de l'identité musulmane (De Miguel Ibáñez) : les analyses ADN effectuées sur plusieurs échantillons du cimetière d'El Soto indiquent que les individus inhumés dans le cimetière musulman sont des descendants de ceux qui furent enterrés selon le rite chrétien. Ces cimetières de la transition attestent aussi de rituels à mi-chemin entre christianisme et islam, d'une progressive islamisation du rituel en quelque sorte, définitivement fixé au X^e siècle.

Ces cimetières, enfin, ont suscité une réflexion sur le « labyrinthe des identités », selon la belle expression de Julián Ortega Ortega (300). Les identités sont bigarrées, croisées et complexes : la tombe n°131 du cimetière de rite musulman de la Plaza del Castillo de Pampelune est la tombe d'une femme adulte, dont la denture présente des modifications attribuées à une origine berbère par des parallèles ethnographiques. Or, des modifications similaires se retrouvent sur l'individu enterré selon le rituel chrétien, au tournant du VIII^e siècle, auprès de la basilique paléochrétienne de Gerena (Séville). Les identités les plus simples, musulman, chrétien, juif, se perdent aussi dans le labyrinthe des identités : dans le cimetière de Pampelune resté en usage au début du VIII^e siècle, la tombe n°42 est celle d'une femme enterrée selon le rituel chrétien, en décubitus dorsal, et qui porte un anneau à chaque doigt ; sur quatre d'entre eux sont inscrits de brefs textes en arabe et le nom d'Allāh. Quelle identité attribuer à cette femme, enterrée selon le rituel du christianisme et parée de bijoux servant à exprimer sa foi musulmane (Ortega 300-302) ? La présence d'une niche latérale dans les fosses pour y déposer le défunt relève tout à la fois de pratiques juive et musulmane (Ortega 322) et cette pratique contribue également à bigarrer et à croiser les identités.

II-3. Les profonds renouvellements de l'archéozoologie

L'archéozoologie a apporté des données extrêmement novatrices au thème de la *convivencia*, en permettant une approche renouvelée du processus d'islamisation et en suscitant des questionnements sur les pratiques de chaque monothéisme. Marcos García García a montré, à partir des vestiges fauniques mis au jour sur le site de Cercadilla (Cordoue), que les suidés, qui représentent entre 5% et 15% des restes pour les VIII^e-IX^e siècles, disparaissent complètement à l'époque califale, ce qui peut s'expliquer par la conversion à l'islam ou par l'influence du contexte culturel : en clair, la communauté chrétienne adopte les prescriptions alimentaires musulmanes. Quant au XII^e siècle, en pleine époque almohade, lorsque la communauté chrétienne est considérée comme quasiment éteinte, les suidés représentent 58% des vestiges fauniques (García García *et al.*) : s'agit-il d'une transgression, survenue en période de famine, ou bien d'une marque de rébellion ? S'agit-il de chrétiens comme l'indiquerait la présence d'un insigne de pèlerin ? Dans ce cas, il conviendrait de revenir sur la question du moment de la disparition de la communauté chrétienne en al-Andalus, souvent associée à l'époque almohade.

L'enrichissement du corpus documentaire a débouché sur une vision plus nuancée de la *convivencia* entre musulmans, chrétiens et juifs : le cloisonnement rigide entre les groupes a laissé place à des bigarrures, faites de groupes mixtes dans les quartiers ou dans les cimetières, groupes confessionnels que les juristes s'efforçaient de bien distinguer justement parce que les frontières entre les communautés étaient poreuses et changeantes. La question dorénavant est la suivante : la *convivencia* entre musulmans, chrétiens et juifs fut-elle le seul aspect de la bigarrure des sociétés urbaines d'al-Andalus ? Cette différence religieuse, longtemps envisagée comme le socle fondateur de ces sociétés, a trop souvent et longtemps empêché d'envisager toute la palette des nuances du vivre ensemble.

III-Les enjeux de demain : penser les convivances plurielles

Aujourd'hui, la recherche s'efforce de penser au pluriel tous les aspects de la convivance, en termes de pluralité des groupes religieux et de pluralité des frontières qui séparaient les

groupes sociaux. Les enjeux de demain consistent dès lors à penser les *convivencias* plurielles d'al-Andalus, en s'attachant en particulier aux moments où des inflexions, des changements de rythme et des ruptures eurent lieu.

III-1. Pluralité des groupes confessionnels

Parler de musulmans, chrétiens et juifs implique de savoir définir l'identité de chaque groupe. Or, l'évidence immédiate se heurte aux difficultés qui surgissent au moment de fixer les attributs définitionnels de chaque groupe, tant il est complexe de fixer les traits d'une identité. L'identité n'est pas un fait stable, ni immuable, mais elle est la représentation, par les acteurs sociaux d'une situation de contact entre un groupe donné et d'autres collectivités, à un moment donné (Aillet 2012). Prenons quelques exemples. Musulman renvoie à un individu qui appartient à un groupe religieux en apparence bien défini, celui des fidèles qui se rendent dans la mosquée le vendredi midi pour la prière en commun. Mais comment classer les dissidents, dont les plus dangereux furent les innovateurs (*ahl al-bida^c*) et les sectaires (*ahl al-ahwā'*), ceux qui s'écartaient de l'orthodoxie ? Au XI^e siècle, Ibn Sahl en faisait des infidèles, mais pour Ibn Ḥazm, il s'agissait de musulmans tombés dans l'erreur. Ces dissidents, quoiqu'il en soit, sont bel et bien un indice de la pluralité du groupe et de la possibilité de sortir de celui-ci. Autre exemple, celui des *muwalladūn*, dont les textes signalent l'existence lors de la *fitna* émirale, soit dans le dernier quart du IX^e siècle et le premier quart du siècle suivant. Le terme désigne des nouveaux convertis, des néo-musulmans donc ; pour Maribel Fierro, le mot renvoie aussi à des chrétiens arabisés, tandis que, pour Cyrille Aillet, le terme a surtout un signifié politique puisqu'il permet à l'historiographie califale d'expliquer la *fitna* par le fait que les *muwalladūn* n'étaient pas encore de vrais musulmans puisqu'ils se révoltèrent contre le pouvoir (Aillet 2008, 2015). Dans laquelle des catégories de l'historiographie traditionnelle, musulman ou chrétien, placer les *muwalladūn* ?

Les groupes confessionnels présentaient en effet des bigarrures auxquelles s'attache désormais la recherche. Au début de l'année 1162, les Almohades marquèrent la différence avec les musulmans d'al-Andalus en purifiant la mosquée de Carmona lorsqu'ils s'emparèrent de la ville alors alliée à Ibn Mardaniš (Viguera Molins 1997). À l'époque nasride, lorsqu'arrivaient dans les villes du royaume de Grenade des musulmans que le déplacement de la frontière avait poussés vers le sud, ils s'installaient ou furent installés à part, dans des quartiers extra-muros : la situation du faubourg grenadin d'Antequera, peuplé d'habitants venus d'Antequera en 1410 est l'une des plus connues ; à Loja, les réfugiés musulmans peuplèrent le faubourg du Jaufín (Jiménez Puertas 170). De la même manière à Ronda, la muraille urbaine séparait anciens et nouveaux habitants et traçait une frontière entre les musulmans : les réfugiés venus du nord habitaient dans le faubourg oriental tandis que les troupes mérinides occupaient le faubourg neuf, au sud de la citadelle, isolement volontaire dont le but était d'éviter des conflits avec les habitants qui peuplaient la médina et sur lesquels pesait le droit de gîte (Mazzoli-Guintard 2023).

Définir l'identité chrétienne pose des difficultés similaires, car le groupe des chrétiens était pluriel et bigarré (Monferrer Sala ; García Díaz, Lora Serrano). Parmi le lexique permettant de désigner le chrétien, figure ^c*aġam*, littéralement le non-arabophone : selon C. Aillet (2008, 20), « le vocable ^c*aġam* [...] désigne couramment les chrétiens d'al-Andalus même après qu'ils eurent adopté l'arabe comme langue écrite à partir de la seconde moitié du IX^e siècle ». Le terme est employé par le juriste cordouan al-Ḥuṣānī (m. 971) pour évoquer un

certain Yanāyir dont le témoignage fut utilisé par l'émir ^cAbd al-Raḥmān II pour révoquer le juge de Cordoue : Yanāyir était un vénérable ^c*aḡamī*, extrêmement célèbre dans la capitale pour ses vertus et pour l'orthodoxie de ses doctrines religieuses musulmanes (Mazzoli-Guintard 2017). Qui était donc ce musulman ^c*aḡamī* ? Un néomusulman qui s'exprimait en langue romane, le *romandalusī*, comme ses ancêtres chrétiens ? Un musulman berbérophone ? Non seulement l'équivalence ^c*aḡam*-mozarabe est-elle à revoir, mais encore la ^c*aḡamiyya* synonyme d'une altérité *romandalusī* doit-elle aussi être nuancée. Plus de deux siècles après la disparition du *romandalusī*, et qui plus est au Maghreb, le juriste de Tlemcen Ibn Marzūq (m. 1379) indique avoir été témoin de prestations de serment en ^c*aḡamiyya* (Carmona, 58-60), terme qui renvoyait à une langue autre que l'arabe, le berbère vraisemblablement. Cette altérité linguistique, marque d'une altérité autre que religieuse, invite à explorer l'ample panel des bigarrures qui existèrent dans les villes d'al-Andalus.

III-2. Diversité des convivances

La recherche souligne désormais la diversité des convivances, la pluralité de l'altérité et de la bigarrure pour le dire autrement :

En estas sociedades multiconfesionales, la afiliación religiosa fue el modo de identidad más significativo. Determinó la condición jurídica, marcó el prestigio, afectó a las oportunidades económicas y delineó las interacciones sociales. Sin embargo, constituyó sólo una modalidad de identidad. Cada individuo encarnaba simultáneamente una serie de identidades, muchas de las cuales no coincidían con su comunidad religiosa. Según las circunstancias, éstas podían ser más convincentes y llevar a determinados individuos a definirse como miembros de comunidades que cruzaban las líneas religiosas. Ya fuera como miembros de una profesión u oficio, como soldados o intelectuales, como súbditos del mismo rey, miembros de la misma clase económica, hablantes del mismo idioma, adoradores del mismo Dios o habitantes del mismo pueblo o barrio⁹. (Catlos 2020)

C'est sous cet angle que je m'étais interrogée sur la bigarrure des villes d'al-Andalus, à partir d'une étude de cas, la Cordoue des VIII^e-XIII^e siècles (Mazzoli-Guintard 2017). Au-delà des diversités confessionnelles qui traversaient cette société urbaine, d'autres ingrédients composaient la bigarrure sociale cordouane, dont quatre ont pu être mis en évidence, le quartier de résidence, la langue, le genre et la classe sociale. Le quartier de résidence tout d'abord : une partie des malades impurs –mais pas tous les malades impurs, ni que les malades impurs !- résidaient dans un faubourg peu urbanisé, sur la rive sud du Guadalquivir, au bord de la route qui aboutissait au pont ; ce quartier apparut au temps de l'émir al-Ḥakam I^{er} (796-822) et l'historiographie y a longtemps vu une léproserie. Quant à

⁹ Dans ces sociétés multiconfessionnelles, l'appartenance religieuse était le mode d'identité le plus significatif. Elle déterminait la condition juridique, elle était une marque de prestige, elle influençait les opportunités économiques et délimitait les interactions sociales. Cependant, elle ne constituait qu'un mode d'identité parmi d'autres. Chaque individu incarnait simultanément une série d'identités, dont beaucoup ne coïncidaient pas avec sa communauté religieuse. Selon les circonstances, ces identités pouvaient être plus décisives et elles pouvaient conduire certains individus à se définir comme membres de communautés qui dépassaient les frontières religieuses. En tant qu'individus exerçant une activité professionnelle ou appartenant à un métier, ou bien en tant que soldats ou intellectuels, ou sujets d'un même roi, membres d'une même classe économique, locuteurs d'une même langue, adorateurs d'un même Dieu, habitants d'un même village ou d'un même quartier, ils pouvaient se définir comme membres de communautés qui dépassaient les frontières religieuses.

l'immense majorité des habitants de Cordoue, ils résidaient dans l'un des quartiers de la ville auquel ils étaient liés : ils prenaient en charge la défense de leur quartier et l'entretien de leur mosquée et de leurs infrastructures hydrauliques ; le quartier (*ḥawma*) donnait aux habitants une identité juridique s'ils devaient ester en justice, et la force du voisinage unissait, comme nous l'avons indiqué, les gens de la *ḥawma*.

La convivance cordouane fut aussi linguistique, dans une situation qui, avec ses variantes au cours des siècles, fut celle de la diglossie, « régime sociolinguistique [...] dans lequel coexistent plusieurs langues ou variétés d'une même langue, dont la répartition des usages est relativement codifiée selon les domaines d'emploi » (Matthey). À côté de la langue arabe, se trouvait la *ʿaḡamiyya*, la langue non-arabe, aux contenus pluriels : la *ʿaḡamiyya* revêtit les sonorités du *romandalusí*, qui disparut à l'époque almoravide, et que parlaient les chrétiens de Cordoue mais aussi certains musulmans, ainsi les juges qui devaient trancher des affaires impliquant des individus qui s'exprimaient en *romandalusí*. Au début du XII^e siècle, circulait encore une version en langue romane de la XII^e sourate du Coran, la Sourate de Joseph, et les musulmans juraient parfois en *ʿaḡamiyya*, ce qui pouvait entraîner une situation de parjure. Le latin, le principal emblème identitaire des chrétiens tout au long de leur histoire, était aussi une *ʿaḡamiyya*, dont l'usage fut conservé jusqu'à la première décennie du XII^e siècle, comme l'atteste l'épithaphe bilingüe latin-arabe de 1109 (Ocaña 1961-1962). De la même manière, l'hébreu exprimait la pluralité linguistique de Cordoue : langue de la liturgie, elle était utilisée aussi sur les stèles funéraires, comme le montrent deux épithapes récemment découvertes, l'une datée de 845, l'autre de la seconde moitié du X^e siècle ou du début du XI^e siècle (Hiedra Rodríguez, Larrea Castillo, Hiedra Rodríguez). Le berbère, enfin, pierre angulaire de la construction étatique almohade (Ghourigate 215-251), était en revanche une *ʿaḡamiyya* pour les arabophones : le calife almohade parlait à ses troupes d'abord en berbère, avant d'exprimer le même message en arabe.

La diversité des convivances était également genrée : hommes et femmes partageaient les mêmes espaces de la ville et les femmes, en particulier celles des classes privilégiées, suivaient les normes imposées par les juristes pour réguler les contacts comme l'a si bien montré Manuela Marín (2000). Dans les rues, la convivance passait par un signe d'occultation, le voile ; les femmes de l'élite musulmane, au-delà de leur inscription dans un groupe confessionnel, se différenciaient ainsi des femmes de la plèbe. Si la réclusion et le voile n'étaient pas obligatoires pour les femmes juives, ou du moins dans une mesure moindre que pour les femmes musulmanes, ces coutumes étaient suivies par les familles juives respectables (Safi 159-160). Dans la mosquée du vendredi, trois éléments permirent la convivance entre hommes et femmes dans une société régie par le régime de la ségrégation sexuée, à savoir les galeries, les portes et les bassins aux ablutions. Les règles changeaient en fonction de l'âge de la femme : Ibn ʿAbd al-Raʿūf interdisait aux femmes de demander l'aumône en passant entre les hommes, sauf dans le cas de la femme âgée. Et si le bain était l'espace urbain où hommes et femmes étaient le plus strictement séparés, les fidèles des trois religions s'y mêlaient (Cuffel).

Enfin, l'autre dans la Cordoue *andalusí*, c'était aussi celui qui appartenait à une autre classe sociale. Un chrétien de la plèbe et l'évêque Recemundo, ambassadeur du calife à la cour d'Otton I^{er} vers 955, partageaient certes la même foi, mais le second était avant tout un proche conseiller du calife, c'est-à-dire un membre de l'élite. L'identité religieuse

cédait le pas devant les intérêts communs aux membres de l'élite politique, la cour étant le lieu de fusion des élites qui partageaient la même culture. De la même manière, l'élite intellectuelle était unie au-delà des différences confessionnelles, comme l'a récemment souligné Emmanuelle Tixier (238-247) ; et l'identité religieuse disparaissait au profit des liens de voisinage, renforcés par la proximité des savoirs là aussi, comme nous l'avons indiqué. Sur ce point, la solidarité des membres de la *ḥaṣṣa* -ou celle des membres de la *ʿamma* lors des révoltes-, la recherche a peu avancé, étouffée sans doute par le poids de l'Espagne des trois religions dans l'historiographie.

III-3. À la recherche des ruptures ou les temporalités des *convivencias*

La pluralité de la convivance tient aussi aux moments de l'histoire *andalusí*. Le schéma général, longtemps globalement accepté, qui oppose la plénitude de la convivance religieuse (VIII^e-XI^e siècles) aux tensions croissantes qui vont y mettre fin (XII^e-XV^e siècles), doit toutefois être nuancé selon les acteurs sociaux concernés : qui manifeste de l'animosité envers l'autre juif ou chrétien, les oulémas, l'élite politique, la plèbe ? Par ailleurs, l'historien, qui aime à scander le temps, qui cherche les temps d'inflexion et de rupture, manifeste depuis quelques décennies un intérêt croissant pour le XI^e siècle. Or, avant le tournant du XII^e siècle, si souvent évoqué, la *convivencia* avait déjà été maltraitée au XI^e siècle justement, et à Grenade précisément, lorsqu'en 1066 les juifs furent victimes d'un pogrom et lorsqu'en 1099 fut démolie l'église de la porte d'Elvira. Dans la seconde moitié du XI^e siècle, lorsqu'al-Andalus cesse d'être la première puissance politique et militaire de la péninsule Ibérique, elle se met à rejeter l'autre et la brillante époque des taifas, celle d'un Šā'id al-Andalusī entretenant des relations avec les savants juifs de Saragosse (Tixier 245), prend fin et disparaît cette

convivencia próxima, y positiva, reflejada en los dictámenes jurídicos o fetuas : en una de ellas, se menciona a un mercader judío que entra, amistosamente, en las casas de los musulmanes ; en otra, un judío instituye un legado piadoso, que podrá aplicarse a los musulmanes pobres, y el dictamen lo considera aceptable¹⁰. (Viguera Molins 1998, 624)

Autrement dit, quelque chose s'est joué au XI^e siècle, période clé de l'histoire d'al-Andalus : les belles monographies consacrées à cette époque, qui s'attachent à la production monétaire, à l'élaboration et à la circulation des savoirs, mais aussi à certains royaumes de taifas -Grenade, Denia, Albarracín, Saragosse, Almería, Badajoz, Tolède-, sont autant d'invitations à explorer les évolutions de la *convivencia* tout au long de ce si beau XI^e siècle.

Conclusion

Concluons sur la *convivencia* entre musulmans, chrétiens et juifs dans les villes d'al-Andalus, envisagée d'un point de vue historiographique : par la place qu'il occupe dans la production scientifique, *convivencia* reste le terme le plus commode pour la réflexion. Il y eut *convivencia* entre musulmans, chrétiens et juifs tout au long des huit siècles de l'histoire d'al-Andalus : n'oublions jamais que *convivir* signifie vivre les uns à côté des

¹⁰ *convivencia* immédiate et positive, reflétée dans les avis juridiques ou fatwas : dans l'une d'elles, il est question d'un marchand juif qui entre, amicalement, dans les maisons des musulmans ; dans une autre, un juif institue un legs pieux, qui pourra servir aux musulmans pauvres, et la fatwa considère acceptable la donation.

autres, en harmonie ou en conflit. La convivance entre les fidèles des trois religions n'est qu'un aspect des multiples convivances actives, à des degrés divers selon les villes, en al-Andalus et dans les mondes urbains de l'islam à l'époque préindustrielle : les habitants des différents quartiers, les hommes et les femmes, les membres de l'élite et les membres de la plèbe, les *andalusies* et les étrangers, composèrent des foules bigarrées où la langue arabe fut le pivot des différentes situations de diglossie. Enfin, la *convivencia* est inséparable d'un contexte politique et militaire précis, qu'il ne faut jamais perdre de vue, le XI^e siècle constituant sans doute un moment de rupture qu'il conviendrait de bien étudier. En somme, la thématique des différences a toujours été, pour la péninsule Ibérique, au cœur de l'écriture de l'histoire et la réflexion historique de demain, face aux périls qui nous menacent, y puisera d'indispensables perspectives de recherche pour *Le temps qui reste* (Boucheron).

Bibliographie

AILLET Cyrille, « Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles) », *Annales islamologiques* 42 (2008), p. 1-28.

AILLET Cyrille, *Les Mozarabes, christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

AILLET Cyrille, « El caso 'mozarabe' (ss. IX-XIII) : algunas notas sobre la noción de identidad y su aplicación », Flocel Sabaté y Curull (ed.), *Identitats, XVI Curs d'estiu*, Lleida, Pagès Ed., 2012, p. 244-265.

AILLET Cyrille, « Entre indigénité et arabité : les groupes de l'entre-deux dans le discours sur l'islamisation d'al-Andalus aux VIII^e-X^e siècles », Michel Molin, Silvia Capanema, Quentin Deluermoz, Marie Redon (dir.), *Du transfert culturel au métissage, concepts, acteurs, pratiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 345-355.

ARCE SAINZ Fernando, « La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba : de mito histórico a obstinación historiográfica », *Al-Qanṭara* 36 (2015), p. 11-44.

BERNIER Matthieu, « Soutenir ou détruire. Les usages du compte-rendu d'ouvrage dans la polémique entre Américo Castro et Claudio Sánchez-Albornoz », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 25 (2007), p. 127-140.

BOUCHERON Patrick, *Le temps qui reste*, Paris, Seuil, 2023.

BOUCHIBA Farid, « Cimetières et opérations funéraires en al-Andalus : *ḍimmī*-s et non-musulmans face à la mort », Maribel Fierro, John Tolan (eds.), *The Legal Status of *Ḍimmī*-s in the Islamic West (Second, Eighth- Ninth, Fifteenth Centuries)*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 215-241.

BOUCHIBA Farid, « Cohabitation religieuse et pratiques alimentaires à Cordoue aux XI^e-XII^e siècles d'après le grand Qāḍī Ibn Rušd Al-Ġadd (m. 520/1126) », John Tolan,

Stéphane Boisselier (eds.), *Religious cohabitation in European towns (10th-15th centuries)*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 63-88.

BOUCHIBA Farid, « Les *ḍimmī*-s en Occident musulman au Moyen Âge : bilan bibliographique, fin XIX^e-début XXI^e siècle », *Hespéris-Tamuda* 54 (2021), p. 315-348.

BOURAHALLA Ahmad, « El *Markaz al-Iḥāṭa*, un resumen inexplorado de la gran obra de Ibn al-Jaṭīb », María Dolores Rodríguez Gómez, Antonio Peláez, Bárbara Boloix Gallardo (eds.), *Saber y poder en al-Andalus : Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)*, Córdoba, El Almendro, 2014, p. 17-28.

CAHEN Claude, « *Dhimma* », *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde-Paris, Brill-Maisonneuve & Larose, 1977, t. II, p. 234-238.

CALVO CAPILLA Susana, « Los inicios de la arquitectura religiosa en al-Andalus y su contexto islámico », *Studia Histórica, Historia Medieval* 38 (1) (2020), p. 29-57.

CARABAZA BRAVO Julia María, « Panorama general de las fiestas interreligiosas privadas y públicas celebradas en al-Andalus », *Revista RIVAR* 24 (2021), p. 247-263.

CARDAILLAC Louis (dir.), *Tolède XII^e-XIII^e, Musulmans, chrétiens et juifs, Le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991.

CARMONA Alfonso, « Debates islámicos medievales en torno al uso de las lenguas no-árabes : un texto del *Mi'yār* de al-Wanṣarīṣī », Miguel Ángel Manzano Rodríguez, Rachid El Hour Amor (eds.), *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglos XI-XIV)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2016, p. 57-64.

CASTILLO-FERNANDEZ Javier, « Nuevos datos en torno a la ubicación de la judería de Baza y de sus baños árabes », *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos, Sección Árabe-Islam* 47 (1998), p. 57-74.

CATLOS Brian A., « Contexto social y 'conveniencia' en la Corona de Aragón. Propuesta para un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios », *Revista d'història medieval* 12 (2002), p. 259-268.

CATLOS Brian A., « 'Conveniencia' en tiempos de los Reinos Taifas », *Al-Andalus y la historia, Revista de divulgación histórica*, 2020, <https://www.alandalusylahistoria.com/?p=2097>, consulté le 16 septembre 2023.

COHEN, Mark R., *Under Crescent and Cross, The Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

CONSTABLE Olivia R., *Trade and traders in Muslim Spain, The commercial realignment of the Iberian peninsula, 900-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

CORRIENTE Federico, « Vigencia del romandalusí y su documentación en los botánicos, particularmente Abulhayr », Cyrille Aillet, Mayte Penelas, Philippe Roisse (eds.), *¿ Existe*

una identidad mozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII), Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p. 83-90.

CUFFEL Alexandra, « Polemicizing Women's Bathing Among Medieval and Early Modern Muslims and Christians », Cynthia Kosso, Anne Scott (eds.), *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, Leiden, Brill, 2009, p. 171-188, <http://dx.doi.org/10.1163/ej.9789004173576.i-538.38>, consulté le 16 septembre 2023.

DAKHLIA Jocelyne, « Avant-propos. Prolonger le trait », *Urbanité arabe, Hommage à Bernard Lepetit*, Arles, Sinbad/Actes-sud, 1998, p. 11-16.

DE LA GRANJA Fernando, « Fiestas cristianas en al-Andalus. Materiales para su estudio (I) », *Al-Andalus* XXXIV/1 (1969), p. 1-53.

DE MIGUEL IBAÑEZ María Paz, *La maqbara de Pamplona (s. VIII), Aportes de la osteoarqueología al conocimiento de la islamización de la Marca Superior*, tesis doctoral, Universidad de Alicante, 2016.

DELAY Florence, « Une très vieille convivance », Séance publique annuelle des cinq Académies, le 26 octobre 2004, <https://www.academie-francaise.fr/une-tres-vieille-convivance>, consulté le 10 octobre 2023.

DIEZ JORGE María Elena, *El arte mudéjar, Expresión estética de una convivencia*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2001.

FANCY Hussein, « The new convivencia », *Journal of Medieval Iberian Studies* 11-3 (2019), p. 295-305.

FERNANDEZ FELIX Ana, FIERRO Maribel, « Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX », *Archivo Español de Arqueología, Anejo XXIII* (2000), p. 415-427.

FIERRO Maribel, « Convivencia : ¿ un concepto útil ? », *Al-Andalus y la Historia, Revista de divulgación histórica*, 2020, <https://www.alandalusylahistoria.com>, consulté le 10 octobre 2023.

FOURNIER Caroline, *Les Bains d'al-Andalus VIII^e-XV^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.

GARCIA DIAZ Jesús, LORA SERRANO Gloria (eds.), *Los mozárabes pasado, presente y futuro de las comunidades cristianas bajo dominio islámico*, Madrid, Sílex, 2024.

GARCIA GARCIA Marcos, « Lecturas arqueo(zoo)lógicas del proceso de islamización en al-Andalus : una mirada desde Qurtuba », Bilal Sarr, María Ángeles Navarro García (coord.), *Arabización, islamización y resistencias en Al-Andalus y el Magreb*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2020, p. 297-318.

GARCIA GARCIA Marcos, MORENO GARCIA Marta, FUERTES SANTOS María del Camino, HIDALGO PRIETO Rafael, « Por sus basuras los reconoceréis. La identificación arqueozoológica de una comunidad *ḍimmī* cristiana en la Qurṭuba tardoandalusí (Cercadilla, siglo XII) », *Arqueología Y Territorio Medieval* 28 (2021), p. 91-123, <https://doi.org/10.17561/aytm.v28.5797>, consulté le 16 septembre 2023.

GARCIA SANJUAN Alejandro, « Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide : el testimonio de Ibn ʿAbdūn », Alejandro García Sanjuán (coord.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media*, Huelva, Universidad de Huelva, 2003, p. 57-84 (2003a).

GARCIA SANJUAN Alejandro, « ¿ Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa ? », Rosa García Gutiérrez, Eloy Navarro Domínguez, Valentín Núñez Rivera (eds.), *Utopía, Los espacios imposibles*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003, p. 267-280 (2003b).

GHOUIRGATE Mehdi, *L'Ordre almohade (1120-1269). Une nouvelle lecture anthropologique*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2014.

GILOTTE Sophie, *Aux marges d'al-Andalus. Peuplement et habitat en Estrémadure centro-orientale (VIII^e-XIII^e siècles)*, Helsinki, Academia Scientarium Fennica, 2010.

HIEDRA RODRIGUEZ Enrique, « El cementerio de los Santos pintados. Córdoba en el origen de la institución cementerial judía », Ana B. Ruiz Osuna (coord.), *La muerte en Córdoba : creencias, ritos y cementerios, 2, Entre musulmanes, mozárabes y judíos*, Córdoba, Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, 2021, p. 241-262.

IBN ʿABD AL-RAʿUF, « Traduction annotée et commentée des traités de *ḥisba* d'Ibn ʿAbd al-Raʿuf et de ʿUmar al-Garsīfī » par Rachel Arié, *Hespéris-Tamuda* 1 (1960), p. 5-38, p. 199-214, p. 349-386.

IBN ʿABDUN, *Séville musulmane au début du XII^e siècle, Le traité d'Ibn ʿAbdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, traduit par Évariste Lévi-Provençal, Paris, G. P. Maisonneuve, 1947.

IBN ḤAYYAN, *Crónica de los emires Alḥakam I y ʿAbdarraḥmān II entre los años 796 y 847 (Al-Muqtabis II-1)*, trad. Maḥmud ʿAlī Makkī, Federico Corriente, Zaragoza, Instituto de estudios islámicos y de Oriente próximo, 2001.

IDRISI, *La première géographie de l'Occident*, trad. du chevalier Jaubert revue par Annliese Nef, Paris, Flammarion, 1999.

JIMENEZ PUERTAS Miguel, *El poblamiento del territorio de Loja en la Edad Media*, Granada, Editorial Universidad Universidad de Granada, 2002.

LACARRA José María, « El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón en la Edad Media », *Pirineos, Revista del instituto de estudios pirenaicos* 6 (1950), p. 5-34.

LACAVE José Luis, « Las juderías del Reino de Granada », *Chronica Nova* 20 (1992), p. 243-251.

LEVI-PROVENÇAL Évariste, *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. III, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1953.

LAGARDERE Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge, Analyse du Mi^cyār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez-CSIC, 1995.

LARREA CASTILLO Isabel, HIEDRA RODRIGUEZ Enrique, « La lápida hebrea de época emiral del Zumbacón. Apuntes sobre arqueología funeraria judía en Córdoba », *Anejos de anales de arqueología cordobesa* 2 (2009-2010), p. 327-342.

LOPEZ GUZMAN Rafael, *Arquitectura Mudéjar*, Madrid, Cátedra Ediciones, 2005.

LOPEZ ROMAN Jesús, « La judería de Úbeda durante los siglos XIII y XIV », *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 215 (2017), p. 149-178.

MANZANO MORENO Eduardo, *The Court of the Caliphate of al-Andalus, Four Years in Umayyad Córdoba*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2023.

MARIN Manuela, « Law and piety : a Cordovan *Fatwā* », *British Society for Middle Eastern Studies* 17 (1990), p. 129-136.

MARIN Manuela, *Mujeres de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2000.

MATTHEY Marinette, « Diglossie », *Langage et société* HS1 (2021), p. 111-114.

MAZZOLI-GUINTARD Christine, « Lieux et manifestations de la tolérance dans les villes d'al-Andalus ou quand musulmans et tributaires s'abritaient sous le même toit », Guy Saupin, Rémi Fabre, Marcel Launay (éds.), *La Tolérance, Quatrième centenaire de l'édit de Nantes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 355-361.

MAZZOLI-GUINTARD Christine, *Vivre à Cordoue au Moyen Âge, Solidarités citadines en terre d'Islam aux X^e-XI^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

MAZZOLI-GUINTARD Christine, « Espacios de convivencia en las ciudades de al-Andalus », Fátima Roldán Castro (ed.), *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2006, p. 73-89 .

MAZZOLI-GUINTARD Christine, « Vivre dans la différence, vivre dans l'indifférence ? La coexistence pacifique entre communautés religieuses dans la Cordoue des X^e-XI^e siècles », G.abriel Audisio, François Pugnère (éds.), *Colloque international Vivre dans la différence*, Nîmes, Éd. A. Barthélemy, 2007, p. 91-106.

MAZZOLI-GUINTARD Christine, « Les villes d'al-Andalus à l'époque califale », *Al-Ándalus : país de ciudades*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo, 2008, p. 65-78.

MAZZOLI-GUINTARD Christine, « Juifs, chrétiens et musulmans en terre d'Islam : des quartiers multiconfessionnels dans la Cordoue des X^e-XI^e siècles », Bertrand Joly, Jacques Weber (éds.), *Églises de l'ouest, églises d'ailleurs, Mélanges en l'honneur de Marcel Launay*, Paris, Les Indes savantes, 2009, p. 475-486 (2009a).

MAZZOLI-GUINTARD Christine, « Une ville en quête de surfaces à bâtir : Cordoue dans les années 1060-1070 », Manuel Espinar Moreno, María del Mar García Guzmán (eds.), *La ciudad medieval y su territorio, Urbanismo, Sociedad y Economía*, Cádiz, Agrija Ediciones, 2009, p. 137-158 (2009b).

MAZZOLI-GUINTARD Christine, « Al-Idrīsī et al-Andalus : le sens des mots, de la philologie à l'histoire », Francisco Herrera Clavero (ed.), *Congreso internacional El mundo del geógrafo ceutí al-Idrisi*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 2011, p. 133-159.

MAZZOLI-GUINTARD Christine, « La ville, espace d'expérience de l'autre : les marqueurs de l'altérité à Cordoue, des Omeyyades aux Almohades (VIII^e-XIII^e siècles) », *À la rencontre de l'Autre au Moyen Âge*, In memoriam Jacques Le Goff, Philippe Josserand, Jerzy Pysiak (dir.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, p. 79-101.

MAZZOLI-GUINTARD Christine, « Espaces, normes et pratiques du voisinage en terre d'Islam au Moyen Âge », Laurent Besse, Albane Cogné, Ulrike Kampl, Stéphanie Sauget (dir.), *Voisiner, Mutations urbaines et construction de la cité du Moyen Âge à nos jours*, Tours, Presses de l'Université François Rabelais, 2018, p. 43-60.

MAZZOLI-GUINTARD Christine « Ronda, ville frontière entre Mérinides et Nasrides (XIII^e-XIV^e siècles) », *e-Spania* 45 (2023), <https://journals.openedition.org/e-spania/46976>.

MENJOT Denis, « L'historiographie du moyen âge espagnol : de l'histoire de la différence à l'histoire des différences », *e-Spania* 8 (2009), <https://journals.openedition.org/e-spania/19028>, consulté le 16 septembre 2023.

MENOCAL María, *The Ornament of the World : How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston-New York, Little, Brown and Company, 2002.

Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 63-64 (1992).

MOLINA Luis, « Técnicas de *amplificatio* en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan », *Talia dixit, Revista Interdisciplinar de Retórica e Historiografía* 1 (2006), p. 55-79.

MONFERRER SALA Juan Pedro, « Mozárabes andalusíes en su contexto cultural y doctrinal », Pedro Mantas España, Carmen Ruiz Bravo-Villasante, Francisco Toro Ceballos (coord.), *Pensamiento del Islam, Homenaje al profesor Miguel Cruz Hernández*, Córdoba-Alcalá la Real, UCOPress-Ayuntamiento de Alcalá la Real, 2022, p. 149-158.

NAVARRO David, « Fiestas religiosas andalusíes : interculturalidad e hibridismo confesional en el *Diwān* de Ibn Quzmān », *eHumanista* 27 (2014), p. 466-478.

OCAÑA JIMÉNEZ Manuel, « Lápida bilingüe hallada en Córdoba : epitafio de un mozárabe fallecido en 1109 », *Al-Mulk, Anuario de estudios arabistas* 2 (1961-1962), p. 157-159.

ORTEGA ORTEGA, Julián M., *La conquista islámica de la península ibérica : una perspectiva arqueológica*, Madrid, La Ergástula, 2018.

PAVON MALDONADO Basilio, *Ciudades hispanomulmanas*, Madrid, Mapfre, 1992.

PELAEZ DEL ROSAL Jesús, *La judería y la sinágora de Córdoba*, Córdoba, El Almendro, 2012.

PERES Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1953.

PINILLA MELGUIZO Rafael, « Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica : almacabras », *Qurtuba, Estudios andalusíes* 2 (1997), p. 175-214.

PORRINAS GONZALEZ David (ed.), *¡Reconquista! ¿Reconquista? Reconquista*, Madrid, Ed. Despertaferro, 2024.

QUIROS CASTILLO Juan Antonio (ed.), *Treinta años de Arqueología Medieval en España*, Oxford, Archaeopress, 2018.

RODRIGUEZ MOLINA José, « Convivencia de cristianos y musulmanes en la Frontera de Granada », Francisco A. Muñoz Muñoz, Mario López Martínez (eds.), *Historia de la paz, Tiempos, espacios y actores*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2000, p. 189-228.

RUIZ SOUZA Juan Carlos, « Le ‘style mudéjar’ en architecture cent cinquante ans après », *Perspective* 2 (2009), 277-286.

SAENZ BADILLOS Ángel (ed.), *Judíos entre Árabes y Cristianos, Luces y sombras de una convivencia*, Córdoba, El Almendro, 2000.

SAFI Nadia, « La imagen poética de la mujer analusí árabe y hebrea en el espacio privado », *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam* 62 (2013), p. 151-175.

SALVATIERRA CUENCA Vicente, « La judería de Jaén. Introducción a su análisis urbano », *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 185 (2003), p. 421-458.

SERRANO PEÑA José Luis, CASTILLO ARMENTEROS Juan Carlos, « Las necrópolis medievales de Marroquíes Bajos (Jaén). Avance de las investigaciones arqueológicas », *Arqueología y territorio medieval* 7 (2000), p. 94-120.

TIXIER DU MESNIL Emmanuelle, *Savoir et pouvoir en al-Andalus au XI^e siècle*, Paris, Seuil, 2022.

TORRES BALBAS Leopoldo, *Ciudades hispanomulmanas*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985.

VALDEON BARUQUE Julio ed., *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval, De la aceptación al rechazo*, Valladolid, Ámbito Ed., 2004.

VIGUERA MOLINS María Jesús, « Carmona en las épocas de almorávides y almohades », *Actas del I Congreso de Historia de Carmona, Edad Media, Archivo Hispalense LXXX* (1997), p. 59-76.

VIGUERA MOLINS María Jesús, « Cristianos y judíos en al-Andalus », *Homenaje a Tomás Quesada Quesada*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1998, p. 619-633.

VIGUERA MOLINS María Jesús, « Sobre la historia de los judíos en al-Andalus », Ángel Sáenz Badillos (ed.), *Judíos entre Árabes y Cristianos, Luces y sombras de una convivencia*, Córdoba, El Almendro, 2000, p. 31-51.

VIGUERA MOLINS María Jesús, « Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus », Fátima Roldán Castro (ed.), *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2006, p. 151-167.

VIGUERA MOLINS María Jesús, *Los manuscritos árabes en España : su historia y la Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2016.

VIGUERA MOLINS María Jesús, « La Mezquita de Córdoba en textos árabes : antecedentes e inicios », *Boletín de la Real Academia de la Historia* 219 (2022), p. 365-391.

ZYTNIICKI Colette, « Babouches et nus pieds : perceptions antagonistes des frontières jurídico-politiques entre juifs et musulmans dans le Maroc précolonial », Michel Bertrand, Natividad Planas (dir.), *Les Sociétés de frontière : de la Méditerranée à l'Atlantique, XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, p. 357-371.