

Chrétiens, juifs et musulmans dans l'Espagne médiévale. La *convivencia* et autres mythes historiographiques

Christophe Cailleaux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/6878>
ISSN : 1773-0201

Éditeur

Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2013
Pagination : 257-271
ISSN : 0395-9317

Référence électronique

Christophe Cailleaux, « Chrétiens, juifs et musulmans dans l'Espagne médiévale. La *convivencia* et autres mythes historiographiques », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 86 | 2013, mis en ligne le 15 décembre 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/6878>

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© Tous droits réservés

Chrétien, juifs et musulmans dans l'Espagne médiévale. La convivencia et autres mythes historiographiques

Christophe Cailleaux

- 1 Parmi les nombreuses visions idéalisées de la coexistence interreligieuse à travers l'histoire, la *convivencia*, qui désigne les relations supposément harmonieuses entre chrétiens, juifs et musulmans en péninsule Ibérique à l'époque médiévale, occupe une place importante voire fondatrice. Il ne sera pas question ici de soumettre cette vision irénique à l'épreuve des faits historiques mais de voir comment le terme de *convivencia* a été conceptualisé, puis comment il s'est affirmé dans le champ historiographique et au-delà, à travers ses multiples usages et mésusages sociaux et politiques.
- 2 Il nous a paru pertinent à plusieurs égards de l'analyser comme un mythe. Tout d'abord, la prégnance du terme dans l'historiographie ibérique est telle qu'on a pu évoquer sa « présence fantomatique »¹, celle d'un spectre qui hanterait toute étude des sociétés hispaniques médiévales. En outre, la persistance du concept malgré les nombreuses révisions critiques tendant à le déconstruire, montre qu'il résiste obstinément aux approches les plus argumentées². Enfin, le fait même que le terme espagnol se soit imposé internationalement sans être traduit doit nous alerter : la force de sa sonorité méditerranéenne l'ancre pour ainsi dire dans la terre castillane ; il n'apparaît plus comme un fait uniquement *culturel* mais principalement *naturel* et la société médiévale ibérique (surtout sous domination musulmane) est dès lors présentée comme une terre *par essence* tolérante, terre de symbiose, de pluralisme religieux. En ce sens, ainsi que l'avancait Roland Barthes, la *convivencia* est, comme tout mythe, un voile idéologique. Et c'est précisément sur cette dimension que nous voudrions ici insister, en tentant d'esquisser l'histoire de cette mystification³.
- 3 La *convivencia*, naissance d'un mythe ?
- 4 Si l'on en croit le chœur quasiment unanime des historiens, la *convivencia*, en tant que terme et concept, aurait été inventée par le philologue espagnol Américo Castro, dans son

ouvrage fondamental paru en 1948, *España en su Historia, Cristianos, moros y judíos*⁴. Ainsi, entre autres nombreux exemples, Brian Catlos dans un récent article affirmait que « l'idée de *convivencia* [a été] proposée par Américo Castro »⁵, donnant ainsi naissance au mythe dont nous discutons ici. À bien des égards pourtant, il s'agit là d'une erreur trop souvent répétée.

5 Un faux départ

6 Tout d'abord, soulignons que le terme de *convivencia* en espagnol ne fait que désigner la coexistence entre groupes ou individus : il n'a pas de connotation en soi positive et n'est en rien spécifique aux relations interconfessionnelles. Le philologue et historien Ramón Menéndez Pidal, maître de Castro, a utilisé le terme pour désigner la coexistence de variantes de certains mots dans le castillan médiéval⁶. Castro ne l'a donc pas inventé, mais l'a repris et a participé à lui donner un plus large écho⁷.

7 De plus, l'idée centrale de Castro, malgré ce que suggère le sous-titre de son ouvrage, n'est pas tant de parler de chrétiens, de juifs et de musulmans que d'écrire une « biographie de l'Espagne »⁸. Ainsi, dans un élan lyrique, il dit être à la recherche de l'« âme espagnole qui s'étirait comme une bissectrice entre la terre divinisée et le ciel humanisé » et ajoute plus loin que « l'Espagne fut une foi, une croyance, nourrie de vie et de mort, du ciel et de la terre »⁹. Ces deux citations édifiantes sont à l'image d'un livre tout empreint d'un patriotisme romantique. Et c'est bien là le véritable objet de Castro : celui de l'identité espagnole, l'*hispanidad*. Les relations entre chrétiens, juifs et musulmans ne constituent en ce sens qu'une passerelle, qu'un prétexte pour pouvoir disserter de l'« Espagne éternelle ». On ne sera pas étonné ainsi que son ouvrage retravaillé ait été publié en 1954 sous le titre de *La realidad histórica de España*, perdant ainsi sa référence explicite aux relations interconfessionnelles¹⁰.

8 En outre, Castro n'évoque nulle part des relations parfaitement harmonieuses. En premier lieu parce qu'en philologue et historien de la littérature, il s'intéresse aux transferts littéraires et linguistiques et ne place qu'à la marge sa réflexion sur le terrain des relations concrètes et quotidiennes¹¹. En second lieu, la *convivencia*, n'est sous sa plume ni positive ni heureuse en soi, elle implique et englobe également les oppositions, les résistances, les rejets. En effet, obsédé par le destin de son pays, Castro s'interroge sur les causes de ce qu'il perçoit comme la « maladie de l'Espagne »¹². Or, sa réponse est ambiguë voire contradictoire. Certes, cet échec est à ses yeux dû au rejet des juifs et des musulmans par les chrétiens, arrachant ainsi à l'Espagne par une sorte d'automutilation deux des trois éléments fondateurs de son identité. Mais dans le même temps, il voit dans la fusion des éléments chrétiens, juifs et musulmans la racine du malaise espagnol ; il va jusqu'à affirmer que l'Inquisition et même l'obsession de la pureté du sang sont des héritages directs de « l'élément juif »¹³. La *convivencia* apparaît donc chez Castro tout à la fois comme une source d'orgueil, un ferment de l'originalité et de la grandeur de son pays, mais aussi comme un handicap primordial expliquant le retard contemporain de son pays dans le concert des nations européennes.

9 Dans les écrits de Castro, enfin, la *convivencia* n'est pas construite comme un concept, elle n'est qu'un mot parmi d'autres pour désigner la coexistence entre les membres des trois religions. Il l'utilise d'ailleurs de manière bien moins systématique que d'autres termes à ses yeux manifestement synonymes, notamment celui de tolérance et plus encore celui de *contextura* :

[...] j'aspire à expliquer comment s'est formée la particularité des grandes valeurs hispaniques. Je peux faire erreur : mais je veux courir le risque de me tromper et

malgré cela affirmer que l'originalité et l'universalité du génie hispanique trouve son origine dans les formes de vie tissées par neuf cents ans de *contextura* christiano-islamico-judaïque¹⁴.

- 10 Bien que cette notion de *contextura* n'ait pas connu de postérité historiographique à ce jour, elle est développée à plusieurs reprises dans son ouvrage, pour signifier la construction de l'identité espagnole comme un tissu, un organisme voire un corps uni où les éléments chrétiens, musulmans et juifs sont inextricablement entrecroisés, enchâssés. Cet effort de définition par Castro contraste avec son utilisation bien moins fréquente et toujours très vague du terme de *convivencia*.
- 11 Autrement dit, Castro n'a inventé la *convivencia* ni en tant que terme, ni même en tant que concept et il n'a pas (ou très peu) présenté une version idyllique des relations *quotidiennes* entre chrétiens, juifs et musulmans. Pour que cette paternité lui soit attribuée à tort et de manière persistante, il fallut que se déclenche l'une des plus mémorables polémiques de l'historiographie espagnole.

La force d'une polémique

- 12 Un pas essentiel dans la construction du mythe de la *convivencia* fut en effet franchi à travers le débat rageur qui opposa Américo Castro à un autre géant de l'historiographie espagnole, Claudio Sánchez Albornoz. Les deux historiens partageaient pourtant un même engagement personnel dans la vie politique de la seconde République espagnole. Ainsi, Sánchez Albornoz fut plusieurs fois député, ambassadeur à Lisbonne et ministre dans le gouvernement de Manuel Azaña. De 1962 à 1971, il fut même président du gouvernement de la République en exil. Castro quant à lui, bien qu'ayant eu un parcours politique plus modeste, fut tout de même ambassadeur de la République espagnole à Berlin dès 1931. Suite à la victoire de Franco, les deux durent fuir l'Espagne, Castro partant pour les États-Unis et Sánchez Albornoz pour l'Argentine. C'est dans ce contexte de défaite et d'exil que la polémique naquit.
- 13 Les deux auteurs s'opposèrent de façon virulente sur la définition de l'identité espagnole. Castro, prenant le contre-pied du courant historiographique majoritaire, affirma que l'Espagne était née au cours du Moyen Âge, de la coexistence et de la fusion des éléments chrétiens, juifs et musulmans. Sánchez Albornoz édifia sa propre théorie en opposition radicale à celle de Castro, dédiant son œuvre de 1957, *España, un enigma histórico*¹⁵ (qu'il alla jusqu'à désigner comme « l'Anticastro »¹⁶) à le contredire. Pour l'ancien ministre en exil, l'identité espagnole se construisit à travers la présence romaine puis wisigothique sur le sol ibérique. En ce sens, le Moyen Âge ne fut pas le moment de la naissance de l'Espagne, mais de sa consolidation à travers l'épreuve de la *Reconquista*. Chrétiens, juifs et musulmans ne fusionnèrent jamais, bien au contraire, la péninsule ne fut qu'une « croisée des chemins » où s'opposèrent « trois *contextures vitales* de trois communautés historiques distinctes »¹⁷. Dans un cas, l'Espagne est une réalité médiévale, née de la fusion entre trois groupes confessionnels ; dans l'autre, elle est une « énigme historique » qui naquit durant l'Antiquité tardive et s'affirma dans l'affrontement avec les éléments non-chrétiens, tout particulièrement musulmans.
- 14 Il serait simpliste pourtant d'en rester à cette opposition car de nombreux points communs unissaient les deux intellectuels par-delà leurs désaccords. Pour chacun d'entre eux en effet, la coexistence des chrétiens, juifs et musulmans n'est que l'écume d'enjeux à leurs yeux bien plus amples et profonds. Sánchez Albornoz et Castro, qu'on associe tous

deux à la *generación del 14*, se rejoignent en effet dans un même sentiment d'échec d'une nation, d'un « problème espagnol »¹⁸. L'un comme l'autre sont animés par une même volonté de trouver les causes d'un supposé retard vis-à-vis des autres nations européennes. Et pour les deux finalement, la réponse se trouve dans la présence des musulmans, et des juifs dans une moindre mesure. Pour Sánchez Albornoz, cette présence fut trop longue, conduisant les chrétiens à une véritable obsession pour la guerre, « l'Islam, Mahomet, la nécessité de la lutte quotidienne empêchèrent tragiquement l'Espagne de suivre la même courbe que les nations sœurs »¹⁹; pour Castro au contraire, cette présence fut avortée, affaiblissant l'Espagne comme nous l'avons souligné plus haut. Malgré une approche initialement contradictoire, les deux auteurs se rejoignent sur la centralité du rôle médiéval des non-chrétiens dans les racines de la crise contemporaine de leur pays. En ce sens, la *convivencia* n'est qu'un passage dans leur argumentation, qu'une étape les menant au véritable objet de leurs interrogations : la crise de leur patrie, *el Ser de España*. Castro et Sánchez Albornoz étaient en outre tous deux influencés par le pessimisme que le philosophe et homme politique José Ortega y Gasset développa dans son *España invertibrada* (1921). Et la même nostalgie élégiaque se trouve sous la plume de Sánchez Albornoz dans un article de 1932 :

Je ne songe jamais sans émotion à ce moment, tragique entre tous pour ma patrie. À l'inverse de ceux qui voient en elle une tare congénitale, et pour des raisons très différentes que celles que d'autres invoquent pour l'exclure d'entre les nations européennes, je suis persuadé que l'instant décisif dans la vie de l'Espagne fut celui-là. Sans l'Islam, l'Espagne aurait suivi les mêmes chemins que la France, l'Allemagne, l'Italie, l'Angleterre. Mais l'Islam dévia les destins du monde ibérique et lui assigna un rôle nouveau : rôle de vigilance et de sacrifice, rôle de sentinelle et d'éducateur, rôle qui eut une énorme importance dans la vie de l'Europe, mais qui coûta très cher à l'Espagne²⁰.

- 15 Chez les deux auteurs perce donc toute une mythologie patriotique²¹ qui plonge ses racines dans une inquiétude sur le devenir de l'Espagne. Les deux souhaitaient saisir au plus près l'« âme espagnole » pour lui imaginer (et pourquoi pas lui tracer) un autre destin²². Cet orgueil patriotique blessé fut décuplé par la victoire des franquistes et l'exil qui persista au-delà de la seconde guerre mondiale, malgré la défaite des fascistes qu'ils auraient aimée générale. Comme le résume admirablement Amédée Mas, Castro et Sánchez Albornoz avaient « mal à l'Espagne »²³.
- 16 Les deux auteurs surent pourtant sublimer leur douleur en une monumentale polémique intellectuelle, dans laquelle la *convivencia* joua le rôle de cristallisateur. Sánchez Albornoz, manifestement révolté par les théories de Castro, et soucieux de défendre au mieux l'« âme espagnole », prétendit résumer les propos de son adversaire en lui prêtant l'idée selon laquelle « la simple *convivencia* de voisinage entre chrétiens espagnols et Espagnols musulmans produisit une symbiose »²⁴, critique qu'il réitère à plusieurs reprises dans son ouvrage, martelant que « la *convivencia* pacifique était impossible »²⁵ tout en prenant soin bien souvent de mettre le terme en italique ou entre guillemets. C'est donc Sanchez Albornoz qui, porté par son courroux, attribua à Castro ce concept irénique et lui donna une centralité qu'il n'avait pas initialement. En ce sens, la polémique entre les deux auteurs fut bien le moment fondateur du mythe de la *convivencia*.

L'idée de *convivencia* au cœur de débats idéologiques

- 17 Suite à l'affrontement entre les deux historiens espagnols, le terme de *convivencia* s'est peu à peu imposé dans la production historiographique jusqu'à acquérir l'omniprésence fantasmagorique que nous soulignons en introduction. Pour cela, il fut dans un premier temps investi par des chercheurs non-espagnols, ce qui eut au moins deux conséquences fondamentales. Tout d'abord le débat sur l'*hispanidad* n'eut jamais qu'un écho très limité en-dehors d'Espagne et de ce fait le terme (ou plus largement l'idée) de *convivencia* s'inséra dans des problématiques qui lui étaient originellement étrangères. En outre, ce dernier, s'il est couramment utilisé en espagnol pour désigner le simple fait de « vivre-ensemble », n'a pas d'équivalent strict dans de nombreuses langues et nécessite donc le recours à un néologisme ou à une périphrase²⁶. De nombreux historiens anglophones et francophones décidèrent donc de l'adopter tel quel dans leur propre langue, stratégie tout à la fois commode mais aussi fort propice à sa transformation en concept, par un effet de mise à distance.
- 18 Plutôt que de prétendre reconstruire un arbre précis de la diffusion du terme, ce qui dépasserait largement le cadre fixé ici, nous nous attarderons sur trois moments principaux du processus faisant de la *convivencia* un véritable concept soumis à toutes sortes d'utilisations idéologiques plus ou moins conscientes et affirmées. Nous partirons de la production universitaire, mais nous élargirons notre propos à toute une gamme d'appropriations non-académiques, qu'il s'agisse de vulgarisation, de transposition didactique vers le secondaire ou encore d'utilisation politique voire commerciale.

Convivencia, tolérance et multiculturalisme

- 19 C'est semble-t-il aux États-Unis que le terme a été le plus rapidement forgé en concept. Dès les années 1970 et de manière continue jusqu'à nos jours, de nombreux auteurs nord-américains parmi lesquels on peut citer Thomas Glick²⁷, Robert I. Burns²⁸, Elena Lourie²⁹ ou encore Mark Meyerson³⁰ ont repris ce terme de manière plus ou moins critique, l'associant à une galaxie d'autres notions héritées d'approches anthropologisantes (acculturation, symbiose, diffusion, emprunt) et flirtant parfois avec l'anachronisme (assimilation, intégration, colonisation, tolérance). Comme le souligne Alex Novikoff, il faut replacer ce mouvement dans le cadre d'un « monde moderne toujours plus sensible aux relations tendues au sein d'une communauté mondiale multiethnique »³¹.
- 20 Dans une société marquée par les interrogations sur les minorités, le « multiculturalisme » et la « question raciale », les travaux des historiens suivent les interrogations de leur époque en même temps qu'ils les nourrissent. Dès lors, la *convivencia* hispanique médiévale put acquérir valeur de modèle à suivre, favorisant les simplifications et raccourcis. Ainsi, Maria Rosa Menocal achève son ouvrage de vulgarisation *The Ornament of the World*³², en affirmant que « notre époque ne pouvait que se montrer sensible au monde de l'Espagne médiévale multireligieuse et multilinguistique »³³. Bien que rédigé en grande partie avant le 11 septembre 2001, le livre résonne comme une interrogation angoissée « à propos de l'Islam fondamentaliste et de sa relation avec l'Occident »³⁴. De même, Chris Lowney, ancien jésuite, banquier de renom et occasionnellement historien³⁵, fait référence aux attentats du World Trade Center et

plus encore à ceux de Madrid en 2004, dès la préface de son ouvrage *A Vanished World : Muslims, Christians, and Jews in Medieval Spain* ³⁶.

21 Des utilisations similaires du terme se retrouvent en Europe et particulièrement en France, où la question multiculturelle est également sensible. La ville de Tolède a attiré un moment les regards, tant elle semblait pouvoir incarner parfaitement la *convivencia* ³⁷. L'accueil par les universitaires en France a cependant été très mitigé. Si certains comme John Tolan ont voulu redéfinir le terme de manière critique en le confrontant aux sources ³⁸, d'autres au contraire l'ont rejeté avec véhémence, à l'instar de Manuela Marín et de Joseph Pérez pour qui « le mythe de l'«Espagne des trois cultures», amplement utilisé comme élément de propagande, est si loin de la réalité historique, qu'il ne peut que générer de nouveaux éléments de confusion »³⁹. Notons que ces recherches et interrogations ont trouvé un écho dans l'enseignement de l'histoire en lycée. Ainsi, le programme de la classe de Seconde arrêté en 1996⁴⁰, se fixait comme finalité globale « la connaissance et la compréhension par les élèves du monde contemporain » et incluait dans cette perspective un chapitre intitulé « La Méditerranée au XII^e siècle : carrefour de trois civilisations »⁴¹.

22 Ajoutons que c'est précisément dans la seconde moitié des années 1990 que se développa une polémique très vive autour de l'essai du politologue Samuel Huntington, *Le choc des civilisations* ⁴². Les *Instructions officielles* données par le Ministère aux enseignants semblent s'inscrire dans ce débat en précisant :

Le cœur de la question est bien l'idée de carrefour de civilisations. [...] il s'agit de mettre en valeur la diversité des contacts que développent ces différentes civilisations : affrontements guerriers (croisades, *Reconquista*), échanges commerciaux (comptoirs), influences culturelles (syncrétisme).

23 Bien que le terme de *convivencia* n'apparaisse pas, ni celui de tolérance (les rédacteurs des programmes ayant préféré évoquer un « syncrétisme » qui serait une des formes des « influences culturelles »), les réflexions des historiens de l'Espagne médiévale ont manifestement fourni un cadre idéal pour allier transposition didactique et éducation civique. Un élément suffira sans doute à s'en convaincre : le Ministère suggère en effet dans ses instructions deux « entrées possibles : un carrefour exemplaire : la Sicile ; un espace de contacts : l'Andalousie » et les nombreux manuels présentent en effet l'Espagne (chrétienne et/ou musulmane) comme le lieu par excellence où se sont développées des rencontres quotidiennes amicales.

24 À travers l'étude des diverses relations entre civilisations médiévales, ce chapitre apparaît finalement comme une volonté manifeste d'amener les élèves à réfléchir indirectement sur le vivre-ensemble républicain contemporain au-delà des différences religieuses, en situant le questionnement dans un ailleurs médiéval. C'est ainsi sans doute que l'on entend désamorcer ce que l'Éducation nationale désigne officiellement comme des « questions sensibles »⁴³. Dans la même veine, Régis Debray s'est fendu de plusieurs rapports officiels sur l'enseignement du « fait religieux », plaidant pour « la mise en évidence des généalogies et soutènements de l'actualité la plus brûlante » et affirmant que :

[...] l'événement (disons : les *Twin Towers*) ne prend son relief, et sa signification, qu'en profondeur de temps, elle peut contribuer à relativiser chez les élèves la fascination conformiste de l'image, le tournis publicitaire, le halètement informatif, en leur donnant des moyens supplémentaires de s'échapper du présent-prison, pour faire *retour, mais en connaissance de cause, au monde d'aujourd'hui* ⁴⁴.

- 25 Au-delà de la formulation de l'auteur, aussi tournoyante que les médias qu'il dénonce, on notera la fausse légèreté de la référence aux attentats du 11 septembre, et la volonté de mêler les temporalités dans une perspective (qui se veut) civique. Notons enfin la disparition de ce thème dans les programmes de 2010 et son remplacement par un chapitre bien plus classique consacré aux « sociétés et cultures de l'Europe médiévale »⁴⁵. Cela doit-il étonner de la part d'un gouvernement alors si investi dans les débats sur l'identité nationale et européenne ?

La tolérance espagnole, Israël et l'Islam

- 26 L'accaparement idéologique du débat sur le vivre-ensemble dans l'Espagne du Moyen Âge n'est pourtant pas un fait nouveau et le mythe d'une tolérance musulmane médiévale, que l'on trouve chez Castro pour qui le Coran est un « monument de tolérance »⁴⁶, est déjà présent au XIX^e siècle.
- 27 Dans un premier temps, ce mythe fut utilisé dans le cadre de ce que Salo W. Baron a nommé « la conception larmoyante de l'histoire juive »⁴⁷ : l'idéalisation de la coexistence interconfessionnelle en terre d'Islam était d'autant plus mise en avant qu'elle permettait de souligner à rebours une supposée intolérance chrétienne. De manière on ne peut plus transparente, Heinrich Graetz affirmait que les juifs vivant en terre d'Islam « n'étaient pas contraints de vivre, comme leurs coreligionnaires européens, dans la crainte perpétuelle de s'attirer la colère du clergé ou le châtement du souverain »⁴⁸. Ce prétendu âge d'or de la vie juive dans les pays musulmans trouve sans doute sa place dans l'orientalisme européen du XIX^e siècle, mélange de peur et de fascination pour un Orient mouvant et largement construit par l'Occident lui-même, comme l'a suggéré Edward Saïd⁴⁹. Il fut ensuite instrumentalisé par le mouvement sioniste afin de dénoncer dans un jeu de miroirs les persécutions que subissaient les juifs européens dans la deuxième moitié du XIX^e et au début du XX^e siècle.
- 28 Ainsi s'affirma dans l'historiographie une césure de plus en plus radicale entre Ashkénazes et Sépharades. Comme l'a dit en d'autres mots Bernard Lewis, le « mythe de la tolérance musulmane » a été utilisé par plusieurs savants de la fin du XIX^e siècle comme « un bâton avec lequel [ils pouvaient] battre leurs voisins chrétiens »⁵⁰. Le même discours a été mis en œuvre par la suite pour légitimer la création puis l'existence d'Israël : ainsi, John Tolan rappelle qu'Yitzak Baer écrivit son *Histoire des juifs de l'Espagne chrétienne* en 1945⁵¹ « en partie pour montrer que les juifs ne [furent] jamais vraiment tolérés (et donc qu'il [valait] mieux qu'ils aient leur propre État) »⁵².
- 29 Ruse de l'histoire, le même mythe a été repris par certains spécialistes du monde arabe, imprégnés d'opposition au projet sioniste. Ce fut le cas dès 1939 avec *The Arab Awakening* de l'historien libanais George Antonius, dont on retrouve en 1968 l'écho lors d'une intervention de l'universitaire égyptien Said Abdel-fattah Ashour dans un colloque au Caire :

Les Juifs à travers l'histoire ne reçurent pas de meilleur ou de plus gentil traitement que celui des musulmans [...]. Ils trouvèrent dans les musulmans [...] des frères miséricordieux qui les considèrent comme des compagnons de croyance [...]. L'Espagne fournit un clair exemple de la différence de traitement des Juifs par les musulmans et les chrétiens. L'expérience des musulmans avec les Juifs fut toujours amère et difficile car les Juifs rendirent la tricherie pour la sincérité et l'ingratitude pour la gentillesse⁵³.

30 Cette fois, vanter la tolérance de l'islam espagnol médiéval est un outil non pour dénoncer le christianisme persécuteur, mais le judaïsme supposément ingrat. Étrange renversement historique qui met en évidence l'enchevêtrement des mythes et des idéologies. Et fort logiquement, au moment où des historiens antisionistes s'emparent à leur avantage du mythe de l'Espagne tolérante, leurs confrères sionistes le remettent en cause. Ainsi Cecil Roth dénonce dès 1946 la « perversion de la vérité » qui consiste à affirmer que les juifs vécurent heureux dans le monde arabe⁵⁴. Cette offensive continue encore aujourd'hui avec les ouvrages polémiques de Bat Ye'or qui n'hésite pas à affirmer que l'histoire des juifs en terre d'islam se résume à « treize siècles de souffrance et d'humiliation »⁵⁵. De même, Shmuel Trigano, professeur en sociologie à Paris X a violemment dénoncé le chapitre de la classe de Seconde que nous avons évoqué plus haut. S'attachant à critiquer le programme et son application par certains enseignants, il mêle dans un vertige islam médiéval, Shoah, conflit israélo-palestinien et immigration dans la France contemporaine :

L'inscription des Juifs dans ce schéma doit cependant être considérée comme un indice de la stratégie idéologique globale qui inspire la pédagogie actuelle. Elle a à voir avec les difficultés de l'enseignement de la Shoah et du conflit du Moyen Orient, difficultés intrinsèques mais aussi en relation avec la nouvelle population des écoles. [...] C'est dans cet arrière-plan que la pédagogie du modèle andalou doit être resituée. Elle propose une compensation positive – et non plus victimaire par Palestiniens interposés – aux élèves que l'évocation de la Shoah « choque », un recyclage de l'élément juif dans une économie symbolique dans laquelle leur référent identitaire apparaît en gloire⁵⁶.

31 Ce ton manifestement polémique trouve un écho dans le livre de David Bensoussan, *L'Espagne des trois religions. Grandeur et décadence de la convivencia*, publié en 2007⁵⁷, qui, comme le souligne Eva-Maria von Kemnitz dans le compte-rendu qu'elle lui a consacré, « n'hésite pas à lancer, à plusieurs reprises, des accusations contre musulmans et chrétiens, se référant à des occurrences passées pour les projeter dans le présent comme explications de leurs implications dans... le choc des civilisations (p. 192) et la perpétuation d'attitudes antijuives (p. 194) »⁵⁸. Comme le résume fort bien Mark R. Cohen dans un récent article (bien qu'on puisse regretter sa lecture communautariste, voire déterministe) :

La revendication d'une tolérance islamique a été récemment utilisée par des auteurs arabes et pro-arabes, qui reprochent au sionisme de saper l'harmonie passée. Un camp adverse, représenté par des auteurs juifs et sionistes qui voient dans la vie juive médiévale sous l'islam comme une souffrance absolue et un désastre, et soutiennent que l'antisémitisme arabe du vingtième siècle s'enracine profondément dans une haine des Juifs arabo-musulmane congénitale. Les deux affirmations, cependant, sont basées sur des mythes historiques⁵⁹.

32 Il n'est pas question de réduire la production historiographique à ces deux positions extrêmes, il est entendu que la plupart des études sont plus mesurées. Mais nous voulons souligner ici, rappelons-le, les usages idéologiques de ce qui apparaît décidément à bien des égards comme une mythologie.

Les récupérations politiques de la convivencia et de ses avatars dans l'Espagne du XX^e siècle

33 Nous terminerons ce tour d'horizon en retournant en Espagne où l'idée de *convivencia*, qu'elle soit spécifiquement musulmane ou élargie aux espaces dominés par les chrétiens,

a eu un rôle important dans les débats historiographiques contemporains. Là encore, nous verrons à quel point mythologie et idéologie vont de pair.

- 34 La *convivencia* a été continuellement interrogée par l'historiographie espagnole, notamment pour les régions où coexistaient les trois confessions. Parmi une bibliographie monumentale, on pensera notamment aux ouvrages de Julio Valdeón Baroque, Asunción Blasco Martínez ou encore de Miguel Ángel Ladero Quesada⁶⁰. Nous sommes là dans la production universitaire et quand la notion de *convivencia* est reprise, c'est toujours de manière critique et circonstanciée. Ainsi, Valdeón Baroque dans un article de 2004 précise :

Évidemment on pourra discuter des limites à l'intérieur desquelles se développait cette *convivencia*, mise en échec dans certaines occasions, et qu'en aucun cas on ne doit comprendre comme un modèle de tolérance, concept qu'il est impossible d'appliquer aux sociétés européennes jusqu'à plusieurs siècles plus tard⁶¹.

- 35 Pourtant, le débat sur l'idée de *convivencia* en Espagne est bien souvent resté prisonnier des interrogations patriotiques qui ont prévalu lors de la polémique initiale entre Castro et Sánchez Albornoz. On pensera notamment à Vicente Cantarino qui, dans son *Entre monjes y musulmanes*, voyait dans la *Reconquista* le moment fondateur d'une identité espagnole ni juive ni musulmane⁶². Le questionnement a pris une dimension nouvelle en irriguant des querelles idéologiques *partiellement* extérieures aux recherches historiques. Ainsi, dans le cadre d'un État espagnol démocratique et fortement décentralisé, où les *comunidades autónomas* ont d'autant plus de pouvoir que l'Europe s'appuie toujours plus sur l'échelon régional, l'idéalisation du vivre-ensemble a été investie par les idéologies nationalistes. On pensera notamment aux autorités de la *comunidad* d'Andalousie qui mettent fréquemment en avant la longue présence des musulmans dans la région, pour en faire une terre de *convivencia*, sorte de pont entre l'Europe et l'Afrique.
- 36 Par exemple, la Fondation pour le développement de l'héritage andalou, association créée par le gouvernement andalou (*Junta de Andalucía*), a pour but de « promouvoir les valeurs de *convivencia* et de tolérance qui caractérisaient la civilisation andalouse, afin notamment de favoriser la culture, la promotion du tourisme et la dynamisation des structures économiques de l'Andalousie, grâce à la connaissance d'*Al-Andalus* »⁶³. De fait, cette fondation finance de nombreux colloques et publications historiques. Il ne faut pourtant pas sous-estimer la dimension plus proprement politique de cette récupération du mythe de la *convivencia*. Serafin Fanjul, adversaire résolu de cette mystification en fournit une lecture très politisée. Elle est à ses yeux la conséquence funeste de deux dynamiques qu'il déplore, d'une part le manque d'estime de soi des Espagnols (phénomène selon lui général, mais particulièrement vif chez les intellectuels), mais plus encore l'accentuation des autonomies au sein de l'État espagnol :

[...] les Espagnols sont passés sans solution de continuité de la nation impériale en carton-pâte que proclamait la dictature, à une autre [nation] où les tendances centrifuges et désintégratrices occupent toute la scène, inconscientes du risque fatal que comporte la fragmentation d'un pays déjà faible⁶⁴.

- 37 Nous sommes donc bien plongés à nouveau dans la question angoissée de Castro, comme le formule explicitement Fanjul à plusieurs reprises : « Quelle est la véritable identité de l'Espagne ? »⁶⁵. Inversement, l'idéalisation du passé médiéval a également été utilisée pour donner une image positive et unie de l'Espagne, s'affirmant dans sa globalité comme terre des trois religions au Moyen Âge et par voie de conséquence comme interface contemporaine entre Union européenne et monde arabe. Le fait que le pays, longtemps

terre d'émigration, attire maintenant l'immigration venue d'Afrique du Nord, renforce cette prétention affichée.

- 38 Ainsi, en guise de conférence de clôture à un colloque de 1991, parrainé par la monarchie elle-même et intitulé *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, le banquier Mario Conde (qui avait par ailleurs participé à financer ce colloque) affirma qu'au Moyen Âge en Espagne « dominaient les valeurs du pluralisme et de la tolérance », preuve s'il en était besoin qu'elle pouvait encore de nos jours prétendre relever le défi des relations entre Occident et Islam⁶⁶.

Conclusion

- 39 Alors que le terme de *convivencia* ne désigne en espagnol qu'un « vivre-ensemble » qui n'est pas en soi harmonieux, ses nombreux usages depuis plus d'un demi-siècle l'ont érigé peu à peu en véritable concept, au travers de nombreuses polémiques entre historiens, mais aussi plus largement du fait d'un grand nombre d'appropriations idéologiques parfois totalement contradictoires. La diffusion du concept hors des sphères proprement universitaires aboutit même à faire de la *convivencia* une période (par ailleurs vaguement située dans le temps et l'espace), au même titre que la Renaissance ou la Réforme⁶⁷.
- 40 Face à ces usages multiples d'un terme aux limites fort mouvantes, les études historiques les plus récentes oscillent entre plusieurs stratégies. Certains s'évertuent encore à en donner une définition plus précise et complexe tels Chris Lowney qui le présente comme une « nécessité inconfortable »⁶⁸ ou encore Thomas Glick qui continue à y voir le principe fondamental des relations interconfessionnelles dans l'Espagne médiévale, à condition de le replacer dans une approche anthropologique et d'y inclure les phénomènes de « friction, rivalité et suspicion »⁶⁹.
- 41 La plupart des historiens pourtant ont décidé d'en finir avec la *convivencia*. De nouveaux concepts pouvant prendre sa place ont ainsi été proposés : Brian Catlos a défendu celui de *conveniencia* (la négociation et la mise en place d'accords, qu'ils soient écrits ou oraux, explicites ou implicites, sont au cœur des interactions ethnico-religieuses dans l'Espagne médiévale⁷⁰) et Fabio López Lázaro entend développer la notion de *disvivencia* (ensemble des processus par lesquels les identités chrétienne et musulmane étaient menacées par toute forme d'hybridité)⁷¹. Mark Meyerson⁷² suivi par David Nirenberg⁷³, sans élaborer de nouveau concept, proposent des approches plus complexes où les différentes formes de coopération et de conflictualité entre membres des trois confessions non seulement ne s'opposent pas, mais doivent au contraire être pensées conjointement comme les différentes facettes d'une réalité polymorphe. Ainsi David Nirenberg précise dans l'introduction de *Violence et minorités au Moyen Âge* :
- 42 Loin de soutenir l'hypothèse d'une *convivencia* paisible, la deuxième partie de ce livre démontre que la violence est un phénomène central et systémique de la coexistence entre la majorité et les minorités en Espagne médiévale, et suggère même que cette coexistence est en partie fondée sur cette violence⁷⁴.
- 43 Toutes ces approches stimulantes sont autant d'exemples de la « démythification » que Roland Barthes appelait de ses vœux. Il semble pourtant que leur écho ne soit entendu – et de façon partielle – que dans les milieux universitaires. Bien souvent encore, le mythe de la *convivencia* et son cortège d'anachronismes et de contre-mythes n'en finissent pas de

prosperer, portés par les mésusages publics de l'Histoire face auxquels il convient de rester vigilant.

NOTES

1. . Maya Soifer, « Beyond *convivencia* : critical reflections on the historiography of interfaith relations in Christian Spain », *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 1, n° 1, 2009, p. 21.
2. . En termes de révision critique, on pourra par exemple consulter, en plus de l'article de Maya Soifer déjà cité, Jonathan Ray, « Beyond Tolerance and Persecution : Reassessing Our Approach To Medieval 'Convivencia' », *Jewish Social Studies*, vol. 11, n° 2, 2005, p. 1-18 et Alex Novikoff, « Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain », *Medieval Encounters*, vol. 11, n° 1-2, 2005, p. 7-36.
3. . « [...] je venais de lire Saussure et j'en retirai la conviction qu'en traitant les "représentations collectives" comme des systèmes de signes on pouvait espérer sortir de la dénonciation pieuse et rendre compte *en détail* de la mystification qui transforme la culture petite-bourgeoise en nature universelle ». C'est Barthes qui souligne. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 7.
4. . Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelone, Crítica, 1983 [1^{re} édition, Buenos Aires, Losada, 1948]. Les références qui suivront renvoient à l'édition de 1983.
5. . Brian A. Catlos, « Contexto y conveniencia en la Corona de Aragón : propuesta de un modelo de interacción religiosa entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios », *Revista d'Història Medieval*, n° 12, 2001-2002, p. 259-268. Dans le même sens, Kenneth Baxter Wolf affirme que « *It was the Spanish philologist and literary historian Américo Castro (1885-1972) who first used the term convivencia* » : voir Kenneth Baxter Wolf, « Convivencia in Medieval Spain : A Brief History of an Idea », *Religion Compass*, vol. 3, n° 1, 2009, p. 72. J'ai moi-même fait cette erreur, notamment dans Christophe Cailleaux, « Tortosa au XIV^e siècle. L'organisation de l'espace d'une ville des trois cultures », dans Alain Dierkens et Anne Morelli (éd.), *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2008, p. 107-126.
6. . Thomas F. Glick, « Convivencia : an introductory note », dans Vivian B. Mann, Thomas F. Glick et Jerrilynn Denise Dodds (éd.), *Convivencia : Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*, New York, G. Braziller in association with the Jewish Museum, 1992, p. 2.
7. . Comme le suggère Maya Soifer lorsqu'elle affirme que « [...] Américo Castro put the concept into wide circulation », Maya Soifer, « Beyond *convivencia*... », art. cit., p. 19.
8. . « *Para ese proyecto [...] de biografía de España* » (« Pour ce projet [...] de biographie de l'Espagne »), Américo Castro, *España en su historia...*, op. cit., p. 600. Toutes les traductions d'article en anglais et en espagnol sont de mon fait.
9. . « *El alma española corrió como bisectriz entre tierra divinizada y un cielo humanizado* », et « *España fue una fe, una creencia, alimentada de vida y de muerte, de cielo y de tierra* », *ibid.*, respectivement p. 36 et 39.
10. . Américo Castro, *La realidad histórica de España*, Mexico, Porrúa, 1954.
11. . Comme il l'affirme lui-même : « *No pienso ni por un momento narrar el detalle de la historia de las civilizaciones musulmana y cristiana en la España medieval* » (« Je ne souhaite pas un instant raconter ici dans le détail l'histoire des civilisations musulmanes et chrétiennes dans l'Espagne médiévale »), *ibid.*, p. 61.

12. . « [...] es que España no sólo sufre de una enfermedad crónica [...] » (« [...] non seulement l'Espagne souffre d'une maladie chronique [...] », *ibid.*, p. 41. Il développe ici, en les reprenant partiellement, les idées de José Ortega y Gasset comme nous l'expliquons plus bas.
13. . *Ibid.*, p. 524. Il s'appuie notamment sur le rôle important de certains convertis comme Pablo de Santa Maria (auparavant Salomon Halevi, rabbin de Burgos) dans les offensives anti-judaïques des XIV^e et XV^e siècles.
14. . « [...] *aspiro a explicarme cómo se formó la peculiaridad de los grandes valores hispánicos. Puede ser que me engañe ; mas quiero correr el riesgo de equivocarme, y a pesar de ello formular el juicio de que lo más original y universal del genio hispánico toma su origen en formas de vida fraguadas en los novecientos años de contextura cristiana-islámico-judaica* », *ibid.*, p. 61.
15. . Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Barcelone, Edhasa, 1965, 2 tomes. [1^{re} édition, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956]. Les références qui suivront renvoient à l'édition barcelonaise de 1965.
16. . Voir Gonzalo Alvarez Chillida, *La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 434.
17. . « *un cruce de caminos [...] tres contexturas vitales de tres comunidades históricas distintas* », (« croisée des chemins [où s'opposèrent] trois contextures vitales de trois communautés historiques distinctes ») : Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico, op. cit.*, t. I, p. 99. C'est moi qui souligne.
18. . Voir Adolfo Sotelo Vázquez, « Américo Castro y la generación del 14 », *Cuadernos hispanoamericanos*, n° 426, 1985, p. 29-50. Les deux auteurs appartenaient en outre au *Centro de Estudios Históricos* dirigé par Menéndez Pidal.
19. . Claudio Sánchez Albornoz, « L'Espagne et l'Islam », *Revue Historique*, CLXIX, 1932, p. 330.
20. . *Ibid.*, p. 328.
21. . On évitera de qualifier de nationalisme la pensée d'un militant espagnol républicain.
22. . La fin de son article « L'Espagne et l'Islam », art. cit., est consacrée à imaginer une Espagne sans le passage de l'Islam.
23. . « *Également, les duele España* », (littéralement : « également, ils ont mal à l'Espagne »), Amédée Mas, « Claudio Sánchez-Albornoz, España, un enigma histórico », *Bulletin Hispanique*, vol. 61, n° 2, 1959, p. 294.
24. . « *la mera convivencia vecinal de cristianos españoles y de españoles islamitas prodigó una simbiosis* » : Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico, op. cit.*, t. I, p. 176.
25. . *Ibid.*, t. II, p. 178.
26. . Le terme de « convivance » est reconnu par l'Académie française depuis 2004, mais il est fort peu usité. Voir http://www.academie-francaise.fr/immortels/discours_5academies/delay.html (consulté le 2 juin 2011) : discours de Florence Delay introduisant officiellement le mot dans la langue française.
27. . Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages : Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, Princeton, Princeton University Press, 1979. Vivian B. Mann, Thomas F. Glick et Jerrilynn Denise Dodds (éd.), *Convivencia...*, *op. cit.*
28. . Robert Ignacius Burns, *The Crusader Kingdom of Valencia : Reconstruction on a Thirteenth-Century Frontier*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.
29. . Elena Lourie, « Complicidad criminal ; un aspecto insólito de convivencia judeo-cristiana », dans Carlos Carrete Parrondo (éd.), *Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas"*, Tolède, Universidad de Tel-Aviv y Ayuntamiento de Toledo, 1988, p. 93-108.
30. . Mark D. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel : Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, University of California Press, 1991.
31. . « *In a modern world made increasingly sensitive to the fraught relations of a multiethnic global community [...]* », Alex Novikoff, « *Between Tolerance and Intolerance...* », art. cit., p. 7.

32. . Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians create a culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston, Little, Brown, 2002. Édition française : *L'Andalousie arabe. Une culture de tolérance, VIII^e - XV^e siècle*, Paris, Autrement, 2003. Les références qui suivront renvoient à l'édition française.
33. . Maria Rosa Menocal, *L'Andalousie arabe...*, *op. cit.*, p. 240.
34. . « *Since 9/11, concerns about fundamentalist Islam and its relationship to the 'West' have inspired a number of studies of medieval Spain [...]* », Kenneth Baxter Wolf, « *Convivencia in Medieval Spain...* », *art. cit.*, p. 77.
35. . Voir sa fiche autobiographique disponible sur son site officiel <http://www.chrislowney.com/about.htm> (consulté le 2 juin 2011).
36. . Chris Lowney, *A Vanished World: Muslims, Christians, and Jews in Medieval Spain*, New York, Oxford University Press, 2006.
37. . Voir par exemple Louis Cardaillac (éd.), *Tolède, XII^e - XIII^e. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991.
38. . John Tolan, « *Une convivencia bien précaire : la place des Juifs et des Musulmans dans les sociétés chrétiennes ibériques au Moyen Âge* », dans Guy Saupin, Rémy Fabre et Marcel Launay (éd.), *La tolérance. Actes du colloque international de Nantes pour le quatrième centenaire de l'Édit de Nantes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999, p. 385-94.
39. . Manuela Marín et Justo Pérez, « *"L'Espagne des trois religions", du mythe aux réalités* », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 63-64, 1992, p. 23.
40. . Puis modifié légèrement en 2000 et 2002.
41. . Bulletin Officiel de l'Éducation Nationale du 31 août 2000.
42. . Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997 (première édition américaine en 1996). La polémique avait de fait commencé plus tôt, en France y compris, suite à la publication de son article dans *Foreign Affairs* à l'été 1993.
43. . Plusieurs colloques ont déjà eu lieu sur ce thème, comme on peut le voir sur le site de l'Académie de Toulouse disponible sur <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/histgeo/citoyen/05-06/quesensib/sensible.html> (consulté le 2 juin 2011).
44. . Disponible sur <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/024000544/0000.pdf> (consulté le 2 juin 2011). C'est Régis Debray qui souligne.
45. . Disponible sur <http://www.education.gouv.fr/cid51320/mene1007258a.html> (consulté le 2 juin 2011). Il s'agit du *Bulletin officiel spécial* n° 4 du 29 avril 2010. Dans un remaniement tardif du programme, l'idée d'une interface interculturelle n'a pas totalement disparu. En effet, une rapide étude d'environ une heure doit permettre d'étudier le thème « de Constantinople à Istanbul : un lieu de contacts entre différentes cultures et religions (chrétiennes, musulmane, juive) ».
46. . « *El Alcorán [...] era ya un monumento de tolerancia [...]* » (« *Le Coran [...] était déjà un monument de tolérance [...]* »), Américo Castro, *España en su historia...*, *op. cit.*, p. 199. Il ajoute plus loin que « *La tolerancia española fue islámica y no cristiana* ». (« *La tolérance espagnole fut musulmane et non pas chrétienne* »), *ibid.*, p. 202.
47. . Voir Mark R. Cohen, *Sous le croissant et la croix*, Paris, Seuil, 2008 (1^{re} édition en anglais en 1994).
48. . Heinrich Graetz, *Histoire des Juifs*, Paris, A. Lévy, 1888, t. III, p. 279.
49. . Voir par exemple Edward W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1978 (1^{re} édition en anglais la même année).
50. . Bernard Lewis, *History: Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 77 (cité par Mark R. Cohen, *Sous le croissant et la croix*, *op. cit.*, p. 40, n. 6).
51. . Yitzhak Baer, *Historia de los judios en la España cristiana*, Madrid, Altalena, 1981 (1^{re} en hébreu en 1945).
52. . John Tolan, « *Une convivencia bien précaire...* », *art. cit.*, p. 387.

53. . Cité par Shmuel Trigano, « L'Espagne des trois religions : les dégâts dans l'Éducation Nationale », *Controverses*, n° 9, 2008, p. 124-140, disponible sur <http://www.controverses.fr/pdf/n9/trigano1-9.pdf> (consulté le 2 juin 2011).
54. . Extrait de la revue sioniste *New Palestine* du 4 octobre 1946, cité par Mark R. Cohen, *Sous le croissant et la croix*, op. cit., p. 53-54.
55. . Bat Ye'or, *The Dhimmî: Jews and Christians under Islam*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press / Londres, Associated University Presses, 1985, cité par Mark R. Cohen, *Sous le croissant et la croix*, op. cit., p. 57.
56. . Shmuel Trigano, « L'Espagne des trois religions... », art. cit., p. 138.
57. . David Bensoussan, *L'Espagne des trois religions. Grandeur et décadence de la convivencia*, Paris, L'Harmattan, 2007.
58. . Eva-Maria von Kemnitz, « David Bensoussan, *L'Espagne des trois religions. Grandeur et décadence de la convivencia* », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 144, 2008, disponible sur <http://assr.revues.org/18653> (consulté le 2 juin 2011).
59. . « *The claim of Islamic tolerance has more recently been taken up by Arabs and pro-Arab western writers, who blame Zionism for undermining the harmony of the past. The other side, responding to the first, is represented by Jewish and Zionist writers, who see Jewish life under Islam in the Middle Ages as utter suffering and disaster and assert that Arab antisemitism of the twentieth century is firmly rooted in a congenital, endemic Muslim/Arab Jew-hatred. Both claims, however, are based on historical myths* ». Article en ligne disponible sur <http://www.medievalists.net/2009/05/12/the-convivencia-of-jews-and-muslims-in-the-high-middle-ages/>, p. 1 (consulté le 2 juin 2011).
60. . Voir les articles de ces différents auteurs dans Julio Valdeón Baroque (éd.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Valladolid, Ámbito, 2004.
61. . Julio Valdeón Baroque, « El siglo XIV : la quiebra de la convivencia entre las tres religiones », dans Julio Valdeón Baroque (éd.), *Cristianos, musulmanes y judíos...*, op. cit., p. 125.
62. . Vicente Cantarino, *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*, Madrid, Alhambra, 1978.
63. . Voir le site de la *Junta de Andalucía*, disponible sur <http://www.juntadeandalucia.es/> (consulté le 2 juin 2011) : « *Promover los valores de convivencia y tolerancia que caracterizan a la civilización Andalusí, encontrándose entre sus fines el fomento de la cultura, la promoción del turismo y la dinamización de las estructuras socioeconómicas de Andalucía, a través del conocimiento de Al Andalus* » (« promouvoir les valeurs de convivencia et de tolérance qui caractérisaient la civilisation andalouse, afin notamment de favoriser la culture, la promotion du tourisme et la dynamisation des structures économiques de l'Andalousie, grâce à la connaissance d'Al-Andalus »).
64. . Serafin Fanjul, *La quimera de Al-Andalus*, Madrid, Siglo XXI, 2004, p. 2.
65. . *Ibid.*, p. 21.
66. . Mario Conde, « España, lugar de encuentro de las tres culturas », dans Horacio Santiago Otero (éd.), *Dialogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica*, Turnhout, Brepols, 1994, p. 477-484, cité par John Tolan, « Une convivencia bien précaire... », art. cit., p. 387, n. 7.
67. . Voir par exemple les articles en français et en anglais de Wikipedia disponibles sur http://en.wikipedia.org/wiki/La_Convivencia et http://fr.wikipedia.org/wiki/La_Convivencia (consultés le 2 juin 2011).
68. . « *Uncomfortable necessity [...]* », Chris Lowney, *A Vanished World...*, op. cit., p. 189.
69. . Thomas F. Glick, « Convivencia : an introductory note », art. cit., p. 1.
70. . Brian A. Catlos, « Contexto y conveniencia... », art. cit.
71. . Fabio López Lázaro, « The Lachrymose and Celebratory Discourses of al-Andalus in European and Islamic cultures », (non publié), cité par Kenneth Baxter Wolf, « Convivencia in Medieval Spain... », art. cit., p. 82.

72. . Mark D. Meyerson, *The Muslims of Valencia...*, *op. cit.*

73. . David Nirenberg, *Violence et minorités au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2001.

74. . *Ibid.*, p. 9.

RÉSUMÉS

La *convivencia* espagnole, image d'une société ouverte où auraient vécu en harmonie chrétiens, juifs et musulmans, figure en bonne place parmi les mythes historiographiques les plus tenaces. Nous tenterons ici de rappeler les différentes étapes de son élaboration intellectuelle et de son succès rapide et durable. Nous verrons également qu'un mythe ne vient jamais seul et que de nombreux autres termes et concepts tout aussi contestables sont venus se greffer à celui de *convivencia* au cours des années, rendant toujours plus délicat le débat historique sur la société ibérique médiévale et ses trois composantes religieuses.

Spanish *convivencia*, the allegedly open society where Christians, Jews, and Muslims lived in harmony, is one of the most tenacious of historiographic myths. In this article I review its intellectual development and its quick and lasting success. Such a myth never stands alone, and many other questionable terms and concepts have been linked to *convivencia* over the years. Together, these notions make historical debates about medieval Spain and its three religious communities more complicated and delicate.

INDEX

Mots-clés : *convivencia*, Espagne médiévale, chrétiens, juifs, musulmans, historiographie

Keywords : medieval Spain, Christians, Jews, Muslims, historiography

AUTEUR

CHRISTOPHE CAILLEAUX

Christophe Cailleaux est chercheur en histoire au laboratoire d'Histoire Médiévale et d'Archéologie à l'université de Bourgogne. Il s'intéresse aux relations entre les différentes communautés religieuses de Barcelone au xive siècle. Sa thèse de doctorat porte sur « Les chrétiens face aux juifs et aux musulmans en Catalogne entre 1291 et 1391 ».