



**HAL**  
open science

# Propagande politique et Islam d'Occident sous le règne de Pierre Ier de Castille (1350-1369)

Julie Marquer

► **To cite this version:**

Julie Marquer. Propagande politique et Islam d'Occident sous le règne de Pierre Ier de Castille (1350-1369). Archéologie et Préhistoire. Université Paris-Sorbonne - Paris IV, 2014. Français. NNT : 2014PA040154 . tel-04295330

**HAL Id: tel-04295330**

**<https://theses.hal.science/tel-04295330v1>**

Submitted on 20 Nov 2023

**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.



# UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

## ÉCOLE DOCTORALE IV

**Laboratoire de recherche : CLEA, EA 4083**

CLEA 2 : « SEMH-Sorbonne : Séminaire d'études médiévales hispaniques de Paris-Sorbonne »

## T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline : Etudes romanes. Espagnol

Présentée et soutenue par :

**Julie MARQUER**

le 29 novembre 2014

**Propagande politique et Islam d'Occident sous le règne  
de Pierre I<sup>er</sup> de Castille (1350-1369)**

**Sous la direction de :**

M. Georges MARTIN – Professeur émérite, Université Paris-Sorbonne

**Membres du jury :**

Mme Maribel FIERRO – Directrice de recherche au CSIC (Madrid)

M. Jean-Pierre JARDIN – Professeur des Universités, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3

M. Georges MARTIN – Professeur émérite, Université Paris-Sorbonne

Mme Patricia ROCHWERT-ZUILI – Professeur des Universités, Université d'Artois

Mme Hélène THIEULIN-PARDO, Professeur des Universités, Université Paris-Sorbonne



## Remerciements

Je tiens à remercier mon directeur, M. Georges Martin, pour m'avoir guidée dans ce travail. Je remercie également les membres de mon jury qui ont accepté d'évaluer cette thèse : Mme Maribel Fierro, M. Jean-Pierre Jardin, Mme Patricia Rochwert-Zuili et Mme Hélène Thieulin-Pardo.

J'ai pu bénéficier des remarques et des conseils des membres du Séminaire du Moyen Âge espagnol (Colegio de España). Ils ont enrichi ma réflexion et je leur en sais gré.

Je suis également reconnaissante envers les diverses institutions qui m'ont accueillie et qui m'ont permis de mener mes recherches en Espagne : l'École doctorale IV de l'Université Paris-Sorbonne, la Casa de Velázquez, la Société des Hispanistes Français, le CSIC et en particulier Maribel Fierro, pour m'avoir orientée et mise en contact avec des chercheurs et doctorants travaillant sur des sujets proches du mien.

Mes remerciements vont également aux chercheurs qui ont pu me conseiller et avec qui les échanges ont été fructueux : Juan Carlos Ruiz Souza, Antonio Almagro, Pedro Cano Ávila, Rafael Valencia, Cynthia Robinson et Ana Echevarría.

Je tiens également à souligner ce que je dois à mes parents qui m'ont soutenue et qui ont été sollicités pour de précieuses relectures. De même, je remercie mes amis arabisants pour leur aide concernant les sources arabes : Gracia López Anguita, Rania Abdellatif, Ma'moun Al-Shtaiwi. Que soient également remerciés tous ceux qui m'ont encouragée, guidée ou qui ont facilité mes conditions de travail : mes frères Eric et Bertrand, mes amis, en particulier Nicolas Vidoni, Aude Bescond et Daniel García Zarza et mes collègues de l'Université de Lyon 1, Frédéric Sauvage et Juliette Griffon.

Enfin, merci à Maël dont le soutien a toujours été sans faille.





## Transcription des lettres arabes

ا : ā

ث : th

ج : j

ح : h

خ : kh

ذ : dh

ش : sh

ص : ṣ

ض : ḍ

ط : ṭ

ظ : ḏ

ع : ʿ

غ : ġ

ق : q

ه : h

و : ū

ي : ī

ى : à



# Table des matières

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>3</b>
<b>TRANSCRIPTION DES LETTRES ARABES.....</b>	<b>5</b>
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>7</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>11</b>
<b>PREMIERE PARTIE – ISLAM, PROPAGANDE ET VISEES HEGEMONIQUES : ALLIANCES POLITIQUES ET RIVALITES RELIGIEUSES .....</b>	<b>27</b>
<b>CHAPITRE 1– LIENS VASSALIQUES ET SERVICES RENDUS : VERS UNE ABOLITION DES FRONTIERES ?.....</b>	<b>35</b>
1. <i>Les liens vassaliques .....</i>	<i>36</i>
1. 1. L’obligation du vassal envers son seigneur .....	36
a. L’Islam : une force militaire pratique .....	37
b. Honneur et prestige liés à la participation des Maures .....	45
1. 2. L’aide de Pierre I <sup>er</sup> à Muḥammad V : entre obligation de vasselage et soif de pouvoir .....	50
a. Rétablissement de Muḥammad V sur le trône .....	50
b. La mort du Roi Vermeil.....	58
2. <i>Services rendus et dédommagements.....</i>	<i>65</i>
2. 1. Ambassades et perméabilité de la frontière .....	65
a. Ibn Kumāsha : la dette contractée par les ancêtres .....	66
b. L’ambassade d’Ibn Khaldūn : la place des ancêtres .....	71
2. 2. L’enjeu du Détroit : l’aide intéressée aux sultans rebelles du Maghreb.....	79
a. Abū Faḍl et Abū Salīm.....	80
b. Abū Zayyān.....	84
<b>CHAPITRE 2 – LE SPECTRE DE LA RECONQUETE ET DU JIHAD.....</b>	<b>89</b>
1. <i>L’argument religieux comme cliché de propagande dans les sources chrétiennes</i> 89	
1. 1. Le projet de croisade de Pierre I <sup>er</sup> en Afrique.....	90
1. 2. Un piètre défenseur de la chrétienté .....	96
1. 3. Le pacte avec l’infidèle, un roi qui sacrifie sa terre .....	101
a. La propagande trastamare : l’ennemi de Dieu contre le défenseur de la chrétienté .....	101
b. Les sources françaises : l’aide militaire en échange du reniement de la foi chrétienne .....	108
2. <i>L’alliance avec Pierre I<sup>er</sup> vue par les sources arabes : stratagème politique et instrumentalisation religieuse .....</i>	<i>113</i>
2. 1. Les conseils du vizir de Grenade à Pierre I <sup>er</sup> .....	114
2. 2. L’exaltation du jihād dans la correspondance entre Grenade et le Maghreb .....	119
2. 3. Le double jeu avec les Mérinides .....	128
a. Justifier la paix avec l’infidèle .....	130
b. Occulter ou minimiser la collaboration avec l’infidèle .....	132

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE .....	137
--	-----

**DEUXIEME PARTIE – L’ISLAM ASSIMILE AU SERVICE DE LA  
PROPAGANDE : LIEUX-COMMUNS LITTERAIRES ET ARCHITECTURAUX 143**

**CHAPITRE 3 – LES LETTRES DU SAGE DE GRENADE DANS LA PROPAGANDE**

TRASTAMARE : UN PARADIGME DE LA PERMEABILITE DES CULTURES POLITIQUES .....	155
--	-----

1. <i>Un pastiche convaincant</i> .....	158
1. 1. Un pur produit de propagande.....	158
1. 2. Une falsification imitant l’arabe.....	161
1. 3. Une instrumentalisation vraisemblable de la figure du vizir de Grenade .....	163
a. Astuces et faux-semblants.....	163
b. Vraisemblance ou coïncidence .....	170
2. <i>Un miroir des princes hybride : reflet du pastiche et du creuset culturel</i> .....	174
2. 1. Exemples et variations sur un répertoire mixte .....	174
2. 2. Variation sur un thème français dans la 2 <sup>e</sup> lettre du Sage .....	181
2. 3. Hypothèse quant à l’identité de l’auteur.....	184

**CHAPITRE 4 – LIEUX COMMUNS ARCHITECTURAUX ET PROPAGANDE : L’ESTHETIQUE DE  
LA VARIATION .....**

LA VARIATION .....	189
--------------------	-----

1. <i>L’archéologie de la transmission : filiation et réinterprétations</i> .....	191
1. 1. Palais d’al-Andalus.....	193
a. Medinat al-Zahra : le modèle fondateur.....	193
b. Héritiers de Medinat al-Zahra en al-Andalus, XI <sup>e</sup> -XIII <sup>e</sup> siècles .....	195
· L’Aljafería de Saragosse .....	195
· Le palais de Monteagudo ou Qasr Ibn Sa’d, près de Murcie .....	196
· Palais almohades de l’Alcazar de Séville .....	197
1. 2. Palais de Castille antérieurs à ceux de Pierre I <sup>er</sup> .....	198
a. L’Alcazar de Ségovie (XII <sup>e</sup> siècle) .....	200
b. Palais sévillans du XIII <sup>e</sup> siècle, règne d’Alphonse X .....	201
· Le palais de la Cour en Croix ( <i>Patio de Crucero</i> ).....	201
· Le Palais de Don Fadrique.....	203
c. Palais du règne d’Alphonse XI .....	205
· L’Alcazar de Cordoue .....	205
· Le palais de la Cour du Stuc .....	205
· L’Alcazar de Guadalajara .....	205
2. <i>Les palais de Pierre I<sup>er</sup> : une mise en scène du pouvoir</i> .....	209
2. 1. Astudillo, Tordesillas, Carmona : premières ébauches .....	212
a. Astudillo.....	212
b. Tordesillas.....	214
c. Carmona .....	220
2. 2. L’Alcazar de Séville : l’aboutissement de la représentation royale .....	221
2. 2. 1. <i>Typologie et mise en scène</i> .....	223
a. L’espace semi-public .....	223
b. La résidence privée.....	230

2. 2. 2. <i>Blasons et devises : symboles de pouvoir partagés</i> .....	238
a. Le blason de l'Ordre de la Bande.....	238
b. Blason et devise nasrides.....	239
c. L'effet miroir des peintures de l'Alhambra : réflexion et distorsion.....	240

**TROISIEME PARTIE - LA SEMIOLOGIE DU POUVOIR : PARADOXES DE LA PROPAGANDE ET AMBIVALENCES DU PARTAGE ..... 253**

**CHAPITRE 5 - DIEU, ORIGINE ET LEGITIMATION DU POUVOIR DANS L'ARCHITECTURE DE PIERRE I<sup>ER</sup> ..... 261**

1. <i>Intention et compréhension du commanditaire : un discours épigraphique maîtrisé</i> 264	
1. 1. Inscriptions mudéjares antérieures à Pierre I <sup>er</sup> : exemples et/ou contre-exemples.....	265
1. 2. Un discours contrôlé par le commanditaire.....	269
2. <i>Un objet sacré mais dépossédé de sa dimension islamique</i> .....	276
2. 1. Affirmer la toute-puissance de Dieu.....	278
a. Souveraineté et puissance.....	279
b. Permanence et éternité.....	279
c. Gloire et grâce à Dieu.....	280
d. Bienfaits et protection.....	280
2. 2. Le roi sous la protection de Dieu : adaptation au contexte chrétien et castillan.....	284
2. 3. Affirmer la transcendance pour légitimer : le roi représentant de Dieu.....	291
a. Un transfert de souveraineté.....	291
b. La <i>qubba</i> : lien entre monde terrestre et monde divin.....	296
3. <i>Mystique du pouvoir et réception : les paradoxes de la propagande</i> .....	302
3. 1. Paradoxe des écritures d'apparat : prédominance de la visibilité sur la lisibilité, du signe sur le discours.....	302
3. 2. Accord entre signifiant et signifié. La valeur performative du signe.....	307

**CHAPITRE 6 - DES PALAIS AU GOUVERNEMENT : QUELLE COHERENCE ENTRE LA SYMBOLIQUE ARCHITECTURALE ET LES PRATIQUES POLITIQUES DE PIERRE I<sup>ER</sup> DE CASTILLE ?..... 315**

1. <i>De la gouvernance : théories et pratiques d'un roi castillan</i> .....	316
1. 1. Le rapport du roi à la loi.....	319
1. 2. La lutte contre la noblesse : deux conceptions du pouvoir ?.....	323
1. 3. L'attitude de Pierre I <sup>er</sup> vis-à-vis des Cortes.....	329
1. 4. Politique envers les villes et les minorités religieuses.....	332
a. Les villes.....	332
b. Juifs et Mudéjars.....	334
2. <i>Ambiguïtés de l'absorption culturelle et politique : entre tolérance et neutralisation</i> .....	343
2. 1. « Convivencia » : traduire pour mieux régner ?.....	344
2. 2. Ecriture-trophée et palimpsestes.....	348
a. « La forteresse du Barcelonais » ?.....	349

b. Sultān ou malik .....	351
c. Vainqueurs et vaincus : la dialectique du maître et de l'esclave ? .....	356
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>361</b>
<b>SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>373</b>
1. <i>SOURCES</i> .....	375
1. 1. Sources castillanes .....	375
1. 2. Sources arabes .....	377
1. 3. Sources françaises .....	377
2. <i>ARCHITECTURE ET ESTHÉTIQUE</i> .....	378
2. 1. Ouvrages .....	378
2. 2. Articles .....	381
3. <i>HISTOIRE POLITIQUE ET CULTURELLE</i> : .....	389
3. 1. Ouvrages .....	389
3. 2. Articles .....	396
<b>ANNEXES.....</b>	<b>407</b>
1. <i>CARTES</i> .....	409
2. <i>TEXTES</i> .....	410
3. <i>ARCHITECTURE</i> .....	422
· AL-ANDALUS .....	422
· PALAIS DE CASTILLE ANTÉRIEURS AU RÈGNE DE PIERRE I <sup>er</sup> .....	427
· ARAGON .....	430
· PALAIS de PIERRE I <sup>er</sup> DE CASTILLE et ALHAMBRA DE GRENADE .....	431

# **INTRODUCTION**





Tout au long du Moyen Âge, la Péninsule Ibérique a été le théâtre d'une complexe interaction entre les différents groupes confessionnels, chrétien, juif et musulman. Durant les huit siècles de contact entre Islam et Chrétienté, la perception de l'Autre a évolué en fonction de la configuration des rapports de force. Cependant, les conflits politiques ainsi que la nécessité de se définir culturellement et religieusement par rapport à un Autre antagonique, n'ont pas empêché les alliances et les multiples échanges entre ces différents groupes.

En ce sens, le règne de Pierre I<sup>er</sup> de Castille (1350-1369) constitue un paradigme de la complexité et de la richesse de ces rapports interconfessionnels. En effet, ce roi constitue l'exemple le plus abouti d'une proximité, certes ambiguë, avec ses voisins musulmans, ainsi qu'avec la culture artistique d'al-Andalus, comme le montrent les palais qu'il fit construire à Astudillo, Tordesillas et surtout Séville, palais qui reprennent les codes esthétiques de tradition islamique.

Le contact prolongé entre chrétiens et musulmans dans la péninsule a, certes, fini par engendrer une flexibilité de la frontière politique et culturelle, mais le contexte politique particulier du règne de Pierre I<sup>er</sup> joue également un rôle important dans la mesure où il incite les protagonistes à faire preuve d'un certain pragmatisme politique dans leur rapport à l'Autre, tant du côté chrétien que musulman.

En effet, durant ce règne, plusieurs tensions ou crises politiques ont une incidence claire sur la configuration des rapports entre les différents groupes et engendrent une certaine instrumentalisation de l'Islam d'Occident dans la propagande politique, textuelle et artistique, d'Henri de Trastamare, mais aussi de Pierre I<sup>er</sup>. L'Islam d'Occident renvoie ici à la puissance politique et militaire que constituent le royaume de Grenade – vassal du roi de Castille – et le royaume des Mérinides de Fès. C'est aussi l'Islam en tant que communauté de croyants partageant la même foi et unis par leur culture.

En premier lieu, les tensions internes à la Castille, ou entre la Castille et l'Aragon, expliquent en partie l'attitude de Pierre I<sup>er</sup> envers le royaume de Grenade et son sultan Muḥammad V, vassal en qui le castillan trouve un précieux allié. En effet, la rivalité entre le roi et la noblesse ralliée à Henri de Trastamare, fils illégitime d'Alphonse XI et d'Aliénor de Guzmán, débouche sur une guerre civile en 1366. Environ trois ans plus tard, en 1369, le demi-frère de Pierre I<sup>er</sup> parvient à usurper le trône en commettant un régicide à Montiel. Afin de légitimer cette révolte contre le roi en place et justifier la prise de pouvoir par Henri II, la propagande trastamare

s'efforce de discréditer Pierre I<sup>er</sup> en le présentant comme un tyran cruel et sanguinaire, ennemi de Dieu. Cette propagande a principalement été diffusée par la chronique de Pedro López de Ayala<sup>1</sup>, qui était au service du monarque avant de changer de camp et rejoindre les partisans d'Henri de Trastamare. D'autres sources ont également contribué à ternir l'image de Pierre I<sup>er</sup> : des lettres d'Henri II présentes dans cette chronique ou dans le *Cartulario al Infantado de Covarrubias*<sup>2</sup>, et des sources françaises telles que la chronique de Duguesclin par Cuvelier<sup>3</sup> ou encore la chronique de Froissart<sup>4</sup>.

Le but de toute propagande est de toucher l'opinion publique afin de provoquer l'adhésion à une cause en utilisant divers procédés de communications qui diffusent des normes, des valeurs, des croyances sur lesquelles repose la cohésion du groupe que l'on tente de convaincre. Parmi ces croyances et valeurs, la propagande trastamare a recours à des images familières et ambivalentes de l'Islam. Celui-ci sert de repoussoir en sa qualité « d'ennemi de la foi chrétienne », de sorte que la supposée maurophilie du roi Pierre s'interprète comme la preuve de sa trahison. Mais l'Islam représente aussi un certain nombre de valeurs et de références politiques et culturelles qui suscitent l'intérêt, voire même l'admiration, au point d'être réutilisées, assimilées ou imitées.

Ainsi, s'intéresser à la place qu'occupe l'Islam dans l'entreprise de discrédit que représente la propagande trastamare, c'est analyser l'utilisation consciente de lieux communs sur lesquels repose un imaginaire collectif, mais aussi mettre en valeur une utilisation peut-être plus inconsciente qui laisse transparaître une perméabilité culturelle aboutie.

Ce qu'il y a de surprenant dans la propagande trastamare, pour le lecteur d'aujourd'hui, c'est qu'elle ne dénonce pas, en soi, le fait que le roi castillan ait recours aux conseils d'un sage musulman, ni qu'il construise des palais de tradition islamique.

---

<sup>1</sup> Pedro LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro y del rey Don Enrique, su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno*, Germán ORDUÑA (éd), Buenos Aires : SECRIT, 1994.

<sup>2</sup> Luciano SERRANO, *Cartulario del infantado de Covarrubias*, Silos : P. Procurador, 1907.

<sup>3</sup> CUVELIER, « *Histoire de Messire Bertrand du Guesclin* » *manuscrit en vers par le chroniqueur, écrite en prose en l'an 1387 à la requeste de messire Jean d'Estouteville*, Paris : Claude Ménard, 1618.

<sup>4</sup> Jean FROISSART, *Chroniques, 4, 1360-1369, Don Pèdre de Castille*, Nathalie DESGRUGILLERS (trad. et éd.), Clermont-Ferrand : Paleo, 2004.

En effet, celle-ci ne tire aucunement profit de l'attrait que pouvait éprouver Pierre I<sup>er</sup> pour une architecture que nous qualifions, nous, d'islamique. Si l'on avait tendance à croire qu'une trop grande imprégnation des modèles islamiques pouvait constituer un argument de choix pour discréditer Pierre I<sup>er</sup>, en fait il n'en est rien, car on ne trouve aucune accusation en rapport avec la maurophilie artistique du roi. De même, bien que la propagande trastamare insiste sur le caractère tyrannique du roi, celle-ci ne semble pas l'attribuer à ses affinités avec les musulmans. Il n'y a pas de rapport entre les accusations de despotisme et l'attrait que pouvait éprouver le monarque pour l'architecture islamique, contrairement à ce qu'affirment certains historiens tels que Julio Valdeón Baroque. Celui-ci a en effet déclaré que : « L'inclination de Pierre I<sup>er</sup> pour les formes artistiques de type oriental permettait aux trastamaristes de présenter le roi castillan comme le prototype d'un despote d'Orient »<sup>5</sup>. Cette affirmation est assez révélatrice du mythe qui s'est construit autour du personnage de Pierre I<sup>er</sup>, et montre la confusion qui peut s'opérer lorsque l'on tente d'analyser le passé à travers un prisme contemporain. En effet, dans les propos que nous venons de citer, l'historien assimile tout d'abord les palais de Pierre I<sup>er</sup> à une architecture orientale, puis il transpose au Moyen Âge un concept qui lui est postérieur, celui de « despote oriental », tout en prêtant à la propagande trastamare des propos qu'elle ne tient pas. Le concept de « despote oriental » n'apparaît en réalité qu'au XVI<sup>e</sup> siècle avec les Turcs alors qu'au Moyen Âge, l'opposition ou la bipolarité Orient-Occident est de nature religieuse et apparemment pas encore culturelle, selon Thierry Hentsch<sup>6</sup>. L'altérité serait l'islam-religion et non pas l'Islam-société. L'antagonisme culturel et politique serait apparu à la Renaissance, période durant laquelle commence à émerger, en Occident, la conscience d'une identité propre. Thierry Hentsch rappelle la distinction qu'établit Machiavel dans *Le Prince*, entre deux formes de gouvernement, celle de la France et celle du Grand Turc, pour montrer comment cette classification des régimes politiques servira plus tard à nourrir le concept de despotisme oriental<sup>7</sup>. Mais c'est vraiment au

---

<sup>5</sup> Julio VALDEÓN BARUQUE, *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, Valladolid : Universidad de Valladolid, 1968, p. 33.

<sup>6</sup> Thierry HENTSCH, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est Méditerranéen*, Paris : Éditions de Minuit, 1988.

<sup>7</sup> « Les exemples de ces deux sortes de gouvernements sont dans notre temps le roi de France et le Grand Turc. Toute la monarchie du Grand Turc est gouvernée par lui seul. Tous les autres sont ses esclaves : et divisant son royaume par sandjaks, il y envoie divers gouverneurs, il les change et les ôte à son plaisir et volonté. Mais le roi de France a autour de sa personne une multitude de grands

XVIII<sup>e</sup> siècle que commencent à s'ériger en principes immuables les observations politiques faites par Machiavel sur le système ottoman. L'altérité politique, sociale et culturelle prend le pas sur l'altérité religieuse, et l'Orient sert de repoussoir politique<sup>8</sup>.

Ainsi, faire remonter cet antagonisme culturel et politique au Moyen Âge, et donc considérer que la propagande trastamare peint le portrait d'un despote oriental, relève de l'anachronisme. De plus, l'absence d'une quelconque instrumentalisation de la maurophilie artistique du roi dans la propagande n'est pas anodine et en dit finalement long sur la perception que les castillans de l'époque pouvaient avoir de ce type d'architecture que nous appelons mudéjare depuis le XIX<sup>e</sup> siècle.

L'adjectif « mudéjar » qui vient de l'arabe « *mudajjan* » et qui signifie « celui à qui l'on a permis de rester », renvoie originellement à une réalité ethnique : il sert à désigner les musulmans soumis à la domination chrétienne, qui conservent leur religion et leurs coutumes. Cependant, au XIX<sup>e</sup> siècle, José Amador de los Ríos emploie le terme « mudéjar » pour définir la synthèse de l'art chrétien et de l'art hispano-musulman comme un phénomène esthétique unitaire, distinct des traditions artistiques desquelles il s'inspire. Il le présente comme un art hybride : « un mariage de l'architecture chrétienne et de l'architecture arabe », « une association unique », ou encore « une prodigieuse fusion entre l'art d'Orient et l'art d'Occident »<sup>9</sup>.

On considère parfois que le développement de l'architecture mudéjare est dû à la forte présence de main d'œuvre mudéjare, majoritaire dans les métiers de la construction<sup>10</sup> et au fait qu'elle utilise des matériaux bon marché<sup>11</sup>. Mais la plupart des historiens de l'art s'accordent pour dire que ce n'est pas la main d'œuvre qui

---

seigneurs reconnus de toute antiquité dans cet état par leurs sujets et aimés d'eux, ayant privilèges et dignités que le Roi ne leur peut enlever sans se mettre en grand danger. Qui donc considèrera ces deux façons de gouverner, il trouvera qu'il y a difficulté à usurper le pays du Turc, mais étant une fois conquis, grande facilité à s'y maintenir », *Idem*, p. 100.

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 132. Sur l'image du despote oriental, voir Alain GROSRICHARD, *Structure du Sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'occident classique*, Paris : Seuil, 1979.

<sup>9</sup> Gonzalo BORRÁS GUALIS, « Introduction historique et artistique », in : *L'art mudéjar, l'esthétique islamique dans l'art chrétien*, Aix-en-Provence : Edisud, 2000, p. 41 ; José AMADOR DE LOS RÍOS, « El estilo mudéjar en Arquitectura. Discurso leído en Junta Pública del 19 de Junio de 1859 », *Discursos leídos en las recepciones y actos públicos celebrados por la Real Academia de las Tres Nobles Artes de San Fernando desde 19 de junio de 1859*, 1, Madrid, 1872, p. 1-73.

<sup>10</sup> Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, « Las minorías étnico-religiosas en la Sevilla del siglo XIV : mudéjares y judíos », in : Rafael VALENCIA (éd.), *Sevilla, siglo XIV*, Séville : Fundación José Manuel Lara, 2006, p. 135-155, p. 140.

<sup>11</sup> Selon l'historienne américaine Clara Estow, le choix du mudéjar serait en quelque sorte naturel mais surtout dû à l'avarice du roi, Clara ESTOW, *Pedro the Cruel of Castile (1350-1369)*, Leiden, New York, Köln : E. J. Brill, p. 176.

détermine l'orientation artistique. Il s'agit avant tout d'un libre choix de la part des commanditaires, comme l'explique Alfredo Morales Martínez<sup>12</sup>. Par ailleurs, comme le souligne encore cet historien de l'art, il existe une disproportion entre le petit nombre de Mudéjares et le grand nombre d'édifices de tradition islamique en Castille, alors que dans la région de Valence, l'importance de la population mudéjare ne s'accompagne pas pour autant d'un patrimoine architectural mudéjar conséquent<sup>13</sup>. De plus, les métiers de la construction ne sont pas exclusivement réservés aux mudéjars, bien que ces derniers y soient majoritaires. En ce qui concerne le faible coût des matériaux utilisés dans l'architecture mudéjare, Alfredo Morales montre que, bien que la brique, le bois ou le plâtre soient davantage utilisés dans ce type de constructions, on trouve tout de même de la pierre de taille, notamment dans la façade de l'Alcazar de Pierre I<sup>er</sup> à Séville. Enfin, on manque, selon lui, d'éléments pour affirmer que le coût d'une œuvre mudéjare ait été inférieur à celui d'une œuvre gothique ou romane<sup>14</sup>.

Une raison souvent avancée pour justifier le choix de ce type d'architecture par son commanditaire, c'est la fascination et l'admiration que pouvaient éprouver les rois chrétiens pour le mode de vie, l'habillement et l'architecture arabes au point de les adopter. Ramón Menéndez Pidal est un des premiers à parler de « maurophilie » pour qualifier cet attrait qu'éprouvent les chrétiens pour la culture des musulmans et leur façon de vivre plus raffinée, en dépit de leur antagonisme sur le plan militaire et religieux<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Alfredo J. MORALES MARTÍNEZ, « Los inicios de la arquitectura mudéjar en Sevilla », in : *Metropolis Totius Hispaniae. 750 aniversario de la incorporación de Sevilla a la Corona Castellana*, Sevilla : Cabildo Catedral Metropolitano, Ministerio Educación y Cultura, Caja San Fernando, Ayuntamiento de Sevilla, 1998, p. 91-106, p. 102.

<sup>13</sup> Id., « El arte mudéjar como síntesis de culturas » in : Rafael LÓPEZ GUZMÁN (éd.), *El arte mudéjar iberoamericano. Del Islam al Nuevo Mundo*, Barcelone : Lunwerg, 1995, p. 59-65, p. 60.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>15</sup> Ainsi, dans son essai « La canción andaluza entre los mozárabes de hace un milenio », en parlant des relations entre le royaume de Castille et de Grenade, Ramón Menéndez Pidal écrit : « Loin de sentir de la répulsion envers le peu de musulmans réfugiés dans l'ultime bastion de Grenade, les Castellans se sentirent attirés par cette exotique civilisation, ce luxe oriental des vêtements, cette splendide ornementation des constructions, cette manière de vivre différente, cette façon de monter à cheval, de s'aimer et de combattre ; cette ingénieuse agriculture dans la plaine de Grenade ». Et l'auteur de conclure : « la maurophilie devint à la mode », in : Gonzalo MOYA, *Don Pedro el Cruel. Biología, política y tradición literaria en la figura de Pedro I de Castilla*, Madrid : Júcar, 1974, p. 193-194.

Ainsi, le mudéjar s'affirme comme un art de cour pour les Castillans, « une option artistique » selon l'expression de María Teresa Pérez Higuera<sup>16</sup>, tant pour des raisons de goût ou de fascination que par commodité. Pierre I<sup>er</sup> n'est pas le premier à reprendre les modèles de l'art islamique, même s'il surpasse de loin ses prédécesseurs en érigeant tout un ensemble de constructions palatines : Astudillo, Tordesillas, Carmona, Séville.

Mais, après six siècles de contact entre Maures et Castillans, l'attrait initial pour l'exotisme de ces formes architecturales agit-il encore ? Depuis la conquête de Tolède en 1085, les palais chrétiens qui reprennent les schémas d'al-Andalus se développent au point qu'à l'époque de Pierre I<sup>er</sup> ces schémas sont totalement intégrés et assimilés<sup>17</sup>. Dans ce cas, peut-on encore parler d'emprunt conscient ou d'appropriation du système culturel de l'Autre, si le répertoire artistique et symbolique de tradition islamique fait partie intégrante de la culture castillane ? D'ailleurs, les Trastamare eux-mêmes ont continué de construire le même type d'architecture, comme le prouve la chapelle de la Mosquée de Cordoue construite par Henri II.

En raison de la longue cohabitation qui a engendré de nombreuses interactions culturelles et le partage de nombreux thèmes artistiques entre chrétiens et musulmans, on parle parfois de culture de cour commune dans la péninsule ibérique médiévale, d'un système esthétique stable partagé par les différents groupes confessionnels, auquel la religion serait en quelque sorte subordonnée<sup>18</sup>. En minimisant l'importance des frontières, cette conception de la réalité culturelle en péninsule ibérique permettrait de dépasser les contradictions et polémiques, souvent liées au concept d'art mudéjar. En effet, à la fois considéré comme un style artistique nouveau, différent de l'art islamique et de l'art chrétien dont il est issu, le mudéjar

---

<sup>16</sup> María Teresa PÉREZ HIGUERA, « El Mudéjar, una opción en la corte de Castilla y León », in : J. J. RIVERA BLANCO, F. J. DE LA PLAZA SANTIAGO, S. MARCHÁN FIZ (éd.), *Historia del arte de Castilla y León*, 4, Valladolid : Ámbito Ediciones, 1994, p. 129-222.

<sup>17</sup> Juan Carlos Ruiz Souza montre en effet que le règne de Pierre I<sup>er</sup> correspond au degré le plus élevé d'assimilation des codes esthétiques d'al-Andalus, Juan Carlos RUIZ SOUZA, « Castilla y Al-Andalus. Arquitecturas aljamiadas y otros grados de asimilación », *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, (UAM), 16, 2004, p. 17-43.

<sup>18</sup> Cynthia ROBINSON et Leyla ROUHI (éd.), *Under the influence : questioning the comparative in medieval Castile*, Leiden : Brill, 2004 ; Jerrilynn D. DODDS, María Rosa MENOCA et Abigail KRASNER BALBALE, *The Arts of Intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture*, New Haven, Conn., and London : Yale University Press, 2008 ; Rosa María RODRÍGUEZ PORTO, « Courtliness and its *Trujamanes* : Manufacturing Chivalric Imagery across the Castilian-Grenadine Frontier », *Medieval Encounters*, 14 (2008), p. 219-266.

est également présenté comme la prolongation de l'art islamique sous domination chrétienne, le fait historique de la Reconquête en constituant la frontière<sup>19</sup>.

Si l'on adopte méthodologiquement le point de vue d'une culture de cour commune et que l'on considère que les palais de Séville et de Tordesillas, la synagogue du Transit de Tolède et l'Alhambra de Grenade, appartiennent à un même ensemble culturel, la frontière religieuse, ethnique et linguistique cesse-t-elle vraiment d'être un facteur discriminant ? N'a-t-elle pas d'incidence sur la forme et les contenus architecturaux, et donc sur le sens de la propagande véhiculée par les codes esthétiques utilisés par Pierre I<sup>er</sup> ?

Dans son ouvrage sur la sémiotique, en s'appuyant sur les propos de George Miller, Umberto Eco définit comme code « tout système de symboles qui, par convention préalable, est destiné à représenter et à transmettre une information d'une source à un point de destination »<sup>20</sup>. Les codes esthétiques jouent donc un rôle dans la représentation du pouvoir, qui est celle qui nous intéresse ici, dans la mesure où ils peuvent transmettre une information sur ce pouvoir, en se basant sur des règles établies, convenues.

L'architecture joue en effet un rôle important dans la représentation du pouvoir dans la mesure où elle reflète, de manière tangible, la puissance et la magnificence du commanditaire, à travers des prouesses techniques et artistiques qui forcent l'admiration et le respect de celui qui pénètre dans cet espace. Selon Louis Marin, la représentation intervient « pour mettre la force en signes » et faire en sorte que l'on adhère à ce qui est signifié<sup>21</sup> ». Ainsi, à travers cette démonstration de puissance, celui qui se représente<sup>22</sup> de manière symbolique tente d'intimider et de convaincre de la réalité de son pouvoir, afin que l'on reconnaisse son autorité et sa légitimité.

---

<sup>19</sup> G. BORRÁS GUALIS, *El Arte Mudéjar*, Teruel : Instituto de Estudios Turolenses, Diputación Provincial de Teruel, 1990 ; *Id.*, *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*, catalogue de l'exposition, Saragosse : Universidad de Zaragoza, 2010 ; J. C. RUIZ SOUZA, « Le 'style mudéjar' en architecture cent cinquante ans après », *Perspective. La revue de l'INHA*, 2, p. 277-286 ; Elena PAULINO MONTERO, « Palacios y casas principales mudéjares nobiliarias de los Antiguos Reinos de Castilla, León y Toledo. Recorrido historiográfico », *Anales de Historia del Arte*, Volume extraordinaire, p. 273-293.

<sup>20</sup> Umberto ECO, *La Structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*, Paris : Mercure de France, 1972, p. 13.

<sup>21</sup> Giovanni CARERI, *Louis Marin : le pouvoir dans ses représentations*, Catalogue de l'exposition, Paris : INHA, 2008, p. 21.

<sup>22</sup> Comme le montre à nouveau Louis Marin : « Représenter c'est présenter à nouveau, ou au lieu de, à la place de... Faire comme si l'autre absent était ici maintenant le même, présent, non pas présence, mais effet de présence locale », *Ibid.*, p. 22.



La représentation sous sa forme architecturale, iconographique, rhétorique ou cérémoniale constitue donc un précieux instrument de propagande<sup>23</sup> qui nous permet aussi de mieux connaître les conceptions politiques du commanditaire. José Manuel Nieto Soria souligne en effet le lien qui existe entre les formes de représentation symbolique et l'idéologie politique :

« La principale forme de manifestation d'une idéologie politique se produit à travers les représentations du pouvoir. Celles-ci deviennent alors des objets d'analyse essentiels puisqu'on peut les considérer comme les principaux éléments de description des phénomènes idéologiques »<sup>24</sup>.

Ainsi, l'ambitieux projet architectural de Pierre I<sup>er</sup> reflète cette volonté de légitimer son pouvoir, souvent remis en cause, et d'obtenir l'obéissance et le respect de ces sujets ou des visiteurs d'autres royaumes, à travers un système de représentation qui exprimerait aussi son idéologie politique. Pour l'historien de l'art Juan Carlos Ruiz Souza et l'architecte Antonio Almagro, les palais de Pierre I<sup>er</sup> de Castille sont au cœur de son projet politique qui consiste à renforcer et centraliser le pouvoir royal<sup>25</sup>. Son désir de s'imposer face à la noblesse en mettant en place un pouvoir fort, concentré entre les mains du roi, se reflète à merveille dans l'architecture de ses palais qui s'inspire de la symbolique islamique du pouvoir : tout contribue de façon métonymique à exalter la royauté et le pouvoir absolu. En effet, au XIV<sup>e</sup> siècle, les prémices de la formation des états modernes se dessinent à travers les tentatives de renforcement du pouvoir royal face au système féodal, grâce à la création d'institutions et d'organes d'État, ainsi qu'à l'apparition de signes et de symboles renvoyant à une personnalisation du pouvoir à travers l'image emblématique du roi. L'architecture joue donc un rôle important dans ce processus de transformation, en tant qu'elle permet de visualiser une nouvelle réalité selon

---

<sup>23</sup> Sur le lien entre représentation et propagande voir José Manuel NIETO SORIA, « Propaganda política y poder real en la Castilla Trastámara : una perspectiva de análisis », *Anuario de Estudios Medievales*, 25 (2), 1995, p. 489-515.

<sup>24</sup> *Id.*, « Ideología y centralización política en la crisis bajomedieval : vías de aproximación y dificultades interpretativas », in : Carlos BARROS (éd.), *Historia a debate. Medieval*, Saint Jacques de Compostelle : Editorial Historia a debate, 1995, p. 151-164, p. 153.

<sup>25</sup> Antonio ALMAGRO GORBEA, « La recuperación del jardín medieval del Patio de las Doncellas », *Apuntes del Alcázar de Sevilla*, 6, 2005, p. 45-67 ; *Id.*, « El Alcázar de Sevilla en el siglo XIV », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 398-403 ; *Id.*, « Un palacio musulmán para un rey cristiano », Actes du XI<sup>e</sup> Congrès d'Études Médiévales, *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica : la guerra, la frontera y la convivencia*, Léon, 23-26 octobre 2007, Léon, 2009, p. 333-365 ; J. C. RUIZ SOUZA, « Castilla y Al-Andalus. Arquitecturas aljamiadas... ».

Antonio Almagro<sup>26</sup>. En raison de sa capacité à véhiculer des représentations symboliques, elle constitue un instrument au même titre que le droit, la diplomatie ou l'administration, dans le processus de consolidation d'un pouvoir centralisé. Elle fait partie de l'appareil idéologique censé soutenir le développement du pouvoir absolu dont parle Adeline Rucquoi : « l'apparition d'un État au sens moderne du mot, d'une monarchie de type absolutiste ne va pas sans la formation d'un appareil idéologique, qui l'accompagne et la soutienne, la justifie et la glorifie. Les symboles adoptés par les rois comme signe de leur autorité sans partage, [...] l'utilisation d'éléments religieux et mythologiques, les représentations picturales ou littéraires sont l'un des éléments constitutifs de l'État »<sup>27</sup>. Il est vrai que le projet politique de Pierre I<sup>er</sup> se caractérise principalement par un renforcement du pouvoir royal qui s'inscrit dans la tradition de ses ancêtres, et se nourrit des différentes théories du gouvernement qui se sont élaborées dans l'Occident médiéval. Les historiens considèrent que Pierre I<sup>er</sup> avait un objectif très clair en arrivant au trône : suivre la ligne politique de son père Alphonse XI qui avait contribué à renforcer le pouvoir royal. Alphonse XI, lui-même, s'est inspiré de la politique de centralisation et d'unification du roi Sage<sup>28</sup>.

Si on considère que les éléments architecturaux hérités de l'Islam faisaient partie de la culture castillane à l'époque de Pierre I<sup>er</sup>, ce qui reste tout de même à démontrer et à expliquer, celui-ci aurait donc recours à ces codes de façon naturelle pour se légitimer et faire l'apologie du pouvoir royal. Quelle est alors la part de choix qui est réservée à Pierre I<sup>er</sup> dans cette entreprise dont l'envergure dépasse tout de même de loin celles de ses prédécesseurs et successeurs chrétiens ? Même s'il s'inscrit dans une tradition mudéjare en Castille, son projet de construire ces ensembles palatins pour célébrer sa gloire n'a tout de même pas d'équivalent, si ce n'est l'Alhambra des sultans musulmans à Grenade.

---

<sup>26</sup> A. ALMAGRO, « La recuperación del jardín medieval... », p. 55.

<sup>27</sup> A. RUCQUOI, « Genèse médiévale de l'Espagne moderne : du pouvoir et de la nation. (1250-1516) », in : Jean-Philippe GENET (ed.), *L'État moderne : Genèse : bilans et perspectives*, Actes du colloque tenu au CNRS à Paris les 19-20 septembre 1989, Paris : CNRS, 1990, p. 22.

<sup>28</sup> Luis Vicente DÍAZ MARTÍN, *Pedro I*, Palencia : Editorial La Olmeda, 1995 ; C. ESTOW, *Pedro the Cruel of Castile...* ; J. VALDEÓN BARUQUE, *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara. ¿La primera guerra civil española?*, Madrid : Aguilar, 2002 ; *Id.*, « La victoria de Enrique II: los Trastámaras en el poder », in : A. RUCQUOI (éd.), *Génesis medieval del Estado Moderno : Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid : Ámbito, 1987, p. 245-258.

Cela requiert donc d'adopter une démarche comparatiste, même si la méthode peut s'avérer problématique dans la mesure où elle commence toujours par marquer artificiellement une frontière entre deux parties qui peuvent avoir beaucoup en commun. Toujours est-il que cette frontière religieuse et linguistique est tout de même bien réelle dans la Péninsule ibérique et elle est souvent mise en valeur dans les sources textuelles.

Par ailleurs, si la propagande véhicule une idéologie à travers les symboles architecturaux, et cherche à convaincre ou faire adhérer, quel pouvait être l'impact des inscriptions arabes sur ceux qui pénétraient dans l'ensemble palatin, puisque la majorité de la population ne parlait pas cette langue ? L'insertion, dans un contexte autre que celui de la Dar al-Islam, d'éléments ayant une forte connotation islamique entraîne-t-elle une perte de sens, une acculturation du message, une laïcisation ou une « castellanisation » des contenus ? Doit-on alors aller au-delà de l'origine de ces codes de représentation et considérer que ceux-ci n'ont plus aucune dimension islamique<sup>29</sup> ?

En ce qui concerne les visiteurs musulmans originaires de Grenade ou d'Afrique du Nord qui ont été admis à la cour de Pierre I<sup>er</sup>, il est légitime de s'interroger sur la manière dont ils pouvaient percevoir la présence de tels signes chez un roi qui, bien que leur allié, demeurait un ennemi potentiel et leur imposait l'humiliation de la soumission vassalique. Quel était l'effet voulu sur ces visiteurs ? Il ne faut pas oublier que malgré l'apparente pause dans la Reconquête qui s'instaure durant le règne de Pierre I<sup>er</sup>, les tensions et les rivalités persistent entre la Castille, le royaume des Nasrides et celui des Mérinides. Peut-on observer dans l'architecture un reflet de l'ambivalence de ces relations ? Voir dans la démarche de Pierre I<sup>er</sup> une « démonstration de sympathie » envers la culture de l'Islam ou bien une volonté d'affirmer, à travers l'architecture, sa supériorité sur les musulmans comme s'il arborait un trophée, semble *a priori* contradictoire avec l'affirmation que ces codes étaient assimilés et ne renvoyaient peut-être pas ouvertement à l'Islam. Néanmoins, on ne peut totalement écarter l'idée d'une certaine rivalité liée à l'émulation artistique et qui serait l'image d'une lutte plus prosaïque pour le contrôle du territoire. Ainsi, il pourrait y avoir également dans le projet architectural de Pierre I<sup>er</sup>

---

<sup>29</sup> C'est ce que proposent d'une certaine manière Cynthia Robinson et Leyla Rouhi dans leur définition de *mudéjar* en introduction au volume *Under the influence* : elles suggèrent d'effacer plus que de mettre en valeur l'origine du mudéjar et son rattachement à l'Islam, C. ROBINSON et L. ROUHI, *Under the influence...*, p. 5.

la volonté de se représenter comme roi hégémonique exerçant sa totale souveraineté, y compris sur le voisin musulman.

Il s'agira donc de montrer comment les schémas architecturaux hérités de l'islam ont été intégrés et réinterprétés dans les constructions de Pierre I<sup>er</sup>. Cela ne saurait se faire sans procéder auparavant à une sorte d'archéologie de la transmission expliquant les étapes intermédiaires qui ont rendu possible l'aboutissement que constituent les constructions du Roi Cruel. Nous devons pour cela nous appuyer sur les travaux d'architectes et d'archéologues spécialistes de la question. Nous verrons également comment les grands thèmes culturels, politiques et théologiques de tradition islamique sont recyclés, voire réinterprétés, dans la sémiologie du pouvoir de Pierre I<sup>er</sup>. De quelle façon cet islam assimilé, et en quelque sorte refondu, sert l'idéologie du pouvoir de Pierre I<sup>er</sup> ?

La place faite à l'islam est, certes, bien plus importante, plus originale et plus complexe dans la propagande de Pierre I<sup>er</sup> que dans celle d'Henri de Trastamare, mais tous deux utilisent et réinventent, à leur manière, des lieux communs sur l'islam ou avec l'islam dans le but de se légitimer et de renforcer leur pouvoir.

À travers les alliances conclues entre Pierre I<sup>er</sup> et les musulmans sans tenir compte de l'appartenance religieuse ou en l'occultant momentanément, par souci pragmatique, on retrouve une utilisation de l'Autre, somme toute assez convenue, présente dans certains règnes précédents et postérieurs : la configuration des rapports varie en fonction des intérêts du pouvoir. En outre, la résurgence de l'altérité religieuse liée à la nécessité de ternir une image ou d'entreprendre une guerre est, elle aussi, un lieu commun des discours de propagande. Enfin, le réemploi et la réinterprétation, voire la resémentation de certaines références ou symboles de la culture politique dans les textes et dans les palais, montrent que l'on peut également parler d'un lieu commun, au sens strict de lieu de partage – non sans ambivalences – entre islam et Chrétienté.

L'objet de cette thèse sera donc en partie d'analyser ces lieux-communs – renvoyant chacun à leur façon à une forme d'instrumentalisation de l'islam – d'expliquer leur présence et leur sens dans les différents types de propagandes du règne de Pierre I<sup>er</sup>, ainsi que leur rôle dans le renforcement du pouvoir des protagonistes. Cette démarche consistant à réunir les différents faisceaux convergents vers le thème du rapport à l'Autre en montrera les paradoxes et les ambiguïtés. Confronter entre eux mais aussi à la pratique, les différents registres de propagande,

comparer les différents types de sources et de points de vue permettra de mieux cerner les mécanismes ou les facteurs qui conduisent à un rapport incluant ou excluant avec l'islam et donc d'avoir une vision plus complète de ce que représente l'altérité à cette époque. L'islam est utilisé tantôt comme une altérité positive, tantôt négative, mais il cesse parfois aussi de représenter une forme d'altérité.

Cette relation dialectique<sup>30</sup>, plus subtile et ambiguë qu'il ne semble, apparaîtra à différents niveaux d'analyse, tant sur un plan pratique que symbolique. Dans un premier temps, la volonté d'hégémonie des chrétiens, qu'il s'agisse de Pierre I<sup>er</sup> ou de son demi-frère, conditionne une certaine utilisation de l'islam, dans la pratique et dans le discours. Le rapport à l'islam, tantôt considéré comme force militaire ou allié areligieux, tantôt comme ennemi infidèle, est soumis au pragmatisme des intérêts politiques qui priment dans la lutte pour l'hégémonie. On observera d'ailleurs le parallèle qui existe du côté musulman où le recours à l'argument de l'altérité religieuse et de la lutte contre l'infidèle est également tributaire de la stratégie politique adoptée. Ce premier niveau d'analyse se fondera sur l'étude et la confrontation de sources historiographiques castillanes, françaises et arabes.

À la suite de l'analyse d'une propagande en quelque sorte basique ou classique, puisqu'elle a recours à des clichés, des manipulations somme toute convenues, nous examinerons un type de propagande plus subtile qui montre la perméabilité culturelle existant entre la Castille et al-Andalus. Les références littéraires et architecturales héritées de l'islam, ou qui lui sont attribuées, sont en quelque sorte assimilées au point de brouiller les frontières, tant dans la propagande *trastamare* que dans celle de Pierre I<sup>er</sup>.

Enfin, nous nous intéresserons au sens et aux implications d'un tel partage de références entre la Castille et al-Andalus, notamment à travers l'analyse d'une forme plus complexe du discours architectural, celui qui est véhiculé par les inscriptions arabes des palais de Pierre I<sup>er</sup>. En tentant de résoudre les différents paradoxes liés à la question du transfert et de la réception de ces inscriptions, nous verrons dans quelle mesure celles-ci peuvent servir à légitimer le roi chrétien et à appuyer son projet de

---

<sup>30</sup> Ce rapport dialectique entre islam et Chrétienté renvoie par ailleurs, de façon plus générale, à la problématique de l'inclusion ou du rejet de l'islam dans la construction de la culture castillane puis espagnole. Comme l'affirme Mercedes García Arenal, inclure ou non le passé arabo-islamique, cette « altérité », dans l'historiographie hispanique a toujours été une question empreinte de considérations idéologiques renvoyant à diverses conceptions de la nationalité espagnole. Mercedes GARCÍA ARENAL, (éd.), *Al Andalus allende el Atlántico*, Grenade : Ed Unesco/ El Legado Andalusi, 1997, p. 23.

renforcement du pouvoir royal et son rêve d'hégémonie. Cela permettra également d'évaluer la cohérence qui existe entre la symbolique architecturale et les pratiques politiques de Pierre I<sup>er</sup> de Castille.



**Première partie**

**Islam, propagande et visées hégémoniques : alliances  
politiques et rivalités religieuses**





Même si à l'époque de Pierre I<sup>er</sup> la suprématie de la Castille sur le royaume de Grenade fait apparaître un déséquilibre dans les rapports de force, elle n'en a pas pour autant mis un terme à la lutte pour l'hégémonie qui caractérise toujours les relations entre Islam et Chrétienté (voir annexe 1 des cartes). Il s'agit pour l'un comme pour l'autre de défendre ou d'étendre son territoire par le biais de conquêtes ou de reconquêtes. Bien que le terme de « reconquête » n'apparaisse pas explicitement dans les textes, aussi bien en arabe qu'en castillan, l'esprit ou l'idéal véhiculé par ce concept imprègnent bien les sources. D'ailleurs le mot de Reconquête (*Reconquista*) est relativement récent, il a probablement été forgé au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit également d'un terme fortement connoté et polémique dans la mesure où il est lié à des positions idéologiques<sup>31</sup>.

L'époque qui nous intéresse se situe à la fin de la Reconquête selon la division qu'établissent les historiens et plus particulièrement Miguel Ángel Ladero Quesada<sup>32</sup>. La première période est marquée par la prédominance d'al-Andalus entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, tandis que la deuxième, qui s'étend de la moitié du XI<sup>e</sup> siècle au XIII<sup>e</sup> siècle, représente la grande expansion territoriale des chrétiens. Enfin, durant la troisième période qui commence avec la 2<sup>e</sup> moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, alors que ne subsiste que l'émirat de Grenade, l'idée de Reconquête est toujours bien ancrée dans les mentalités et continue à occuper une place de choix dans les textes de propagande. Comme l'affirme Miguel Ángel Ladero Quesada : « Le concept de récupération/restauration a été le moteur idéologique et l'élément de propagande le plus important de ceux utilisés par les dirigeants des royaumes espagnols durant les siècles médiévaux »<sup>33</sup>.

Du côté musulman, le jihād est plus que jamais d'actualité étant donné le déséquilibre des rapports de force qui incite les musulmans à résister à la menace chrétienne en passant parfois à l'offensive. En effet, selon l'Encyclopédie de l'Islam, le jihād a à la fois pour but l'expansion de l'Islam, mais aussi sa défense :

---

<sup>31</sup> Daniel BALOUP, « Guerre sainte et violences religieuses dans les royaumes occidentaux de Péninsule Ibérique au Moyen Âge », in : Michel BERTRAND et Patrick CABANEL (éd.), *Religions, pouvoir et violence du Moyen Âge à nos jours*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2004, p. 15-32, p. 15-17 ; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, « ¿Re-conquista ? Un estado de la cuestión », in : Eloy BENITO RUANO (éd.), *Tópicos y realidades de la Edad Media I*, Madrid : Real Academia de la Historia, 2000, p. 155-178.

<sup>32</sup> Miguel Ángel LADERO QUESADA, « La 'Reconquête' clef de voûte du Moyen Âge espagnol », in : *L'expansion occidentale (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Formes et conséquences*, Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Paris : Publications de la Sorbonne, 2003, p. 23-45, p. 25.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 23.

« Juridiquement, d'après la doctrine classique générale et dans la tradition historique, le jihād consiste dans l'action armée en vue de l'expansion de l'Islam, et, éventuellement, de sa défense. Il procède du principe fondamental d'universalisme de l'Islam. [...] Le jihād a principalement un caractère offensif mais c'est aussi un jihād que le fait de défendre l'Islam contre les agressions »<sup>34</sup>.

Bien évidemment, en ce qui concerne cet affrontement entre Islam et Chrétienté, le désir d'hégémonie est étroitement lié à des considérations religieuses, celles-ci constituant à la fois le fondement et le prétexte de l'expansion territoriale. Les propagandes chrétiennes et musulmanes ont en effet pour stratégie commune d'appeler constamment à la lutte contre l'ennemi religieux pour justifier leurs visées hégémoniques.

Cependant, le rêve d'expansion ne suscite pas uniquement des rapports antagoniques entre Islam et Chrétienté, il est aussi à l'origine de rivalités et d'affrontements au sein de chaque communauté religieuse et nourrit les discours de propagande qui s'y rapportent. Ces tensions internes imposent aux acteurs de développer une certaine stratégie et de mettre en place des alliances avec la communauté religieuse adverse. Ainsi, la volonté d'acquérir, de conserver ou de récupérer des terres incite Pierre I<sup>er</sup> à pactiser avec les musulmans. Ce dernier a recours à l'aide du sultan de Grenade dans sa lutte contre l'Aragon – dont le roi lui-même s'allie parfois aux Mérinides – ou contre son demi-frère Henri de Trastamare. Inversement, le roi de Castille intervient aussi dans les affaires de Grenade ou du Maghreb lorsque les divisions internes requièrent son arbitrage ou son action.

La configuration de ces alliances est donc conditionnée par un désir d'hégémonie mais aussi par un besoin de renforcer son pouvoir dont l'existence est menacée ou dont la légitimité est mise en cause ou reste à prouver, que ce soit du côté chrétien comme du côté musulman. Il s'agit là de relations spéculaires, d'un schéma qui se répète tout au long du Moyen Âge. L'histoire de la Péninsule ibérique offre, en effet, de nombreux exemples d'alliances opportunistes et donc versatiles entre les différents acteurs de l'échiquier politique qui font fi de l'appartenance religieuse

---

<sup>34</sup> Article « djihād », B. LEWIS, Ch. PELLAT, J. SCHACHT, *Encyclopédie de l'Islam*, (1<sup>ère</sup> éd. 1965), Leiden : E. J. Brill, Paris : Editions Maisonneuve et Larose, tome 2, 1977, p. 551-553.

quand leur intérêt l'exige. Le règne de Pierre I<sup>er</sup> apparaît donc comme le paradigme de ces alliances opportunistes.

En raison de l'aide mutuelle que se portent souvent les rois des deux religions, il est coutume de parler d'amitié surtout à propos de Pierre I<sup>er</sup> et de Muḥammad V mais aussi avant eux, d'Alphonse VI et de al-Ma'moun, l'émir de la taifa de Tolède. On a longtemps eu tendance à idéaliser cette proximité et peut-être exagérer l'aspect personnel de cette collaboration politique. Or, le concept d'« amitié politique » est plus complexe qu'il n'y paraît. Il est certain que celle-ci est mue par un intérêt pratique mais aussi par une obligation : il ne faut pas oublier que depuis le pacte de Jaén conclu en 1246 entre Ferdinand III et Muḥammad I, le sultan de Grenade se déclare vassal du roi de Castille. Cela signifie que le musulman s'engage à verser au chrétien un tribut annuel, les *parias*, et lui promet aide et conseil en échange de paix, protection et sécurité<sup>35</sup>. Les liens de vassalité devant être réitérés après chaque nouvelle intronisation, lorsque Muḥammad V arrive au pouvoir en 1354, il signe un accord de paix avec Pierre I<sup>er</sup> et se reconnaît comme son vassal comme l'avait fait, avant lui, son père Yūsuf I<sup>er</sup> avec Alphonse XI, après la victoire des castillans à Algésiras en 1344, puis avec son successeur Pierre I<sup>er</sup> lorsque ce dernier monta sur le trône en 1350<sup>36</sup>.

Malgré le caractère obligatoire et opportuniste de l'aide mutuelle que se doivent vassal et suzerain, il n'en reste pas moins que les chroniques arabes et castillanes offrent parfois une vision courtoise, chevaleresque de ces alliances dans lesquelles interviennent de nobles valeurs telles que l'honneur, l'engagement vis-à-vis d'une dette contractée, le désintéressement ou encore le sentiment d'être redevable envers son allié. Dans ces cas-là, la frontière entre Islam et Chrétienté a tendance à s'amenuiser et l'antagonisme religieux à s'atténuer.

---

<sup>35</sup> Adeline RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, Paris : Seuil, 1993, p. 246-247 ; José RODRÍGUEZ MOLINA, « La frontera de Granada », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV...*, p. 154-163, p. 154 ; Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*, Madrid : UNED Ediciones, 2006, p. 75-76 ; *Id.*, « Painting politics in the Alhambra », *Medieval Encounters* 14, 2008, p. 199-218, p. 208-210.

<sup>36</sup> Déjà sous les taifas au XI<sup>e</sup> siècle, on trouve des exemples de liens de vassalité entre musulmans et chrétiens : les rois taifas de Séville, Tolède, Saragosse et Badajoz devaient payer des *parias* à Ferdinand I<sup>er</sup> en échange de sa protection. Ainsi, dans le cadre de ces accords, le roi chrétien envoie l'infant Sanche aider Muqtadir roi de la taifa de Saragosse quand la place de Graus est attaquée par son demi-frère Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon en 1063. C'est également parce qu'Al-Ma'moun de Tolède est le vassal d'Alphonse VI qu'il l'accueille à la cour taifa de Tolède lorsque ce dernier tente d'échapper à son frère Sanche en 1072.

À l'inverse, ces amitiés politiques sont aussi souvent critiquées, puisque dans un camp comme dans l'autre, on ne voit pas d'un très bon œil la collaboration avec l'infidèle. La critique de l'alliance entre Pierre I<sup>er</sup> et les musulmans constitue en effet un argument important de la propagande destinée à discréditer Pierre I<sup>er</sup>. Les textes castillans et français s'efforcent donc de faire passer Pierre I<sup>er</sup> pour un mauvais roi qui échoue dans sa mission religieuse puisque l'alliance avec l'infidèle entraîne une pause dans la Reconquête. Certains textes vont même jusqu'à accuser Pierre I<sup>er</sup> de s'être converti à l'islam et de vouloir livrer la terre aux infidèles.

L'altérité religieuse que représente l'Islam est donc souvent exploitée par la propagande chrétienne à des fins politiques. De façon similaire, dans certaines sources arabes et dans les textes de propagande surtout, on remarque que l'alliance établie avec Pierre I<sup>er</sup> apparaît comme un moyen de porter un coup à l'ennemi religieux. Le religieux et le politique sont toujours nécessairement imbriqués puisque l'argument de la lutte contre l'infidèle avancé par les Nasrides comme justification de l'alliance avec la Castille masque également un désir d'émancipation politique vis-à-vis des Mérinides. En effet, s'assurer la protection des chrétiens est un moyen pour Grenade d'échapper en partie à la tutelle mérinide.

Les motivations des alliances sont souvent complexes, parfois inavouées ou masquées par d'autres arguments, elles sont également révélées selon l'intérêt du locuteur. L'objet de ce chapitre sera de mettre en évidence les différents enjeux des alliances politiques entre Pierre I<sup>er</sup> et les musulmans d'un côté comme de l'autre mais aussi d'analyser les différents discours rapportant à la fois ces collaborations et les motivations qui poussent les différents acteurs à les établir. Cette démarche s'appuiera sur la confrontation des sources castillanes, françaises et arabes. Parmi elles se trouvent des chroniques, des correspondances, des témoignages personnels ou autobiographiques et bien évidemment des textes de propagande. Ces textes oscillent entre le compte-rendu factuel plus ou moins objectif et le parti pris idéologique. Notre propos sera donc de faire apparaître toute l'ambivalence et la complexité de ces relations à travers les différents points de vue et discours et de montrer comment la mise en évidence ou l'amointrissement de l'altérité religieuse varient selon le contexte d'énonciation, l'intérêt du locuteur et le destinataire du discours.

Pour cela, nous exposerons tout d'abord les situations où l'aide que Pierre I<sup>er</sup> reçoit des musulmans, ou les égards qu'il a pour eux, a tendance à engendrer une certaine proximité pouvant aller jusqu'à une abolition symbolique des frontières. En effet, les intérêts politiques l'emportent bien souvent sur la communauté de croyance.

Nous analyserons par la suite les conditions de la résurgence, dans le discours, de l'antagonisme religieux, et de la réactivation de la lutte contre l'« infidèle » aussi bien du côté chrétien que du côté musulman. Mettre en avant l'altérité religieuse apparaîtra aussi comme un argument pratique pour défendre ou accroître son pouvoir.



## **Chapitre 1**

### **Liens vassaliques et services rendus : vers une abolition des frontières ?**

Les liens de vassalité expliquent que Pierre I<sup>er</sup> ait recours aux troupes musulmanes de Grenade lorsqu'il en a besoin et cela justifie également le fait qu'il doive prêter aide et assistance à son vassal le sultan de Grenade si nécessaire. Cette situation a, en partie, tendance à déposséder la relation de toute connotation religieuse comme le laissent entendre certains discours.

La relation d'entraide entre Pierre I<sup>er</sup> et les musulmans ne se limite pas à celle qui existe entre suzerain et vassal puisque Pierre I<sup>er</sup> manifeste également certains égards envers d'autres grands personnages musulmans de l'époque. C'est surtout dans les sources arabes qu'apparaissent la diversité et la fréquence des interventions de Pierre I<sup>er</sup> en faveur de ces derniers. Le roi chrétien y est souvent présenté comme un médiateur, parfois même comme un bienfaiteur, même si ces interventions sont motivées par des considérations pragmatiques.

La confrontation des sources arabes et castillanes permet d'avoir une vision plus globale et plus nuancée du rôle joué par Pierre I<sup>er</sup> auprès de sultans ou ambassadeurs musulmans de Grenade ou du Maghreb. Ces différents textes nous offrent en effet divers points de vue sur les motivations des services rendus par Pierre I<sup>er</sup> aux musulmans. Il est souvent difficile de faire la part des choses entre les raisons qui poussent les acteurs à tisser des liens étroits : loyauté, honneur, intérêt stratégique, obligation, dette... Mais l'intérêt est aussi d'analyser les motivations qui poussent les locuteurs à adopter un certain type de discours sur ces alliances.



## 1. Les liens vassaliques

Dans la course à l'hégémonie qui caractérise le Moyen Âge, le statut d'allié ou de vassal compte parfois plus que l'appartenance religieuse et les intérêts politiques priment sur la communauté de croyance : pour le roi castillan qui sollicite son vassal de Grenade ou pour l'aragonais qui s'allie aux Mérinides, ce qui importe le plus est de vaincre son ennemi et d'étendre son pouvoir. Pour Pierre I<sup>er</sup>, les liens vassaliques qui peuvent unir chrétiens et musulmans semblent ainsi dépossédés en partie de leur dimension religieuse au profit des intérêts politiques.

### 1. 1. L'obligation du vassal envers son seigneur

Les prédécesseurs de Pierre I<sup>er</sup> avaient déjà recours à leurs vassaux musulmans pour leurs conquêtes, même si celles-ci concernaient des terres musulmanes. Ainsi, durant la conquête de Séville en 1248, 500 cavaliers de Grenade se sont battus à Alcalá de Guadaira, sous les ordres de Ferdinand III, avec leur sultan Muḥammad ben Yūsuf ben Naṣr ben al-Aḥmar, le fondateur de la dynastie nasride, en raison de sa condition de vassal du roi castillan<sup>37</sup>. Quand Ferdinand III mourut, les accords furent renouvelés avec son fils Alphonse X qui bénéficia à son tour de l'appui militaire de Grenade pour conquérir la taifa de Niebla en 1262.

Cette contribution de Grenade apparaît à la fois comme une force pratique dont la confession religieuse importe peu au premier abord puisqu'il s'agit avant tout de main d'œuvre guerrière. Mais on peut y voir également une démonstration de force et la marque de la victoire des chrétiens qui jouissent désormais du privilège de commander leurs anciens ennemis et qui plus est contre d'autres musulmans. Cette ambivalence de la participation des troupes de Grenade se retrouve sous le règne de Pierre I<sup>er</sup> même s'il s'agit alors de combattre d'autres chrétiens.

---

<sup>37</sup> *Primera Crónica General, Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1239*, Ramón MENÉNDEZ PIDAL (éd.), Madrid : Bailly-Baillière e hijos ed., 1906, 1, p. 748.

### a. L'islam : une force militaire pratique

Les liens de vassalité expliquent que Pierre I<sup>er</sup> sollicite l'aide du royaume de Grenade lorsqu'il doit faire face à ses ennemis, qu'il s'agisse du roi d'Aragon Pierre IV le Cérémonieux, de son demi-frère Henri de Trastamare ou de nobles de son royaume qui défient son autorité, comme Alphonse Coronel.

En effet, au début de son règne, en 1352, après les Cortes de Valladolid, Pierre I<sup>er</sup> en route vers Séville demande à Alphonse Coronel de l'accueillir chez lui dans la ville d'Aguilar, près de Cordoue. Face au refus de ce dernier, le roi décide de lui confisquer tous ses biens. Ainsi, sur le chemin qui le mène à Séville, il s'empare de tous les châteaux d'Alphonse Coronel. Après le départ du roi, le gendre d'Alphonse Coronel, Don Jean de la Cerda se rend à Grenade puis au Maghreb afin de chercher du renfort parmi les Maures. La chronique d'Ayala mentionne qu'il échoue mais qu'il reste un long moment là-bas car sa venue coïncide avec un affrontement entre le roi « Albuhaçen » Abū-l-Ḥasan et son fils « Aluanen » Abu 'Inan, dont Jean de la Cerda a pris le parti. Ce dernier s'illustra d'ailleurs au combat et en reçut de nombreux éloges avant de rentrer au Portugal<sup>38</sup>. Quand Pierre I<sup>er</sup> apprend qu'Alphonse Coronel se soulève dans la région et que son gendre cherche l'appui des Mérinides, il décide de mettre le siège devant Aguilar. La chronique d'Ayala ne mentionne pas la participation de troupes de Grenade au service de Pierre I<sup>er</sup> durant ce siège mais dans une lettre que Yūsuf I<sup>er</sup>, sultan de Grenade, adresse au sultan mérinide Abū 'Inān Fares, celui-là raconte comment le roi castillan a recours à ses services dans le but de mettre le siège devant le château d'Aguilar<sup>39</sup>. Cette lettre montre à quel point l'aide que doit fournir le vassal musulman à son suzerain chrétien est codifiée. En effet, bien que Pierre I<sup>er</sup> réclame grands renforts d'archers et de fantassins par l'intermédiaire de son ambassadeur, Yūsuf I<sup>er</sup> affirme lui avoir répondu que selon ce qui a été conclu et ratifié par les pactes signés entre les deux souverains, il se trouve dans la seule obligation de lui envoyer 300 chevaliers. De plus, la période durant laquelle le roi pourra mettre à profit cette aide militaire face à ceux qui s'allieraient contre lui est limitée à trois mois par an. D'autre part, le

---

<sup>38</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd), 1, p. 74.

<sup>39</sup> Lisān al-Dīn Muḥammad IBN AL-KHAṬĪB, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV), Extractos de la « Raihana Alcuttab de Lisaneddin Abenaljatib El-Andalosi*, Mariano GASPAREMIRO (éd. et trad.), Grenade : Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, 1916, p. 202. Gaspar Remiro, qui a traduit la correspondance entre les deux royaumes, déduit la date de 1351 d'après les événements décrits dans la lettre. Cependant, d'après le récit de la chronique d'Ayala, les événements auraient eu lieu en 1352.

mandataire de la lettre spécifie bien que les motifs pour lesquels le suzerain sollicite l'aide de son vassal doivent être valables. Bien qu'on ne trouve pas trace de la participation de ces troupes dans les sources castillanes, la lettre du sultan de Grenade laisse clairement penser que Pierre I<sup>er</sup> a tiré profit de l'obligation vassalique. En effet, les 300 chevaliers présents sur le sol andalou représentent une aide précieuse, d'autant plus qu'au même moment le roi doit faire face au soulèvement de son demi-frère Henri de Trastamare dans les Asturies<sup>40</sup>. Au bout de quatre mois de siège, la ville d'Aguilar tombe et Alphonse Coronel est puni de mort pour ses affronts.

Cet épisode est intéressant dans la mesure où il montre bien comment chaque adversaire a recours aux musulmans, Mérinides ou Grenadins, pour sortir vainqueur de l'affrontement. De plus, le soutien qu'apporte Jean de la Cerda à Abū 'Inān le Mérinide, qui revendique le trône de son père, constitue un modèle d'initiative pragmatique visant à établir des alliances en contexte de crise. Enfin, la correspondance entre deux souverains musulmans permet de rappeler les rapports hiérarchiques instaurés entre Grenade et la Castille et la réticence qu'il peut y avoir chez les musulmans à prêter main forte, au-delà de leurs strictes obligations contractuelles ou statutaires.

D'ailleurs dans les sources chrétiennes, on ne trouve pas ce genre de détails qui montrent le caractère codifié, restreint et imposé de la contribution musulmane. L'obligation vassalique n'est pas vraiment mise en avant dans la chronique d'Ayala, on note surtout que Pierre I<sup>er</sup> a recours, avec une certaine facilité, à l'Islam en tant que force politique et militaire de la même façon qu'il fait appel à d'autres royaumes chrétiens lorsqu'il s'agit notamment de combattre le roi d'Aragon, Pierre IV le Cérémonieux.

La guerre dite « des deux Pierre » a lieu entre 1356 et 1365, une période néanmoins interrompue par des trêves et des traités de paix, notamment celle de Terrer en 1361 et le Traité de Murviedro en 1363. Les hostilités débutent à la suite d'un incident qui a lieu dans le port de Sanlúcar de Barrameda, à Cadix. Francés de Perellós, sujet de Pierre IV d'Aragon s'empare de deux embarcations originaires de Plaisance en Italie, une ville alliée à Gênes, avec qui la Castille entretient

---

<sup>40</sup> Selon Juan Bautista Sitges, Alphonse Coronel se souleva en Andalousie pour soutenir la rébellion d'Henri de Trastamare, cependant la chronique n'établit aucun lien de causalité entre les deux événements, Juan Bautista SITGES, *Las mujeres del rey Don Pedro*, Madrid : Est. Tipolitográfico « sucesores de Rivadeneira », 1910, p. 413-414.

d'excellentes relations, alors que l'Aragon se trouve plutôt du côté de sa rivale, la République de Venise. Perellós se refusant à rendre ces navires, Pierre I<sup>er</sup> riposte en arrêtant tous les marchands catalans de Séville et en leur confisquant leurs biens. Bien que cet incident soit considéré comme le déclencheur de la guerre, les causes des tensions entre la Castille et l'Aragon sont diverses.

Il faut tout d'abord replacer ces faits dans le contexte international de la Guerre de Cent Ans. La France dont la Castille a refusé l'alliance, a signé un accord avec l'Aragon qui lui fournit l'armement naval nécessaire pour faire la guerre aux Anglais. L'accord signé le 8 janvier 1356 permet ainsi à des officiers français de contracter les services d'une petite flotte dirigée par le même Francés de Perellós<sup>41</sup>.

Par ailleurs, entre les deux royaumes péninsulaires existent, depuis longtemps, des tensions liées notamment à la présence à la Cour de Castille des infants d'Aragon, Ferdinand et Jean, demi-frères de Pierre le Cérémonieux, lesquels possèdent des droits sur les deux couronnes. Ceux-ci peuvent en effet aspirer au trône de Castille si leur cousin Pierre I<sup>er</sup> meurt sans héritier. Ceux-ci ont un moment appuyé la rébellion des nobles castillans qui a eu lieu entre 1353 et 1356 lorsque la cause de Blanche de Bourbon, l'épouse délaissée de Pierre I<sup>er</sup>, a servi de prétexte aux nobles pour mieux remettre en question le système monarchique<sup>42</sup>. Mais après leur réconciliation avec Pierre I<sup>er</sup>, les infants d'Aragon lui offrent les villes d'Orihuela, d'Alicante et d'autres châteaux de leur patrimoine en gage de leur fidélité. Ces lieux étant situés dans le royaume d'Aragon, l'éventualité que le roi castillan y place des garnisons constitue donc une menace permanente pour Pierre IV. En outre, lors de la rébellion nobiliaire castillane, le roi aragonais n'a pas hésité à accueillir à sa cour Henri et Tello, les demi-frères de Pierre I<sup>er</sup>. D'ailleurs, afin de mieux vaincre son rival, Pierre IV le Cérémonieux va de nouveau attiser la révolte des nobles castillans et soutenir Henri de Trastamare qui devient son vassal<sup>43</sup>.

L'enjeu de cette guerre pour l'Aragon est notamment d'étendre son influence sur la région de Murcie et la Méditerranée occidentale. En effet, Luis Suárez Fernández considère le conflit avec l'Aragon comme une bataille décisive pour l'hégémonie

---

<sup>41</sup> Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ y Juan REGLÁ CAMPISTOL, *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal. La crisis de la Reconquista (c.1350-c.1410)*, José María JOVER ZAMORA (dir.), 14, (1<sup>ère</sup> éd. 1966), 6<sup>e</sup> éd., Madrid : Espasa-Calpe, 1997, « Las guerras con Aragón », p. 43-98, p. 46.

<sup>42</sup> *Ibid.*, « Pedro I y la rebelión de la nobleza », p. 1-42.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 47-48 ; Julio VALDEÓN BARUQUE, *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara...*, p. 77-79.

péninsulaire<sup>44</sup>. C'est pourquoi, tout au long du conflit, le jeu d'alliances va s'avérer capital. Tandis que l'Aragon bénéficie de l'aide de la France et du sultan du Maroc, la Castille s'allie avec l'Angleterre, le Portugal et la Navarre bien que ces deux derniers changeront parfois de camp. Bien évidemment, Grenade n'est pas en reste lorsqu'il s'agit de contribuer à l'effort de guerre. Ainsi, en 1358, Pierre I<sup>er</sup> sollicite l'aide de Muḥammad V lorsqu'il décide de mener une offensive navale contre l'Aragon. Le royaume de Grenade n'est pas le seul à fournir des galères à la Castille, Pierre I<sup>er</sup> a également recours à l'aide du royaume du Portugal, en vertu du Traité d'Evora signé entre les deux royaumes au mois de mars et par l'intermédiaire duquel chaque partie s'engage à fournir 12 galères<sup>45</sup>. La chronique d'Ayala semble d'ailleurs mettre sur le même plan les différentes contributions des rois. En effet, selon ce que rapporte la chronique, Pierre I<sup>er</sup> s'adresse au roi du Portugal de la même manière qu'il s'adresse au roi de Grenade. Bien que le nombre de galères envoyées ne soit pas le même, l'emploi de structures parallèles montre que chacun accède de façon similaire à la demande du castillan :

« Et il envoya ses messagers au roi don Pierre de Portugal son oncle, frère de la reine doña Marie sa mère, afin de lui demander qu'il l'aidât avec dix galères pour la flotte qu'il voulait armer le plus vite possible, et il en fit ainsi. Et le roi du Portugal les lui envoya selon ce que vous entendrez par la suite. Et le roi don Pierre envoya (ses messagers) au roi Mahomad de Grenade afin de lui demander qu'il l'aidât avec quelques galères et ainsi fit le roi de Grenade, car il lui envoya trois galères, selon ce que vous entendrez par la suite »<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *op.cit.*, p. 47.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>46</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd), 1, année 1358, chap. 11, p. 283 : « *E enbio sus mensajeros al rrey don Pedro de Portugal su tio, hermano de la rreyna doña Maria su madre, a rrogarle que le ayudase con diez galeas para la armada que queria fazer el año primero adelante, e assi lo fizo. E el rrey de Portugal gelas enbio, segund adelante oyredes. E enbio el rrey don Pedro al rrey Mahomad de Granada a rrogarle que le ayudase con algunas galeas e ansi lo fizo el rrey de Granada, ca enbiole tres galeas, segund adelante oyredes* ». Voir également p. 309 où il est question des trois galères envoyées par Muḥammad V.

Plusieurs mois après cette requête, à la fin du mois d'avril 1359, les trois galères du roi de Grenade et les dix du roi du Portugal descendent le Guadalquivir vers Algésiras afin de rejoindre Barcelone, objectif tant convoité par Pierre I<sup>er</sup>. Bien que celui-ci ne réussisse pas à prendre la ville, l'opération constitue tout de même un exploit dans la mesure où la marine castillane a réussi à s'approcher aussi près de la ville, trois galères sont en effet entrées dans le port<sup>47</sup>.

En plus de l'aide maritime, Muḥammad V aurait également envoyé des troupes pour aider Pierre I<sup>er</sup> à prendre la ville de Jumilla à l'Aragon en 1358. L'armée de Ferdinand, l'infant d'Aragon alors sous les ordres du castillan, comptait en effet 2000 cavaliers maures cédés à Pierre I<sup>er</sup> par Muḥammad V<sup>48</sup>. Mais entre-temps, l'infant Ferdinand change de camp pour servir son frère le roi d'Aragon et il est à nouveau fait mention d'un renfort de troupes de Grenade au service de Pierre I<sup>er</sup>. En effet, l'infant d'Aragon renforce la frontière de la région de Murcie car les espions qui s'y trouvent l'ont prévenu de l'arrivée imminente de cavaliers maures<sup>49</sup>.

Après cette bataille de Jumilla et l'échec de la marine castillane à Barcelone va s'ensuivre une série de défaites et de victoire, de trêves et de traités de paix. La défaite des castillans à Araviana, en septembre 1359 sera compensée par une victoire de Pierre I<sup>er</sup> durant la première bataille de Nájera en avril 1360. Après la paix de Terrer signée en 1361, une troisième étape du conflit commence en mai 1362, ainsi qu'une série de conquêtes, notamment Calatayud le 29 août 1362. Quelques mois plus tard, en avril 1363, la chronique fait à nouveau état de chevaliers envoyés par les royaumes de la péninsule à Pierre I<sup>er</sup> en incluant l'aide de Grenade apparemment au même titre que celle des autres rois chrétiens, celui du Portugal et celui de Navarre avec qui Pierre I<sup>er</sup> a entamé des négociations en mai 1362. Ainsi, le roi du Portugal envoie Gil Ferrandes de Carvallo accompagné de 300 chevaliers, le roi de Navarre, son frère l'infant Louis suivi de chevaliers et de fantassins et enfin le roi de Grenade envoie Don Farax Rodoan et ses 600 chevaliers<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 312; L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 63-64.

<sup>48</sup> Alfonso ANTOLÍ FERNÁNDEZ, « La conquista de Jumilla por el Infante don Fernando », *Murgetana*, 87, 1993, p. 55-73, p. 57.

<sup>49</sup> Francisco CASCALES, *Discursos Históricos de la Muy Noble Y Muy Leal Ciudad de Murcia*, Valladolid : Maxtor, 2007, p. 129.

<sup>50</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd), 2, année 1363, chap. 3, p. 83. A. Mujtar AL-ʿABBADI nous informe sur les origines de ce personnage : il était le fils d'Abū-l-Nuʿaym Ridwān, vizir assassiné durant le coup d'état qui renversa Muḥammad V. Les chroniques musulmanes ne font pas référence à cet événement ni au fait qu'il ait servi le roi de Castille mais Ibn Khaldūn mentionne le nom de ce personnage en le citant comme chef militaire d'une compagnie

Les troupes de Grenade, menées par don Farax Rodoan rejoignent Pierre I<sup>er</sup> durant le siège de Tarazona qu'ils prennent ainsi que la ville de Teruel en mai 1363. L'objectif suivant est la ville de Murviedro qu'ils réussissent à prendre quelques jours plus tard. Le 21 mai, ils se trouvent devant Valence mais c'est un échec. Le Traité de Murviedro signé le 2 juillet 1363 ne laisse que quelques mois de répit aux belligérants. Celui-ci était censé instaurer une paix durable entre les deux royaumes par l'intermédiaire d'un certain nombre d'arrangements, tels que l'expulsion d'Henri de Trastamare du royaume d'Aragon ou encore le mariage de Pierre I<sup>er</sup> avec Jeanne d'Aragon et celui d'Alphonse d'Aragon avec la plus jeune des filles du roi castillan et de María de Padilla. Cependant, la paix fut de très courte durée en raison de l'attitude de Pierre I<sup>er</sup> qui refusa d'épouser Jeanne d'Aragon. Bien que celle-ci fût très laide d'après ce que racontent les sources, la cause des réticences de Pierre I<sup>er</sup> à honorer le pacte était probablement ailleurs. On suppose, en effet, qu'il aurait conclu un pacte secret avec le roi d'Aragon afin que ce dernier fasse assassiner Henri et Ferdinand d'Aragon, les deux rivaux du roi castillan. Pierre I<sup>er</sup> aurait donc été fort contrarié que le père de Jeanne d'Aragon ne respecte pas ses engagements.

Ainsi les hostilités reprennent, le roi d'Aragon et Henri de Trastamare signent l'accord de Binéfar le 6 octobre 1363 qui stipule que Pierre IV s'engage à aider le prince bâtard à conquérir la couronne de Castille et qu'en échange ce dernier promet de livrer le royaume de Murcie à l'Aragon. C'est pourquoi, en décembre 1363, depuis Murcie, Pierre I<sup>er</sup> décide de mettre le siège devant Valence avec son armée composée entre autres de cavaliers maures. L'armée dirigée par le roi castillan remporte d'importants succès dans la région : Alicante, Elche, Crevillente, Jijona, Oliva, La Muela, Callosa, Azpe, Elda, Denia et Gandía.<sup>51</sup>

La chronique d'Ayala mentionne la participation de nombreux Maures en plus d'autres cavaliers castillans durant le siège de Valence, notamment leurs incursions depuis Murviedro :

---

envoyée par Grenade contre le Maroc en 1388, Ahmad Mujtar AL-'ABBADI, *El reino de Granada en la época de Muḥammad V*, Madrid : Instituto de Estudios Islámicos de Madrid, 1973, p. 59.

<sup>51</sup> J. VALDEÓN BARUQUE, *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara...*, p. 99.

« Chaque jour les cavaliers et les Maures qui étaient avec lui, à son service, allaient à la ville de Valence et ils pouvaient être près de deux mille et les chevaux, cinq cents : et les habitantes de la ville sortaient vers eux et ils se battaient là, et de grandes batailles avaient lieu entre les uns et les autres »<sup>52</sup>.

Mais le Castillan ne parvient pas à prendre la ville et après son échec face à la flotte aragonaise sur le fleuve Cullera, les 20 et 21 mai 1364, il se réfugie à Séville et envoie les cavaliers de Farax Rodoan à Murcie. Reconnaissant envers eux pour l'aide qu'ils lui ont apportée, le roi fait parvenir au Conseil de Murcie des instructions précises ordonnant que ces combattants soient traités avec déférence en attendant qu'il ait de nouveau besoin de leurs services. Ainsi le roi insiste pour que Don Farax et les chevaliers qui l'accompagnent soient bien accueillis, logés et nourris gratuitement. Il demande également à ce que personne ne leur fasse offense ou ne leur cause du tort. De même, s'il leur prenait l'envie de faire des incursions à Orihuela, les membres du Conseil de Murcie devraient les y accompagner et faire tout ce qu'ils demanderaient<sup>53</sup>.

Ainsi, les exemples évoqués précédemment et liés à la guerre contre l'Aragon n'insistent pas vraiment sur le caractère obligatoire de la participation militaire des troupes musulmanes. Celle-ci y apparaît plutôt comme une contribution naturelle et automatique. De plus, dans les exemples de la chronique, en accédant à la demande du roi castillan de la même façon que les autres, le roi de Grenade apparaît presque comme leur égal et sa religion importe peu. Dans ce cas, l'Islam n'est pas utilisé comme groupe confessionnel mais comme n'importe quel allié ou force politique et militaire. C'est d'ailleurs ce que montre Andrés Giménez Soler lorsqu'il évoque la participation de mercenaires zénètes à la bataille de Jumilla qui a été évoquée précédemment. Celui-ci insiste sur le fait que l'intervention de ces troupes était totalement dépourvue de dimension religieuse :

---

<sup>52</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, année 1364, p. 100 : « cada día iban los ginetes é los moros que eran con él en su servicio a la cibdad de Valencia é podían ser los ginetes e los moros hasta dos mil e quinientos de caballo : é los de la cibdad salían a ellos é peleaban allí, é facíanse grandes peleas entre los unos é los otros ».

<sup>53</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica de los reyes de Castilla, Don Pedro, Don Enrique II, don Juan I, don Enrique III, con las enmiendas del secretario Jerónimo Zurita*, Eugenio de LLAGUNO AMIROLA (éd.), Madrid : imprenta de don Antonio de Sancha, 1779, année 1364, chap. 5, p. 385, note 1. Zurita ajoute que le chef musulman et ses troupes n'entrèrent pas à Murcie mais s'arrêtèrent à la Huerta el Real del Pino d'où ils se joignèrent à Don Enrique Enriquez, aux cavaliers et gens de la ville pour secourir Alicante assiégée par D. García de Loris, gouverneur de Valence, et par Juan de Vilaragut.



« Les zénètes qui attaquèrent Jumilla n’allaient pas conquérir celle-ci au nom de Grenade et de l’Islam mais pour un autre roi chrétien ; et ces zénètes ne faisaient pas la guerre pour le roi de Castille en tant que musulmans mais plutôt comme auxiliaires. De même que les compagnies de Duguesclin firent la guerre plus tard en faveur du roi d’Aragon ou que les troupes chrétiennes se battaient pour les princes africains. On ne demandait pas aux mercenaires qui risquaient leur vie pour une cause d’où ils venaient ni quel était leur Dieu, tout comme ils ne se préoccupaient pas de savoir si ce qu’ils défendaient était juste »<sup>54</sup>.

Tout au long du Moyen Âge, le recours à des troupes mercenaires de religion différente était fréquent aussi bien de la part de chrétiens que de musulmans. On sait notamment que des milices chrétiennes combattaient sous les ordres des sultans du Maghreb<sup>55</sup>. Comme le rappelle Roser Salicrù en s’appuyant sur les conclusions de J. M. Abu-Nasr dans *A History of the Maghrib*, avoir recours à des milices étrangères était indispensable pour les dirigeants d’une société ethniquement divisée comme celle du Maghreb. Cela leur évitait en effet de devoir s’appuyer sur des tribus qui pouvaient représenter un danger pour leur pouvoir<sup>56</sup>. Bien qu’en Castille, l’organisation de la société ne repose pas sur des critères tribaux, les divisions politiques qui existent entre chrétiens justifient le recours à des mercenaires d’une autre religion et, *a priori*, extérieurs au conflit.

Il convient pourtant de distinguer ces troupes de mercenaires de la garde personnelle du souverain comme le montre Ana Echevarría. Les sources se rapportant au règne de Pierre I<sup>er</sup> ne nous permettent pas d’affirmer que ce dernier possédait une garde personnelle constituée de soldats musulmans comme le corps de garde morisque qui escortait les rois chrétiens au XV<sup>e</sup> siècle. En plus de représenter un soutien indéfectible, ces gardes personnelles auront une fonction fortement symbolique. La garde morisque servira de véhicule de conversion de musulmans au christianisme et constituera une ébauche d’armée permanente pouvant entrer en

---

<sup>54</sup> Andrés GIMÉNEZ SOLER, « La Corona de Aragón y Granada de 1350 a 1458 », *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 29, 1907-1908, p. 271-298, p. 286.

<sup>55</sup> A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *Caballeros en la frontera...*, p. 93.

<sup>56</sup> Roser SALICRÙ I LLUCH, « Mercenaires castillans au Maroc au début du XV<sup>e</sup> siècle », in : Michel BALARD et Alain DUCCELLIER (éd.), *Migrations et diasporas méditerranéennes (X<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2002, p. 417-434, p. 417.

concurrence avec l'armée seigneuriale<sup>57</sup>. Bien que l'on n'ait pas encore trace d'un rôle similaire sous le règne de Pierre I<sup>er</sup>, à la même époque, aussi bien en Aragon que dans le royaume de Grenade, les souverains s'entourent de gardes personnels d'une autre religion. On peut penser aux *Elches* chrétiens des souverains nasrides qui ont toute la confiance et la considération du sultan ou encore aux *Jenets* musulmans de Pierre IV le Cérémonieux, une institution qui date du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>58</sup>.

En ce qui concerne Pierre I<sup>er</sup>, les troupes musulmanes qui combattent pour lui ne font pas partie de sa garde personnelle mais elles lui sont tout de même dévouées. Au-delà de l'aspect pragmatique que peut représenter cette force guerrière, s'entourer de troupes musulmanes dont la valeur est reconnue peut-il être un moyen pour Pierre I<sup>er</sup> de s'imposer au combat et de s'octroyer une certaine forme de prestige et de légitimité ?

#### **b. Honneur et prestige liés à la participation des Maures**

De manière générale, les chroniques chrétiennes du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle font l'éloge du combattant maure en mettant en évidence ses vertus comme le courage, l'honneur, la loyauté, la réputation et le lignage<sup>59</sup>. En lien avec le caractère épique qui caractérise l'affrontement entre Islam et Chrétienté, *El Libro de los Estados* de don Jean Manuel et *La Gran crónica de Alfonso XI* exaltent la figure du guerrier maure. Dans la dernière, on trouve des références à la dextérité des Maures au combat. Leur courage est aussi souvent souligné comme le font remarquer Amelia García-Valdecasas et Rafael Beltrán Llavador à propos des infants Abomar et Abomelique, fils du roi de Benamarin : « ils montrèrent beaucoup de vertu et de bravoure dans les armes » (« [mostraron] *gran bondad e gran proeza en armas* ») durant le siège de Tlemcen<sup>60</sup>. Ainsi même lorsqu'ils affrontent des chrétiens, les Maures sont dignes de recevoir les éloges du chroniqueur, comme après la défaite

---

<sup>57</sup> A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *Caballeros en la frontera...*

<sup>58</sup> Celle-ci perdure encore au XIV<sup>e</sup> siècle puisque Pierre IV utilise ses cavaliers à son profit durant le court règne d'Ismā'īl II (1359-1360), celui qui renversa Muḥammad V. En effet, s'appuyant sur d'autres historiens, Ana Echevarría émet l'hypothèse que le roi aragonais aurait autorisé ces cavaliers à rentrer à Grenade dans le but de renverser Ismā'īl II et d'infléchir la politique nasride en faveur de l'Aragon, *Ibid.*, p. 98 ; Antonio GUTIÉRREZ DE VELASCO, « Pedro IV y los musulmanes, maniobras diplomáticas del Ceremonioso (años 1357-1358) », *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 53-54, 1986, p. 37-42.

<sup>59</sup> Amelia GARCÍA-VALDECASAS et Rafael BELTRÁN LLAVADOR, « La maurofilia como ideal caballeresco en la literatura cronística del XIV y XV » *Epos*, 5, 1989, p. 115-140, p. 121.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 126.

qu'ils subissent à Arcos. Bien qu'en très mauvaise posture, ils ne renoncent pas au combat, ne tentent pas de fuir et font face à l'ennemi :

« Les maures, en tant qu'hommes très courageux, bien qu'ils voyaient tomber et mourir bon nombre d'entre eux, ils ne voulaient pas quitter la bataille et ne tentaient pas de fuir ; et ils restaient fermes en frappant les chrétiens le plus fort qu'ils pouvaient »<sup>61</sup>.

De plus, si la chronique d'Alphonse XI fait l'éloge des vainqueurs de la Bataille du Salé, symbole de l'avancée des chrétiens dans le processus de la Reconquête en 1340, elle loue également l'adversaire maure vaincu au combat car, comme le montre Diego Catalán, la gloire de l'ennemi vaincu rejaille sur le vainqueur<sup>62</sup>. D'ailleurs, le respect et l'admiration entre maures et chrétiens semblent mutuels si l'on en croit l'attitude des premiers qui, à la mort d'Alphonse XI durant le siège de Gibraltar, s'arrêtent de combattre et reconnaissent la grandeur du roi défunt :

« Et les Maures qui étaient dans la ville et dans le château de Gibraltar, après avoir appris que le roi don Alphonse était mort, ordonnèrent que personne n'ait l'audace de commettre un acte contre les chrétiens ni de retourner au combat et ils restèrent tranquilles. Et ils firent répandre le bruit parmi eux que ce jour-là mourut un noble roi et un grand prince du monde grâce auquel non seulement les chrétiens étaient honorés mais les chevaliers musulmans et les guerriers en avaient aussi retiré beaucoup d'honneur et étaient estimés de leurs rois »<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> *Loc.cit.* : « e los moros como omes de gran esfuerzo, maguer que vían caer y morir muchos de los suyos, non querian partirse de la pelea ni procurauan de fuyr ; e estauan firmes firiendo los christianos lo mas fuerte que podian ».

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>63</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd.), 1, p. 6-7 : « E los moros que estauan en la villa e castillo de Gibraltar despues que sopieron que el rrey don Alfonso era muerto, hordenaron entressy que ninguno non fuesse osado de fazer ningund mouimiento contra los christianos nin boluer pelea e estudieron quedos. E dezian entressi que aquel dia moriera vn noble rrey e grande prinçipe del mundo por el qual non solamente los christianos eran honrrados mas avn los caualleros moros e guerreros por el auian grandes honrras ganado e eran preçiados de sus rreyes. »

Amelia García-Valdecasas et Rafael Beltrán Llavador montrent également que cette image chevaleresque des combattants maures perdure au XV<sup>e</sup> siècle, notamment dans les *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo* ou encore dans la *Crónica de los Reyes Católicos* de Diego de Valera. Cette maurophilie qui caractérise les chroniques du XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle est en partie liée au fait que le danger que pouvait représenter l’Islam se réduit comme une peau de chagrin. En effet, l’évolution de l’image de l’Autre semble tributaire des rapports de force et elle est en quelque sorte le reflet des différentes étapes du conflit entre Islam et Chrétienté. Ainsi, entre le VIII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, bien qu’elle soit complexe, l’image du musulman qui prédomine est plutôt négative<sup>64</sup>. Entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, l’Islam représente le danger absolu et l’invasion est perçue par les chrétiens comme un châtement divin. Le Maure apparaît comme cruel, lâche, traître, imposteur. Selon Rafael Valencia, bon nombre de ces adjectifs proviennent de la Chronique mozarabe de 754 et reflètent la vision d’un chrétien vivant en al-Andalus et soumis à un processus d’assimilation culturelle face à laquelle il réagit avec violence<sup>65</sup>. La chute de Tolède en 1085 marque un tournant puisque commence l’époque des Grandes Reconquêtes qui aboutit à la supériorité militaire et politique de l’Espagne des cinq royaumes et la découverte progressive de la culture de l’Autre. Néanmoins, l’image négative de l’Autre perdure et se renforce surtout après la victoire de las Navas de Tolosa en 1212. La conscience de soi face à l’Islam augmente en même temps que l’idée de croisade ou de guerre totale. Bien qu’il existe des exceptions offrant une image positive, il s’agit davantage d’exemples individuels comme celui d’Almanzor, gouverneur d’al-Andalus à la fin du X<sup>e</sup> siècle, qui apparaît comme une figure chevaleresque dans la Chronique d’Alphonse X en raison de l’influence du *Cantar de los siete infantes de Lara*<sup>66</sup>. Mais dans la majorité des cas, le Maure apparaît comme fourbe, traître, déloyal comme le montre Mercedes García Arenal à propos

---

<sup>64</sup> Ron BARKAI, *El enemigo en el espejo, cristianos y musulmanes en la España medieval*, M. Bar-Kochba et A. Komay (trad.), (1<sup>ère</sup> éd. 1991), 3<sup>e</sup> éd., Madrid : Rialp, 2007 ; Bernard RICHARD, *L’Islam et les musulmans chez les chroniqueurs castillans du milieu du Moyen Âge*, Hespéris-Tamuda, 12, 1971, p. 107-132 ; Javier GARCÍA GONZÁLEZ, « Identidades y actitudes en el contacto entre el árabe y el español medieval y su reflejo en algunos cambios semánticos », *e-Spania* [En ligne], 13 | juin 2012.

<sup>65</sup> Rafael VALENCIA, « La imagen del otro en el medioevo hispano », in : Juan BARGALLÓ (éd.), *Identidad y alteridad : aproximación al tema del doble*, Séville : Alfar, 1994, p. 171-181, p. 176.

<sup>66</sup> R. BARKAI, *op. cit.*, p. 235.

des *Cantigas de Santa María* d'Alphonse X<sup>67</sup>. Cependant, pour Manuel González Jiménez, il existe une différence entre la théorie et la pratique : les rois, intellectuels, ambassadeurs sont traités avec plus de dignité dans l'œuvre du roi sage, particulièrement les convertis, scientifiques, traducteurs, princes locaux et vassaux du monarque<sup>68</sup>.

Au fur et à mesure que les musulmans perdent du terrain, leur image devient plus positive. C'est ce qui explique que les qualités liées à l'idéal chevaleresque soient parfois présentées comme étant communes aux chrétiens et aux musulmans dans les chroniques du XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle. Ainsi, les chevaliers maures bénéficient de la même considération que les chrétiens de la part de Pierre I<sup>er</sup> comme nous l'avons vu avec l'ordonnance royale concernant Farax Rodoan. À l'instar des autres chevaliers chrétiens, ce dernier, parfois surnommé « Don Mahomad el Cabeçani », accompagne Pierre I<sup>er</sup> lorsque celui-ci quitte Burgos en 1366 entouré des nobles qui lui sont fidèles tels que Martín López de Córdoba, mestre de Alcántara, Yñigo López de Horozco, Pero Gonçalez de Mendoça, Pero López de Ayala<sup>69</sup>.

Le titre « don » qui précède les noms arabes dans les sources chrétiennes, par exemple « Don Mahomad el Cabeçani », témoigne, comme le montre Mujtar al-'Abbadī<sup>70</sup>, du prestige qu'incarnaient ces combattants aux yeux de la noblesse castillane. En effet, comme nous l'avons dit, ils avaient la réputation d'être courageux et habiles au combat.

Cependant la chronique d'Ayala est moins expansive que les chroniques précédentes ou postérieures concernant les éloges faits aux combattants maures, en raison de la pause dans l'affrontement entre Islam et Chrétienté tel qu'il a lieu sous Alphonse XI et peut-être aussi parce que sous le règne de Pierre I<sup>er</sup>, les troupes musulmanes combattent sous les ordres d'un roi chrétien contre d'autres chrétiens. Dans l'exemple qui se réfère à l'intervention de chevaliers portugais, navarrais et grenadins, le chroniqueur ne porte aucun jugement sur Farax Rodoan, le chevalier envoyé par le roi de Grenade contrairement aux autres qu'il qualifie de très bons

---

<sup>67</sup> M. GARCÍA ARENAL, « Los moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio », *Al Qantara*, 6, 1985, p. 133-151.

<sup>68</sup> Manuel GARCÍA FERNÁNDEZ, « Sobre la alteridad en la frontera de Granada. (Una aproximación al análisis de la guerra y la paz, siglos XIII-XV) », *Revista da Faculdade de Letras História*, Porto, III Série, 6, 2006, p. 213-235, p. 217.

<sup>69</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 125 ; Estebán de GARIBAY y ZAMALLOA, *Los XL libros del Compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reinos de Espana*, Barcelone : Sebastián de Cormella, 1628, 4, p. 381.

<sup>70</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 59.

chevaliers (« *muy buenos caualleros* »). Cette parcimonie concernant le grenadin est peut-être due au fait que celui-ci ne s'est pas encore distingué contrairement aux autres chevaliers chrétiens. Mais en général, Ayala n'est pas très expansif en ce qui concerne l'ardeur des Maures au combat. Bien qu'on trouve des exemples de comportement chevaleresque des Maures dans la chronique, le but est davantage de mettre en relief le manque de noblesse de Pierre I<sup>er</sup> comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce chapitre.

Même si Ayala est peut-être moins prolix que les autres chroniques évoquées concernant les combattants maures, il n'en reste pas moins que Pierre I<sup>er</sup> devait bien être imprégné de cette maurophilie chevaleresque dont témoigne la majorité de ces chroniques.

Par ailleurs, outre le prestige que peut engendrer, pour Pierre I<sup>er</sup>, l'intégration de valeureux guerriers maures parmi ses rangs, faire participer des troupes musulmanes dans le cadre de l'obligation vassalique peut également être perçu comme une démonstration de force. Certes, le fait que l'ancien ennemi assujéti serve le vainqueur donne symboliquement encore plus de poids à ce dernier. De même, le lien de vassalité qui aboutit à un assujettissement du roi de Grenade est une manière d'annihiler l'altérité et de dominer l'autre en exigeant de lui qu'il participe à l'effort de guerre. En ce sens, Manuel García Fernández montre que les trêves dérivées du vasselage et les parias étaient perçues par les chrétiens comme un signe de « soumission islamique matérialisée » pour reprendre l'expression de l'auteur<sup>71</sup>. En revanche, il considère que, pour le royaume nasride, ce symbole de la trêve était perçu comme un signe de bonne volonté et d'entente pacifique, une manifestation de la cohabitation entre rois qui se déclaraient et se savaient amis et vassaux. Nous pensons qu'il faut nuancer le second aspect de la question puisque le vasselage, et surtout l'obligation des parias qui montre la supériorité des chrétiens, sont plutôt perçus comme un affront dans les sources arabes. Dans une lettre écrite par Muḥammad V à Abū 'Inān Fāres, le tribut est qualifié d'« acte qui répugne le cœur et que rejette la piété »<sup>72</sup>.

Ainsi, en plus de mettre à contribution les musulmans, arborer tout symbole qui renvoie à la victoire sur l'Islam contribue à renforcer le prestige du monarque. C'est pourquoi durant la guerre contre l'Aragon en avril 1359, sur l'Ile de Yuiça, près de

---

<sup>71</sup> M. GARCÍA FERNÁNDEZ, « Sobre la alteridad en la frontera... », p. 229.

<sup>72</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez...*, p. 260-261.

Majorque, Pierre I<sup>er</sup> utilise la galère Uxel, un trophée gagné aux Maures par Alphonse XI lors de la bataille d'Algésiras. Ce grand navire fait partie de la flotte qui passe dans le golfe de Valence avant de se diriger vers Barcelone. Le chroniqueur spécifie que les Maures faisaient d'aussi grandes galères pour faire passer beaucoup de troupes de Ceuta à Gibraltar et Algésiras, elles pouvaient également contenir quarante chevaux<sup>73</sup>. On trouve dans cet exemple à la fois l'admiration du chroniqueur envers l'art des Maures dans la construction des navires et la fierté du roi de parader dans un trophée de guerre qui rappelle la victoire d'Algésiras sur les Maures.

Les relations entre Pierre I<sup>er</sup> et le sultan de Grenade reposent sur une base de réciprocité puisque le roi castillan porte secours à son vassal lorsque celui-ci est détrôné mais les motivations prêtées au roi castillan divergent selon les sources.

## **1. 2. L'aide de Pierre I<sup>er</sup> à Muḥammad V : entre obligation de vasselage et soif de pouvoir**

Dans les sources arabes qui traitent du sujet, le rôle d'intermédiaire du roi castillan est présenté comme une action plutôt honorable et désintéressée, alors que les sources castillanes rapportant les mêmes faits insistent sur l'appât du gain et le désir de vengeance qui auraient incité Pierre I<sup>er</sup> à secourir Muḥammad V puis à faire exécuter l'usurpateur, Abū Sa'īd, dit « le Roi Vermeil ». La façon de percevoir et de présenter les faits de chaque chroniqueur dépend bien évidemment des intérêts que défend son camp.

### **a. Rétablissement de Muḥammad V sur le trône**

Le 21 août 1359, Muḥammad V est détrôné par son demi-frère Ismā'īl, fils de la deuxième femme de Yūsuf I<sup>er</sup>, Maryam. Ismā'īl s'empare du trône avec la complicité d'Abū 'Abd Allāh, mieux connu sous le nom d'Abū Sa'īd ou encore « le Roi Vermeil », nommé ainsi dans les chroniques chrétiennes en raison de la couleur de ses cheveux. Celui-ci était de sang royal, son père étant le cousin de Yūsuf I<sup>er</sup>, et il était marié à une des sœurs d'Ismā'īl. Après le coup d'État, Muḥammad V s'enfuit à Guadix avec l'aide de Yaḥyā ibn 'Umar ibn Raḥḥū ibn 'Abd al-Ḥaqq, chef des volontaires maghrébins et demande l'aide de Pierre I<sup>er</sup>, son suzerain. En pleine guerre contre l'Aragon ce dernier refuse, dans un premier temps, d'accéder à sa

---

<sup>73</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd.), 1, p. 315.

demande. En effet, une guerre avec Grenade menacerait la frontière entre l'Émirat et la Castille et obligerait Pierre I<sup>er</sup> à laisser le front aragonais à découvert, c'est pourquoi il se voit obligé de faire la paix avec l'usurpateur de Grenade<sup>74</sup>.

Muhammad V s'enfuit donc à Fès le 28 octobre 1359 où il est accueilli par le sultan Abū Salīm. Le 24 juin 1360, le Roi Vermeil assassine Ismā'īl II, qu'il avait lui-même aidé à conspirer contre Muhammad V, et il s'empare du pouvoir à Grenade en prenant pour titre *al-Ġālib-bi-llāh* (vainqueur avec l'aide de Dieu). Il commence par demander la paix au roi de Castille, ce qui, encore une fois, arrange ce dernier en raison de la guerre avec l'Aragon<sup>75</sup>.

Cependant, en 1361, le Roi Vermeil finit par rompre cette paix et s'allie avec l'Aragon, ce qui contrarie fort Pierre I<sup>er</sup> :

« Et le Roi Vermeil traita des accords avec le roi [*Pierre I<sup>er</sup>*] de sorte qu'il fût son ami et que le roi ne fût pas un obstacle dans l'affaire avec le roi Mahomad, son ennemi. Mais le roi fut très en colère et se plaint de ce Roi Vermeil parce que, dans le même temps, il voulait lui faire la guerre, ce qu'il n'oublia pas comme vous l'entendrez par la suite »<sup>76</sup>.

La rupture de la paix par le Roi Vermeil oblige en effet Pierre I<sup>er</sup> à cesser les hostilités, bien à contrecœur, avec son ennemi de toujours, le roi d'Aragon, afin de protéger la frontière avec Grenade. La Paix de Terrer est signée le 13 mai 1361 entre les deux rois chrétiens. Luis Suárez Fernández confirme que celle-ci est liée à la situation à Grenade. Pierre I<sup>er</sup> avait en effet besoin du renfort militaire de l'Émirat pour les troupes de mercenaires qu'il lui fournissait et l'appui qu'il représentait pour la domination de la Castille sur le Déroit. De plus, la guerre avec celui-ci aurait pu être fortement préjudiciable dans la mesure où la présence d'un pouvoir ennemi entre Séville et la côte méditerranéenne, notamment Carthagène, enclave castillane servant de base pour les attaques contre l'Aragon, aurait pu entraver la communication maritime et annuler les effets des campagnes navales de 1359<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 31.

<sup>75</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, année 1360, chap. 23, p. 34.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 37: « *E el rrey Bermejo fizo sus pleytesias con el rrey commo fincasse su amigo e que el rrey non le destoruasse con el rrey Mahomad, que era su contrario. Enpero finco el rrey muy sañudo e quexado de dicho rrey Bermejo por que en tal tiempo le quisiera fazer guerra, e non gela oluido despues segund oyredes* ».

<sup>77</sup> L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 71-72.



C'est à ce moment-là que Pierre I<sup>er</sup> décide d'aider Muḥammad V. L'argument qu'il avance officiellement pour lui venir en aide est le devoir de protection qu'il a envers son vassal et l'obligation morale qui impose de lutter contre un usurpateur. Cependant cet argument est remis en cause par le chroniqueur Ayala qui affirme que la véritable motivation du roi chrétien est la vengeance et le désir de récupérer des terres, que le traité l'avait contraint à restituer à l'Aragon :

« Il voulait commencer à faire la guerre au roi de Grenade qu'on appelait le Roi Vermeil, parce qu'il était en colère contre lui et disait que c'était à cause de la guerre qu'il voulait lui faire quand il était en conflit avec l'Aragon. Le roi dut signer un accord avec ce dernier contre sa volonté, comme nous l'avons dit, et il rendit beaucoup de villes et de châteaux qu'il avait pris en Aragon. Il se plaignait particulièrement d'avoir rendu la place d'Hariza parce que c'est un château très important et qu'il se trouve à la frontière de la Castille »<sup>78</sup>.

Après avoir révélé les véritables motivations qui poussent le roi à aider Muḥammad V, le chroniqueur présente le discours officiel de Pierre I<sup>er</sup> qui s'annonce comme un prétexte pour masquer sa cupidité et sa rancune. Le roi présente en effet son intervention comme un devoir envers son vassal qui lui donne des parias, et il insiste sur le fait que le Roi Vermeil se soit emparé du pouvoir de façon totalement arbitraire et illégale, puisqu' « il a chassé [*Muḥammad V*] de son royaume de manière déraisonnable et contraire au droit »<sup>79</sup>.

D'après Ibn Khaldūn, l'intervention de Pierre I<sup>er</sup> serait surtout liée aux qualités de persuasion d'Abū Sa'īd 'Uthmān. Ce personnage avait en effet été placé à la cour de Pierre I<sup>er</sup> par son père Yaḥyà ibn 'Umar, ancien vizir de Muḥammad V après la fuite à Fès. Abū Sa'īd 'Uthmān se trouvait donc bien placé pour persuader Pierre I<sup>er</sup> d'aider le sultan détrôné à rentrer sur la péninsule :

---

<sup>78</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, année 1361, chap. 5, p. 43 : « *Quería començar a fazer guerra al rrey de Granada que dizian el rrey Bermejo, por que auia saña del diziendo que, por la guerra que el le queria fazer quando estaua en la guerra de Aragon, ouo el rrey de fazer pleytesia con el rrey de Aragon contra su voluntad, como dicho auemos, e tornara muchas villas e castillos que tenia ganados en Aragon. Especial mente se quexaua por el lugar de Hariza que tornara, por quanto es vn castillo muy bueno e es en la frontera de Castilla.* »

<sup>79</sup> *Loc. cit.* : « *E el rrey dixo a todos los suyos que el auia de ayudar al rrey Mahomad rrey de Granada, que era su vasallo e le daua parias, e que el otro que se llamaua rrey Bermejo le auia echado de su rregno contra rrazon e contra derecho, e començosse la guerra.* »

« Son fils [*celui de Yahyà ibn 'Umar*], Abou-Said, persuada alors le roi de Castille d'envoyer chercher le monarque détrôné, afin de le mettre à la tête d'une armée et de le faire passer en Andalousie, dont le gouvernement venait de rompre la paix qu'il avait conclue avec les chrétiens. En l'an 762 [*1361*], Abou Salem [*le sultan mérinide*] donna à Yahya-Ibn-Omar l'autorisation d'accompagner en Espagne l'ex-roi de Grenade »<sup>80</sup>.

Contrairement à la propagande présente dans la chronique qui montre que le roi fait surtout un choix stratégique en intervenant dans les affaires de Grenade, Ibn Khaldūn se contente juste de mentionner que Grenade venait de rompre la paix avec la Castille. D'après le texte, on ne sait pas si c'est cet argument que Abū Sa'id 'Uṭmān a utilisé pour convaincre le roi chrétien.

Par ailleurs, Ibn Khaldūn met en valeur les efforts déployés par le roi chrétien pour convaincre le Mérinide, d'abord réticent, de laisser revenir le sultan déchu sur la péninsule. Il s'agit surtout de moyens de pression dont le pragmatisme se dégage encore une fois puisque Pierre I<sup>er</sup> menace les places fortes que les Mérinides possèdent sur la Péninsule :

Le roi [*de Castille*] s'étant alors brouillé avec le raïs [*il s'agit du Roi Vermeil*], envahit l'Andalousie, enleva aux musulmans un grand nombre de forteresses et invita Abou-Salem à lui envoyer Ibn-el-Ahmar [*Muḥammad V*]; puis sur le refus du monarque africain, qui voulait rester fidèle à son engagement, il tourna les armes contre les places fortes que le gouvernement mérinide possédait en Espagne. Abou Salem dut céder pour ne pas risquer ses états : il fournit à son hôte un équipage royal, le combla de dons et le fit conduire à Ceuta, où le navire qui l'avait amené venait d'être disposé pour le recevoir. Allal-Ibn-Mohammed fut chargé d'embarquer l'illustre voyageur et de l'accompagner à la cour du roi chrétien. »<sup>81</sup>

Les sources castillanes, quant à elles, ne font aucune allusion au fait que Pierre I<sup>er</sup> ait insisté auprès d'Abū Salīm pour qu'il laisse Muḥammad V retourner dans la péninsule.

---

<sup>80</sup> 'Abd al-Raḥmān IBN KHALDŪN, *Kitāb al-'Ibar* 7, William MAC GUCKIN, Baron de Slane (éd. et trad.), *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 4, *Les Beni-Merīn*, (1<sup>ère</sup> éd. 1956), 2<sup>e</sup> éd., Paris : Société nouvelle librairie orientaliste Paul Geuthner, 1999, p. 479-480.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 355-356.

Après avoir traversé le Déroit de Gibraltar, le sultan déchu s'installe avec son gouvernement à Ronda qui appartient au royaume mérinide<sup>82</sup> mais il rend visite au roi de Castille à la cour de Séville. Alors qu'Ibn al-Khaṭīb fait plusieurs fois référence à la grande hospitalité et générosité avec laquelle Pierre I<sup>er</sup> accueille Muḥammad V à Séville – il lui offre même 30 000 dinars<sup>83</sup> –, la chronique d'Ayala passe rapidement sur la qualité de l'accueil réservé par le roi chrétien au musulman :

« Et le roi Mahomad que l'autre Roi Vermeil avait chassé de Grenade était à Ronda, place du roi de Benamarin, et il vint à la rencontre du roi Don Pierre avec quatre cents chevaliers maures. Et le roi l'accueillit en lui prêtant une somme d'argent et ils conclurent un pacte»<sup>84</sup>.

D'ailleurs, la générosité de l'accueil de Pierre I<sup>er</sup> apparaît à plusieurs reprises chez Ibn al-Khaṭīb, pas seulement à propos de Muḥammad V. Après le renversement de ce dernier, le chef des volontaires maghrébins à Grenade, Yaḥyà ibn 'Umar ibn Raḥḥū ibn 'Abd al-Ḥaqq – dont nous avons évoqué le rôle peu avant – fuit vers la Castille avec sa famille qui compte plus de 200 cavaliers. Pierre I<sup>er</sup> lui aurait fait un magnifique accueil et lui aurait permis de résider à Cordoue comme son hôte avant qu'il ne se réfugie au Maroc en 1361, laissant son fils Abū Sa'īd 'Uthmān en Castille<sup>85</sup>. Pourtant Yaḥyà ibn 'Umar est *shaykh al-ḡuzā* ou commandant des volontaires de la foi, une fonction qui est directement liée à la lutte des musulmans contre les chrétiens<sup>86</sup>.

De plus, dans les sources arabes, l'aide de Pierre I<sup>er</sup> semble désintéressée. À propos de Muḥammad V, Ibn al-Khaṭīb déclare que le roi castillan lui aurait promis son aide sans aucune condition ni compensation, lui assurant qu'il n'avait aucune

---

<sup>82</sup> Lisān al-Dīn Muḥammad IBN AL-KHAṬĪB, *Iḥāṭa fī akhbāri Ġarnāṭa*, Muḥammad 'ABD ALLĀH 'INAN, (éd.), Le Caire : Al Tibaa Al misriyah co.press, 1973-1978, 2, p. 31-33; A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 46 et p. 49 : vers 1361, Muḥammad V s'établit à Ronda avec son gouvernement d'exil composé du vizir Abū-l-Ḥasan 'Alī Ibn Kumāsha, du secrétaire Abū Ḥasan al Nubahi, d'Abū 'Abd Allāh ibn Zamrak, et du chef militaire 'Uthmān ibn Yaḥyà ibn Raḥḥū. Plus tard, après la mort d'Abū Salīm, il sera hébergé par Pierre I<sup>er</sup> à Ecija.

<sup>83</sup> *Loc. cit.*; IBN AL-KHAṬĪB, *Niḡādat al-jirāb fī 'ilālat al-i'tirāb*, A. M. AL-'ABBADI (éd.), Le Caire : Dar al Katib al-Arabi, 1968, p. 36-37, p. 184-5, p. 285-287.

<sup>84</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 43 : « E el rrey Mahomad que el otro rrey Bermejo echara de Granada, estaua en Ronda, lugar del rrey de Benamarin, e vinosse para el rrey don Pedro con quatroçientos de cauallo de moros. E el rrey le acorrio con algo en prestado e fizieron sus pleytesias ... »

<sup>85</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 37; IBN AL-KHAṬĪB, *Niḡādat al-jirāb...*, p. 18, p. 115-116.

<sup>86</sup> Miguel Ángel MANZANO RODRÍGUEZ, *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Madrid : CSIC, 1992, p. 334.

ambition sur les terres de Grenade et qu'il prétendait juste vivre en paix perpétuelle avec Muḥammad V et espérait que cette politique de paix serait suivie par ses descendants<sup>87</sup>.

Au contraire, les sources chrétiennes insistent sur le bénéfice que Pierre I<sup>er</sup> espère tirer de cette alliance. Dans la chronique d'Ayala, il est question du pacte établi entre les deux souverains pour se partager les villes prises au Roi Vermeil. Selon cette source, les villes prises par la force, ou qui voudraient se livrer au chrétien, reviendraient à ce dernier, tandis qu'au musulman, reviendraient les villes qui se rendraient à lui de leur plein gré :

« Et le roi l'accueillit en lui prêtant une somme d'argent et ils conclurent un pacte de cette manière : dès que la guerre commencerait, toutes les places qui se rendraient au roi Don Pierre seraient siennes, de même que celles qu'il prendrait par la force. Par contre, en ce qui concerne les places qui voudraient obéir et se rendre au roi Mahomad, celles-ci appartiendraient à ce dernier et le roi don Pierre ne devrait pas leur faire la guerre. Et c'est ainsi que le roi remporta quelques places dans le royaume de Grenade mais jamais aucune place ne fut donnée au roi Mahomad dans cette guerre, selon ce que nous dirons par la suite »<sup>88</sup>.

En déclarant que Pierre I<sup>er</sup> sort gagnant de ce pacte, le chroniqueur laisse subtilement apparaître le profit qui a pu motiver l'intervention du castillan dans cette affaire.

Ahmad Mujtar al-'Abbadi, lui, accorde plus de crédit aux sources arabes et donc aux motivations désintéressées de Pierre I<sup>er</sup> car selon lui, il serait absurde de croire que le sultan de Grenade dispose librement de villes d'un royaume, en sachant qu'il n'était pas le maître absolu des terres et que celles-ci lui revenaient seulement comme parties intégrantes d'un pays qu'il avait gouverné et qu'il gouvernerait peut-être à nouveau<sup>89</sup>. Cependant, il est probable que les chroniqueurs arabes insistent sur

---

<sup>87</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Niḡādat al-jirāb...*, p. 285, A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 47.

<sup>88</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 43 : « ... *E el rrey le acorrio con algo en prestado e fizieron sus pleytesias en esta manera : que desde que la guerra se començasse, todos los lugares que se diessen al rrey don Pedro fuessen suyos, o los que el tomase por fuerça : enpero los que quisiessen obedesçer e entregarsse al rrey Mahoma que fuessen suyos del rrey Mahomad e que el rrey don Pedro non les fiziesse guerra. E assi fue que el rrey gano algunos lugares en el rregno de Granada ; pero nunca ningund lugar se dio al rrey de Mahomad en esta guerra, segund adelante diremos* ».

<sup>89</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 46-47.

le caractère désintéressé de Pierre I<sup>er</sup>, afin de ne pas laisser apparaître que Muḥammad V est prêt à négocier avec l'infidèle et même à lui laisser des terres, en échange de son aide pour combattre d'autres musulmans.

De même, dans le récit des batailles pour la reconquête du trône de Grenade par Muḥammad V, notamment après la prise d'Iznájar en février 1362 où s'allièrent Pierre I<sup>er</sup> et Muḥammad V, Ibn al-Khaṭīb met en avant la douleur qu'éprouve le sultan déchu à combattre ses propres sujets aux côtés du roi castillan, douleur qui le pousse à abandonner l'entreprise. Mais d'après Ahmad Mujtar al-'Abbadi, les événements postérieurs montrent que les raisons qui poussaient Muḥammad V à ne pas apparaître comme l'allié de la Castille dans sa lutte pour reconquérir le trône étaient d'autre nature. Mujtar al-'Abbadi compare pour cela le récit des batailles pour la reconquête de Grenade tel qu'il apparaît dans les sources castillanes et arabes. Il montre que celles-ci ne coïncident pas dans la narration des faits. Les sources castillanes traitent le sujet de façon minutieuse et ne font aucune allusion à la participation de Muḥammad V dans la lutte que Pierre I<sup>er</sup> mène contre Grenade. Elles racontent que celui-ci conquiert plusieurs places et châteaux et qu'il reçoit l'aide du roi d'Aragon par l'intermédiaire d'un noble chevalier, Don Pedro de Exerica, et de la petite armée qu'il commandait. Les chroniques musulmanes et surtout une lettre écrite par Muḥammad V le 20 mars 1362 à Ibn al-Khaṭīb qui se trouve alors au Maroc, évoquent brièvement les attaques menées par Muḥammad V contre Malaga avec une armée de 200 chevaliers, sans évoquer aucune intervention de Pierre I<sup>er</sup>. Mujtar al-'Abbadi évoque plusieurs hypothèses à cette absence de référence concernant la collaboration entre les deux monarques : soit ils auraient attaqué le royaume de Grenade séparément, soit ils se seraient mis d'accord en secret pour former deux fronts de batailles, soit, enfin, Muḥammad V aurait renoncé à combattre aux côtés de Pierre I<sup>er</sup> pour attaquer Grenade afin d'éviter les critiques que pouvait susciter l'alliance avec l'infidèle<sup>90</sup>. La dernière hypothèse semble être la plus cohérente si l'on met en relation ces récits avec d'autres documents que nous allons analyser dans le second chapitre de cette première partie et qui s'efforcent de minimiser ou d'occulter l'alliance avec les chrétiens.

Il est en effet possible que la chronique ait exagéré en parlant de pacte afin de souligner l'avidité de Pierre I<sup>er</sup> à obtenir des villes. Cependant, considérer que le roi

---

<sup>90</sup> *Ibid*, p. 52.

chrétien agit sans arrière-pensée et sans rien attendre en retour serait un peu naïf. Qu'il y ait eu pacte ou non, l'alliance entre Pierre I<sup>er</sup> et Muḥammad V a bien permis au premier de récupérer beaucoup de places fortes. Après la bataille de Guadix remportée en janvier 1362 par le Roi Vermeil, Pierre I<sup>er</sup> entre au royaume de Grenade et prend Iznájar, Cesna, Sagra, Bermejí, puis, el Burgo, Cañete, Hardales, las Cuevas, Turón et d'autres châteaux<sup>91</sup>.

Ainsi, dans l'optique de conquérir des terres, les liens vassaliques ne sont pas seulement exploités pour obtenir une aide du vassal comme nous l'avons vu en première partie, ces liens sont aussi mis à profit dans l'autre sens : si le suzerain aide son vassal, c'est aussi pour des raisons pragmatiques et pas uniquement parce qu'il lui doit protection. On trouve déjà un schéma similaire évoquant la réciprocité intéressée des liens vassaliques à l'époque des taifas. Alphonse VI s'est réfugié à la cour taifa de son vassal Al-Mā'mūn de Tolède après avoir été détrôné par son frère Sanche II en 1072. En 1074, après la mort d'Al-Mā'mūn et alors que le neveu du défunt, al Qadir, est menacé de destitution par ses ennemis, Alphonse VI profite de l'appel au secours de ce dernier pour envahir Tolède.

Cette mise à profit de l'assistance due au vassal fait donc écho aux faits qui nous intéressent puisque celle-ci aboutit à une annexion de territoires. Même si Pierre I<sup>er</sup> n'a pas annexé le royaume de Grenade, il a tout de même remporté quelques villes en terre musulmane.

À la suite de ces conquêtes, le mécontentement commence à se faire sentir à Grenade, les habitants craignent en effet que le contentieux entre Muḥammad V et le Roi Vermeil aboutisse à la fin du royaume de Grenade et de la présence musulmane. Les critiques grandissantes affolent le Roi Vermeil qui décide, sur les conseils de don Edriz Abenbulula, d'aller se rendre au roi castillan<sup>92</sup>.

La rencontre entre Abū Sa'īd et Pierre I<sup>er</sup> est exploitée par la chronique pour mettre en avant encore une fois l'obsession de vengeance du roi castillan, sa cupidité mais aussi son manquement aux codes chevaleresques.

---

<sup>91</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 53 et p. 55.

<sup>92</sup> *Loc. cit.* : « por la contienda que auia con el rrey de Mahomad se perdia la tierra de los moros e el rregno de Granada ».

## **b. La mort du Roi Vermeil**

Selon les commentaires du chroniqueur Ayala, c'est la division qui règne au sein de son royaume et son impuissance face au castillan qui obligent le Roi Vermeil à se rendre. Pourtant, lorsqu'il se présente devant Pierre I<sup>er</sup>, le musulman met en avant son obligation envers ce qui s'apparente à un lien vassalique comme raison de sa reddition. En effet, le conseiller du Roi Vermeil, Edriz Abenbulula commence par invoquer les liens de vassalité qui unissent depuis toujours les rois de Grenade et de Castille. En raison de quoi il demande à Pierre I<sup>er</sup> d'être juge dans le conflit entre les deux musulmans et déclare sa soumission au chrétien :

« Seigneur, quant à la guerre que le Mahomad en question pourrait lui faire, il n'en a crainte ; mais il ne peut pas se défendre contre toi qui es son roi et son seigneur et à qui il doit obéissance »<sup>93</sup>.

Bien que le roi et l'émir n'aient pas réitéré le pacte vassalique, cette forme d'allégeance du musulman envers le chrétien est, pour le vassal, une façon de s'assurer la bienveillance du suzerain qui menace son pouvoir. Mais, d'après le récit de l'épisode par la chronique, cette qualité semble bien faire défaut à Pierre I<sup>er</sup>. En effet, après avoir pourtant accepté sa reddition et avoir organisé un banquet en son honneur, Pierre I<sup>er</sup> va exécuter l'usurpateur ainsi que les 37 Maures qui l'accompagnent.

Concernant cet acte et ses motivations, les sources arabes et castillanes diffèrent. Tandis qu'Ibn al-Khaṭīb et Ibn Khaldūn minimisent cette action répréhensible et la justifient, López de Ayala la condamne et l'explique par des défauts récurrents chez Pierre I<sup>er</sup> : la cupidité et l'obsession de la vengeance.

Chez Ibn Khaldūn, l'exécution du Roi Vermeil est présentée comme une marque de considération envers le sultan déchu qui s'était placé sous la protection du chrétien :

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 57 : « E, señor, quanto a la guerra que el dicho Mahomad le podria fazer, el non le temeria ; enpero el non puede defenderse de ti que eres su rrey e su señor, a cuya obediencia el deue estar ».

« Le rais usurpateur s'enfuit chez le roi chrétien et fut mis à mort par ce prince, qui voulut donner, de cette manière, un témoignage de sa haute considération pour Muḥammad V qui s'était déjà mis sous sa protection après avoir perdu son royaume »<sup>94</sup>.

Quant à Ibn al-Khaṭīb, bien qu'il reconnaisse que Pierre I<sup>er</sup> a commis une atrocité, il présente les faits comme une action exemplaire censée dissuader toute usurpation ou prise illégale du pouvoir, ce qui dédouane en partie Pierre I<sup>er</sup>. En effet, dans une lettre qu'il adresse au nom du sultan de Grenade au cheik Abū Muḥammad 'Abdallāh pour l'informer de la récupération du trône par Muḥammad V, l'exécution est qualifiée d'exemple « *al-muthla* ». Comme le rappelle Francisco Vidal, en affublant Abū Sa'īd d'adjectifs dépréciatifs et en insistant sur le fait qu'il se soit emparé illégalement du pouvoir, Ibn al-Khaṭīb le condamne et sous-entend qu'il mérite sentence<sup>95</sup>.

En revanche, dans sa relation de l'épisode de la reddition du Roi Vermeil, Ayala insiste encore une fois sur la rancune qu'éprouve Pierre I<sup>er</sup> envers celui qui lui a fait perdre des terres, et affirme à nouveau que la vengeance était la principale motivation du roi pour venir en aide à Muḥammad V. De plus, le Roi Vermeil avait apporté beaucoup de pierres précieuses à la cour castillane, ce qui attisa la convoitise de Pierre I<sup>er</sup>, convoitise fermement condamnée par le chroniqueur.

Avant même d'entreprendre le récit détaillé du meurtre, le chroniqueur expose les raisons avancées par Pierre I<sup>er</sup> pour justifier son acte : le Roi Vermeil serait venu à lui sans sauf-conduit et il méritait un châtement pour s'être soulevé contre son sultan Muḥammad V. Mais Ayala suggère que, parmi les véritables motivations de Pierre I<sup>er</sup>, la cupidité figurait en bonne place :

« Parce que la cupidité est mère de tous les vices du monde, elle mit dans le cœur du roi Don Pierre tout ce que par la suite vous entendrez qu'il fit, bien que le roi affirmât avoir fait tout ce que vous entendrez qu'il fit sans le moindre souci d'intérêt personnel, car le roi Vermeil était venu à lui sans sauf-conduit. En outre, il avait agi ainsi afin de châtier le roi Vermeil pour s'être soulevé et rebellé contre le roi Mahomad qui était son seigneur. Mais cela affligea tous

---

<sup>94</sup> IBN KHALDŪN, *Histoire des Berbères...*, 4, p. 403.

<sup>95</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Correspondencia diplomática...*, p. 342-351; Francisco VIDAL, « El asesinato político en Al-Andalus » in : Maribel FIERRO (éd.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en Al-Andalus, Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus*, 14, Madrid : CSIC, 2004, p. 383.



ceux qui aimaient servir le roi ; mais la manière dont eurent lieu les choses fit beaucoup de tort à la réputation du roi. Et le roi apprit par la suite que le roi Vermeil avait sur lui beaucoup de riches bijoux en perles et pierres précieuses et il en éprouva une grande convoitise »<sup>96</sup>.

Les arguments avancés par le roi comme justification de son acte sont plusieurs fois rappelés par le chroniqueur pour mieux les confronter à la vérité et montrer qu'il s'agit en réalité de faux prétextes. En effet, mise à part la cupidité, l'autre véritable raison du meurtre est avouée par le roi lui-même de façon on ne peut plus spontanée. C'est ainsi qu'en lui plantant la lance, Pierre I<sup>er</sup> aurait dit au Roi Vermeil : « Prend cela pour m'avoir forcé à conclure un mauvais accord avec le roi d'Aragon et m'avoir fait perdre le château de Hariza »<sup>97</sup>.

Immédiatement après, la version officielle est annoncée par l'intermédiaire du crieur public et elle diffère bien évidemment de la chronique d'Ayala en ce qui concerne les véritables raisons qui ont conduit à la mort du Roi Vermeil. D'après l'annonce publique relayée par le crieur, l'exécution se justifie par le devoir de justice qui incombe à Pierre I<sup>er</sup>. Celui qui a tué Ismā'īl et s'est soulevé contre Muḥammad V mérite punition :

« Et le crieur, sur ordre du roi, ainsi déclarait : 'notre seigneur le roi ordonne cet acte de justice envers ces traîtres qui prirent part à la mort d'Ismā'īl leur roi et leur seigneur'. Et la raison était la suivante : ce Roi Vermeil et d'autres tuèrent le roi Ismā'īl de Grenade, frère du roi Mahomad »<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 59 : « *Por que la cubdiçia es rraiz de todos los males del mundo puso al rrey don Pedro en coraçon todo lo que adelante oyredes que se fizo, como quier que todo esto que oyredes que el rrey fizo dizia que lo fiziera syn carga ninguna suya, ca el rrey Bermejo viniera a el sin seer assegurado ; otrossi que lo fazia faziendo justiçia del rrey bermejo por quanto el se leuantara e alçara contra el rrey Mahomad que era su señor. Enpero peso dello a todos lo que amauan su serviçio del rrey ; pero la manera como se fizo esto daño mucho en la fama del rrey. E el rrey luego sopo como el rrey Bermejo traya muchas joyas rricas en aljofar e piedras preçiosas, e ouo grande cubdiçia dellas* ».

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 60 : « *Toma esto por quanto me feziste fazer mala pleytesia con el rrey de Aragon e perder el castillo de Hariza* ».

<sup>98</sup> *Loc. cit.* : « *E dezia el pregonero por mandado del rrey don pedro assi : 'esta justiçia manda fazer nuestro señor el rrey a estos traydores que fueron en la muerte del rrey Yzmael su rrey e su señor'. E la rrazon era esta : este rrey bermejo e otros mataron al rrey Yzmael de Granada, hermano del rrey Mahomad* ».

Mais par la suite, le chroniqueur rappelle encore une fois l'alliance scellée à contre-cœur avec l'Aragon et la perte de Hariza et il affirme que pour cette raison et par cupidité, Pierre a tué le Roi Vermeil. Et, de nouveau, ceci est confronté aux prétextes hypocrites du roi et à l'opinion publique qui juge cet acte répréhensible :

« Et pour ces raisons et pour avoir attisé la convoitise [*du roi don Pierre*] pour les bijoux qu'il avait apportés, le Roi Vermeil connut la mort. Et le roi don Pierre disait qu'il l'avait fait tuer parce qu'il s'était soulevé et rébellé contre son seigneur et roi Mahomad et parce qu'il avait participé au meurtre du roi Ismā'īl son seigneur. Cependant, tous pensèrent que cela n'était pas bien et ils auraient aimé que le roi n'eût pas agi de la sorte »<sup>99</sup>.

En effet, tous les sujets du roi castillan condamnent cette action et Ayala montre qu'elle a fortement entaché la réputation de Pierre I<sup>er</sup>. Les sources arabes en font également mention mais pour Ibn al-Khaṭīb cela semble augmenter le mérite du roi qui a eu le courage de prendre une décision juste malgré l'opinion inverse de ses conseillers et de ses courtisans et au risque de mettre en péril sa réputation<sup>100</sup>. Contrairement à Ayala pour qui le trésor de Grenade, dont s'est emparé le Roi Vermeil, est une des causes qui pousse Pierre I<sup>er</sup> à commettre l'assassinat, Ibn al-Khaṭīb ne met pas en avant la cupidité du roi et, pour lui, c'est à l'usurpateur qu'incombe la responsabilité de la récupération du trésor par les chrétiens<sup>101</sup>.

Par ailleurs, Ayala, dans sa chronique, ne se contente pas de fustiger la cupidité et le désir de vengeance de Pierre I<sup>er</sup>, il juge son attitude répréhensible dans la mesure où le roi ne respecte pas le code de l'honneur et la parole donnée en tuant celui qui était venu se rendre.

De plus, le caractère vil des motivations de Pierre I<sup>er</sup> est renforcé par la mise en contraste de son attitude avec celle des musulmans venus à sa rencontre. La chronique insiste en effet sur la noblesse et l'attitude chevaleresque du Roi Vermeil et de son conseiller Edriz ou Idris Abenbulula. Originaire du Maghreb, Idrīs b. 'Uthmān b. Abī l-'Ulā dut fuir son pays vers 1357 à la suite d'une conspiration qui visait à le placer sur le trône d'Abū 'Inān. Il se réfugia à la cour d'Aragon jusqu'à ce

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 61 : « E por estas rrazones e por la cobdiçia de las joyas que le rrey Bermejo traxo fue su muerte. E dizia el rrey don pedro que el los fiziera matar por que se alçara e fuera rrebelde a su señor e rrey Mahomad e por que fuera en matar al rrey Yzmael su señor. Enpero todos lo touieron por non bien fecho e les pluguiera que el rrey don pedro non lo fiziera assi ».

<sup>100</sup> F. VIDAL, *art. cit.*, p. 385.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 386.

que Muḥammad V soit renversé en 1359, date à laquelle il partit vers Grenade. Sous le règne de Ismāʿīl II (1359-1360) et celui de Muḥammad VI (1360-1362), le Roi Vermeil, il acquit la charge de *shiyākha* ou *shaykh al-ġuzā*, un titre se rapportant à la charge de commandant des volontaires de la foi, remplaçant ainsi Yahyà ibn ʿUmar qui avait fui avec Muḥammad V à Fès. Celui à qui incombait la charge de *shaykh al-ġuzā* devait diriger le contingent de soldats du Maghreb envoyés au royaume nasride pour affronter l'ennemi chrétien<sup>102</sup>.

Tout d'abord, le chroniqueur semble reconnaître la valeur du conseiller don Idris Abenbulula, bien que la charge que celui-ci occupe implique un engagement dans la lutte contre la Chrétienté, mais cela, le chroniqueur l'ignorait peut-être. Il met en avant les nobles origines du musulman et d'une certaine manière fait l'éloge de son ancêtre ʿUthmān b. Abī l-ʿUlā<sup>103</sup>, en mentionnant que c'est lui qui a vaincu les infants Jean et Pierre dans la plaine de Grenade:

« [le Roi Vermeil] tint conseil avec un très grand chevalier qui se trouvait avec lui et était de son côté. Il était du royaume de Benamarin et on l'appelait don Edriz Abenbulula, il était le fils de don Uzmin, celui qui avait vaincu les infants don Jean et don Pierre dans la plaine de Grenade et avait été vaincu par l'infant don Jean, fils de l'infant don Manuel à la bataille de Guadal Herza »<sup>104</sup>.

La mort des tuteurs d'Alphonse XI en 1319 correspond à un désastre pour les castillans puisqu'elle arrêta la progression vers le sud de la péninsule pendant quelques décennies jusqu'à ce qu'Alphonse XI remporte la bataille du Salé en 1340. Le fait de mentionner que le père de Abenbulula est celui qui a tué les valeureux infants qui avaient remporté de nombreuses batailles et s'étaient distingués durant le

---

<sup>102</sup> M. Á. MANZANO RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 358-361. Idris Abenbulula fut enfermé dans l'arsenal de Séville par Pierre I<sup>er</sup> à la suite de cette rencontre mais en 1364, un musulman au service de Pierre I<sup>er</sup> facilita son évvasion vers Grenade où Muḥammad V le nomma *shaykh al-ġuzā*, commandant des volontaires de la foi, et lui confia la défense des provinces occidentales de Grenade, voir Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, 4, p. 481-483 (Sur l'institution *shaykh al-ġuzā* voir M. A. MANZANO RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 334-339 et aussi p. 125 et p. 128 de notre thèse). Idris Abenbulula joua également un rôle d'intermédiaire auprès de l'Aragon comme l'atteste la correspondance avec l'Aragon, Maximiliano Agustín ALARCÓN y SANTÓN et Ramón GARCÍA DE LINARES (éd. et trad.), *Documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*, Madrid : Publicaciones de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1940, p. 139-140.

<sup>103</sup> Saleh Eazah al-ZAHRANI, « Revisiones y nuevo datos sobre la batalla de la Vega de Granada (719/1319) a través de las fuentes árabes », *MEAH*, sección árabe-Islam 58, 2009, p. 353-372.

<sup>104</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 55 : « e ouo [el Bermejo] su consejo con vn cauallero muy grande que era con el e tenia su partida era del rregno de Benamarin e dezianle don Edriz Abenbulula era fijo de don Vzmin, el que vençiera los infantes don Iohan e don Pedro en la Vega de Granada e fuera vençido del Infante don Iohan fijo del infante don Manuel en la pelea de Guadal Herza ».

siège de Tarifa en 1292 est une façon de reconnaître les qualités guerrières de celui-ci, le prestige des vaincus rejaillissant sur leur vainqueur.

Son lignage est d'ailleurs rappelé à plusieurs occasions : « c'est un chevalier de très grand lignage »<sup>105</sup> et quand le Bermejo est tué, le chroniqueur insiste à nouveau sur le prestige de son accompagnateur : « ce Maure très honorable qui venait et était originaire d'au-delà les mers, celui dont nous avons dit qu'il s'appelait don Edriz Abenbulula, fils de don Uzmin, fut fait prisonnier »<sup>106</sup>.

Le Roi Vermeil aussi apparaît comme un chevalier noble, respectueux et avisé. La chronique insiste sur le fait qu'il aurait longuement consulté ses conseillers avant de se rendre à Pierre I<sup>er</sup><sup>107</sup>. Bien qu'il s'agisse d'un choix stratégique imposé par la division au sein du camp musulman et par l'incapacité de vaincre le chrétien, le chroniqueur semble saluer cette décision sage et réfléchie du musulman qui s'en remet à son seigneur. Don Edriz avoue au roi de Castille : « tous lui conseillèrent de venir s'en remettre à ta merci et à ton pouvoir »<sup>108</sup>.

Il est à noter que cette mûre réflexion du Roi Vermeil n'apparaît pas dans les sources arabes. Ibn al-Khaṭīb rapporte que lorsque Muḥammad V a pris Malaga et ses alentours la nuit du 13 mars 1362, le Roi Vermeil fuit immédiatement en Castille pour chercher la protection de Pierre I<sup>er</sup> sans aucun sauf-conduit<sup>109</sup>. C'est d'ailleurs cet argument qui est repris par le roi chrétien pour justifier son crime.

Par ailleurs, la chronique d'Ayala raconte comment sur le chemin qui le conduit vers Séville, à Baena, des nobles castillans, dont le Prieur de Saint Jean, don Gutier Gomez de Tolède, l'accueillent avec beaucoup de courtoisie et de respect et décident de l'accompagner jusqu'au roi :

« Il [*le Roi Vermeil*] s'en alla par la suite vers une des villes du roi qu'on appelle Baena, à la frontière de laquelle se trouvait le Prieur de Saint Jean qu'on appelait don Gutier Gomez de Tolède, et des chevaliers du roi. Et ils le reçurent très bien et lui demandèrent la raison de sa venue, et lui leur dit qu'il venait se rendre à la merci du roi et s'en remettre à son pouvoir, et il leur demanda de le mener au roi. Le Prieur de Saint Jean et les chevaliers qui

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 61 : « *fue preso aquel moro muy honrrado que venia y, que era de allen mar, de quien auemos dicho que auia nonbre don Edriz Abenbulula, fijo de don Uzmin* ».

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 57 : « *e todos le consejaron que se viniessse poner en la tu merçed e en tu poder* ».

<sup>109</sup> F. VIDAL, art.cit., p. 383; A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 52-53.

étaient avec lui à Baena dirent au Roi Vermeil qu'il leur plaisait de l'accompagner jusqu'au roi. Ils se rendirent donc à Séville où se trouvait le roi don Pierre »<sup>110</sup>.

En outre, lorsqu'ils arrivent à la cour de Pierre I<sup>er</sup>, les Maures se placent sous sa protection, puisqu'il est leur seigneur et comptent sur sa magnanimité. Ils attendent de lui qu'il fasse honneur à son statut de roi. Sur ordre de Don Edriz, le traducteur déclare ainsi au roi :

« Par conséquent, seigneur, il se trouve à ta merci, lui et tous ceux qui l'accompagnent. Et montre, seigneur, ta grandeur ainsi que la noblesse de la couronne de Castille, et pitié pour celui qui se place sous ta miséricorde et aide-le à obtenir justice »<sup>111</sup>.

De plus, le Maure déclare également que si le roi était prêt à intervenir dans cette affaire, il agirait là comme un roi et un prince très grand et pieux.

Cette courtoisie des Maures qui insistent fortement sur la demande de protection, ainsi que les attentes qu'ils placent dans le roi contrastent d'autant plus avec l'attitude fourbe de Pierre I<sup>er</sup> qui ne respecte pas sa parole en tuant son hôte et en emprisonnant dans l'arsenal les 300 autres Maures qui l'accompagnaient. Sa trahison et son manquement aux codes de chevalerie lui sont d'ailleurs rappelés par l'intermédiaire du Maure lorsqu'il s'apprête à mourir : « le Roi Vermeil dès qu'il se vit blessé dit au roi dans sa langue arabe : 'quel acte peu chevaleresque tu as fait là' »<sup>112</sup>.

Un passage du *Songe du vieil pèlerin* de Philippe de Mézières rapporte également cet épisode qui aurait été raconté au vieux pèlerin par un confident et serviteur de Pierre I<sup>er</sup>. Le texte insiste sur le caractère tyrannique du roi, sur la trahison dont est victime le Roi Vermeil, désarmé au moment du crime. Philippe de Mézières accuse

---

<sup>110</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 55-56 : « e vinosse luego para vna villa del rrey que dizian Vaena do estaua por frontero el prior de Sand Iohan que dezian don Gutier Gomez de Toledo e caualleros del rrey. E ellos le rresçibieron muy bien e le preguntaron commo venia, e el les dixo que se venia a la merçed del rrey e ponersse en su poder, e que les rrogaua que le pusiessen delante del rrey. E el prior de Sand Iohan e los caualleros que eran con el en Baena dixieron al rrey Bermejo que les plazia de yr con el al rrey, e fueronsse para Seuilla, do el rrey don Pedro estaua ».

<sup>111</sup> *Ibid.*, p 58 : « E por ende, señor, en la tu merçed es el e todos los que aqui vinieron con el. E muestra, señor, agora tu grandeza e la nobleza de la corona de Castilla, e piedad en el que se pone en la tu misericordia e ayudale a su derecho ».

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 60 : « el rrey Bermejo desque se vio ferido dixo al rrey en su arauigo : « Pequeña caualgada feziste ».

donc Pierre I<sup>er</sup> d'avoir manqué à sa parole en tuant celui à qui il avait promis sa protection. De plus, il souligne, lui aussi, l'attitude chevaleresque des Maures qui accompagnent le Roi Vermeil puisqu'ils font preuve de dévouement en se sacrifiant sur la lance qui a tué leur seigneur<sup>113</sup>.

On retrouve donc à nouveau l'image noble du Maure évoquée précédemment à propos de la valeur guerrière, mais cette fois, elle sert de surcroît à mettre en évidence l'attitude fort peu honorable du souverain que la chronique veut discréditer. Ainsi, le Maure usurpateur apparaît plus noble ou plus honorable que le roi chrétien.

La divergence de point de vue entre les sources arabes et castillanes concernant l'intervention de Pierre I<sup>er</sup> dans les affaires de Grenade est due aux intérêts que défend chacun. Il est logique qu'Ibn al-Khaṭīb et Ibn Khaldūn, partisans de Muḥammad V, se réjouissent de la mort du Roi Vermeil et minimisent les bénéfices que Pierre I<sup>er</sup> espère retirer de cette intervention, bénéfices qui pourraient se réaliser au détriment de Grenade. En ce qui concerne Ayala, celui-ci a bien évidemment intérêt à mettre en relief le manque de noblesse et la cupidité d'un roi dont la cruauté s'exerce tant sur les musulmans que sur les chrétiens.

En ce qui concerne le rôle joué par Pierre I<sup>er</sup> auprès de musulmans, la chronique se montre très discrète, mis à part pour le cas de Muḥammad V. Les sources arabes, quant à elles, se montrent beaucoup plus prolixes concernant les services rendus par Pierre I<sup>er</sup> à d'autres personnages musulmans de l'époque et offrent d'autres exemples d'interaction ou de contact.

## **2. Services rendus et dédommagements**

### **2.1. Ambassades et perméabilité de la frontière**

Les ambassades sont synonymes de contact, d'échange surtout dans un contexte interculturel. Les sources traitant des visites d'ambassadeurs musulmans en Castille sous le règne de Pierre I<sup>er</sup> sont très peu nombreuses voire quasi inexistantes par rapport à celles du royaume d'Aragon. Nous avons cependant relevé deux exemples d'ambassade musulmane à la cour de Pierre I<sup>er</sup> dans des sources arabes, celle d'Ibn Kumāsha et celle d'Ibn Khaldūn. Celles-ci s'attardent finalement très peu sur le

---

<sup>113</sup> Philippe DE MÉZIÈRES, *Le Songe du vieil pèlerin*, George William COOPLAND (éd.), Cambridge : Cambridge University Press, 1969, p. 386-387. Je remercie François FORONDA de m'avoir indiqué cette référence.

contenu de la mission en soi et présentent beaucoup de non-dits sujets à interprétation, mais elles offrent en revanche certaines informations susceptibles d'éclairer l'attitude du roi chrétien envers de hauts dignitaires musulmans. La place des ancêtres ou le respect de la dette contractée semble avoir une importance dans ces relations. Il s'agit de relations courtoises dans la mesure où elles s'insèrent dans un contexte d'échange entre les cours, mais aussi parce que les protagonistes font preuve de cordialité, de respect et de bienveillance sans pour autant perdre de vue un intérêt pragmatique.

#### a. Ibn Kumāsha : la dette contractée par les ancêtres

Dans *Al-Iḥāṭa fī akhbāri Ġarnāṭa*, Ibn al-Khaṭīb fait allusion à l'ambassade que Grenade envoya auprès de Pierre I<sup>er</sup> sous la conduite d'Alī Ben Yūsuf ben Kumāsha<sup>114</sup>. La famille des Kumāsha fit son entrée dans la politique nasride au début du XIV<sup>e</sup> siècle et ses membres n'ont cessé d'intervenir dans les affaires de l'État jusqu'à ce que la ville tombe aux mains des Rois Catholiques, comme le montre Seco de Lucena. En 1316, sous le règne du sultan Ismā'īl I<sup>er</sup>, Yūsuf ibn Muḥammad Ibn Kumāsha était gouverneur d'une importante province frontalière, celle de Vera et en commandait l'alcazaba<sup>115</sup>.

Le personnage qui nous intéresse, Alī Ben Yūsuf ben Kumāsha, probablement fils du précédent, était ambassadeur à la cour de Yūsuf I<sup>er</sup>. Chargé de négocier les traités de paix avec les cours chrétiennes, il accomplit également plusieurs missions diplomatiques auprès du souverain mérinide<sup>116</sup>. Muḥammad V le garda dans le gouvernement que présidait le *ḥājib*, ou vizir, Riḍwān et c'est à cette époque qu'il se présenta en tant qu'ambassadeur à la cour de Pierre I<sup>er</sup>. Le narrateur ne donne aucune information concernant le motif de l'ambassade puisque son but est de présenter le personnage d'Ibn Kumāsha qu'il ne semble pas, d'ailleurs, tenir en haute estime.

Cet extrait nous intéresse dans la mesure où il met en relief les liens de dépendance qui unissent souvent chrétiens et musulmans en raison de services que se sont rendus leurs ancêtres :

---

<sup>114</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Al-Iḥāṭa...*, 4, p. 74-75.

<sup>115</sup> Luis SECO DE LUCENA, « Cortesanos nasrīes del siglo XV. Las familias de Ibn 'Abd al-Barr e Ibn Kumāsha » *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 7, 1958, p. 19-28, p. 23.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 24 ; M. A. ALARCÓN y SANTÓN et R. GARCÍA DE LINARES (éd. et trad.), *Documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*, p. 110 y 111 : lettre de créance de Yūsuf I<sup>er</sup> qui nomme Alī Ibn Kumāsha ambassadeur.

« Son grand-père était commandant de certaines forteresses d'al-Andalus, de « Ṭliyāṭa » [*il s'agit de Tablada près de Séville*] et il s'était mis au service du roi<sup>117</sup> des chrétiens, comme en attestent des lettres de recommandations qu'il a reçu pour ses qualités innées. Par la suite, son petit-fils, le traducteur, a protégé ces lettres, dans un chiffon et il a empêché qu'on les soustraie jusqu'à présent. Il les présente dans l'intention d'en retirer de la gloire auprès des messagers chrétiens qui arrivent à la cour du sultan. Lors de son ambassade auprès du roi de Castille, il a présenté ces lettres en demandant leur renouvellement à son vizir Samuel Ha-Lévi le juif, qui lui dit : « cela implique le service de ton grand-père auprès du seigneur le sultan, grand-père du seigneur le sultan qui gouverne tous les pays des musulmans, et à l'intérieur, se trouve des remerciements envers lui [*le serviteur*] et une protection pour cela [*le service rendu*] et toi, suis la même voie que celle qu'a suivie ton grand-père, et que, grâce à Dieu, cela se renouvelle pour toi »<sup>118</sup>. (Pour le texte arabe, voir annexe 1 des textes, « Biographie d'Ibn Kumāsha).

Le style d'Ibn al-Khaṭīb est comme toujours très elliptique et allusif mais nous pensons qu'il faut interpréter la phrase « *ḥidmat jaddaka li-sulṭān mawlāy jadd mawlāy al-sulṭān bi-jumlat min bilād al-muslimīn* » comme faisant allusion à un service rendu par le grand-père d'Ibn Kumāsha auprès de l'ancêtre du sultan musulman pour l'ancêtre du roi chrétien. Cette interprétation semble plus logique étant donné que quelques lignes plus haut il est dit que le grand-père de Kumāsha s'était mis au service des chrétiens (*ḥadama ṭāḡiya al-rūm* et *ḥadama* est de la même racine que *ḥidmat*). De plus, si Ibn Kumāsha demande le renouvellement des lettres de créances ainsi que la protection du roi chrétien, c'est bien en vertu du service que son grand-père a rendu au sien. En effet, d'après le portrait qu'Ibn al-Khaṭīb dresse de l'ancêtre d'Ibn Kumāsha dans les lignes qui suivent cet extrait, on comprend que celui-ci avait dû jouer le rôle d'espion du roi chrétien, ancêtre de Pierre I<sup>er</sup>, auprès du sultan musulman. La suite du texte parle à nouveau de cet ancêtre comme d'une sorte de traître puisqu'à sa mort, on chercha à l'enterrer parmi les sépultures des chrétiens, après l'avoir suspendu pendant un temps dans une caisse aux murailles de la forteresse. Comme le dit Ibn al-Khaṭīb, sa descendance resta pourtant à la cour du

<sup>117</sup> Lorsqu'elles évoquent le roi des chrétiens, les sources arabes ont fréquemment recours au terme *ṭāḡiya*, qui signifie tyran mais qui, dans ce contexte, a plus généralement le sens de « roi ».

<sup>118</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Al-Iḥāṭa*..., 4, p. 74, traduction de l'auteur.



sultan puisque le Ibn Kumāsha qui nous intéresse y a occupé un rôle important mais fut également disgracié. En effet, lorsque Muḥammad V fut chassé du pouvoir et dut s'exiler à Fès avant de s'établir accidentellement à Ronda en 1361, Ibn Kumāsha fut nommé vizir du gouvernement en exil<sup>119</sup>. Ibn al-Khaṭīb raconte que, depuis Ronda, le sultan envoya Ibn Kumāsha à la cour de Fès pour négocier le retour de son fils et de sa famille à Ronda mais la mission échoua et le vizir refusa de rentrer dans la péninsule<sup>120</sup>. Lorsque Muḥammad V fut rétabli sur le trône de Grenade grâce à l'aide de Pierre I<sup>er</sup>, Ibn Kumāsha s'empressa de rentrer pour occuper sa charge mais le sultan appela Ibn al-Khaṭīb pour le nommer vizir et fit arrêter Ibn Kumāsha. Ibn al-Khaṭīb attribue cette arrestation au caractère fort désagréable de Ibn Kumāsha, à son comportement peu raisonnable, son attitude hautaine et son manque de noblesse<sup>121</sup>. Cette arrestation mit Pierre I<sup>er</sup> en colère et le poussa à intervenir en faveur du vizir. Cette intercession serait due aux services rendus par le grand-père d'Ibn Kumāsha au grand-père de Pierre I<sup>er</sup>, services pour lesquels le roi chrétien aurait écrit des lettres de créances assurant aide et protection à leur détenteur<sup>122</sup>. Cette protection a dû être renouvelée à la demande d'Ibn Kumāsha lors de l'ambassade que nous avons évoquée.

D'après Al-Hashshash, le chrétien semble avoir échoué dans son rôle de médiateur. Cependant, il semble qu'Ibn Kumāsha ait réussi à sortir de prison puisqu'Ibn Al-Khaṭīb nous informe de ce qu'il a pris la mer afin de baiser la main du roi de Barcelone « comme on baise la Pierre Noire de la Kaaba ». À cette occasion, le vizir de Grenade affirme que « le sang de son grand-père devait couler dans ses veines puisque ce dernier l'avait précédé au service des chrétiens »<sup>123</sup>. Par ailleurs, des sources aragonaises montrent qu'un 'Alī Ibn Kumāsha a réalisé d'autres ambassades pour Muḥammad V en 1382<sup>124</sup>. Mais peut-être s'agit-il aussi d'un de ses descendants puisqu'on sait que 'Alī ben Yūsuf ben Kumāsha est nommé dans les traités de paix entre Grenade et l'Aragon dès 1333. Son nom apparaît en effet dans

<sup>119</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Al-Iḥāṭa*, 2, p. 31-33, A. M. AL-'ABBADI, *op.cit.*, p. 49-50, L. SECO DE LUCENA, art. cit., p. 24.

<sup>120</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Al-Iḥāṭa*, 2, p. 32-33.

<sup>121</sup> Ibid.; Youssef Salem AL-HASHSHASH, *Estudio sobre la Ihata de Lisān al-Dīn Ibn al-Jatib. Edición crítica de la biografía de nombre Muḥammad*, thèse doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1978, p. 79.

<sup>122</sup> *Loc. cit.* : Al-Hashshash se fonde sur le manuscrit de Rabat de *Nifāḍat al-jirāb*.

<sup>123</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Al-Iḥāṭa*, 4, p. 77.

<sup>124</sup> Juan TORRES FONTES, « La embajada de Ibn Kumāsha en Aragón en 1384 », *Murgetana*, 16, 1961, p. 25-30.

un traité signé entre Yūsuf I<sup>er</sup> et Alphonse IV d'Aragon qui se joint à la paix conclue entre le sultan de Fès Abū-l-Ḥasan et Alphonse XI de Castille<sup>125</sup>. Il semble donc peu probable que le même personnage ait exercé ces fonctions pendant une cinquantaine d'années. Quoiqu'il en soit et malgré les disgrâces de certains de ses membres, la famille Kumāsha a continué à jouer un rôle important dans la vie politique nasride, peut-être justement en raison de leur statut d'intermédiaire ou d'hommes entre deux cultures. Roser Salicrú i Lluçh rappelle en effet que la connaissance et la pratique de la culture de l'Autre étaient des conditions nécessaires pour être choisi comme ambassadeur<sup>126</sup>.

Le souci d'honorer la dette contractée par son ancêtre suffit-il à expliquer l'intercession de Pierre I<sup>er</sup> en faveur du vizir ? D'après les extraits évoquant le personnage d'Ibn Kumāsha ou sa famille, celui-ci apparaît comme *pro-chrétien*. Un autre détail témoignant de cette possible « christianophilie », plus anodin, apparaît dans la correspondance entre Grenade et l'Aragon qui montre encore une fois le rôle prépondérant joué par Ibn Kumāsha dans les négociations de paix. Dans une lettre adressée à Alphonse IV d'Aragon le 5 août 1335, il remercie le roi pour le faucon qu'il a reçu en présent et rappelle également à celui-ci sa commande d'un vêtement comme ceux que portent les chrétiens dont il attend livraison avec impatience<sup>127</sup>. Ce détail ne suffirait, à lui seul, à expliquer l'ascendant que semblent avoir exercé les cours chrétiennes sur Ibn Kumāsha, puisque si la mode vestimentaire consistait, pour des castillans, à s'habiller à la mauresque, pour des musulmans elle consistait, comme le montre Ibn Khaldūn, à revêtir les habits chrétiens<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> M. A. ALARCÓN y SANTÓN et R. GARCÍA DE LINARES R. (éd. et trad.), *Documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón...*, p. 61-62.

<sup>126</sup> R. SALICRÚ I LLUCH, « La diplomacia y las embajadas como expresión de los contactos interculturales entre cristianos y musulmanes en el mediterráneo occidental durante la baja edad media », *Estudios de Historia de España*, 9, 2007, p. 77-106.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>128</sup> A. M. AL-'Abbadi montre que durant les XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles l'influence chrétienne s'impose à Grenade étant donnée la supériorité politique et militaire de la Castille et de l'Aragon. En effet, des témoignages de l'époque mentionnent le fait que les musulmans imitent les chrétiens dans leur façon de s'habiller, dans leurs coutumes, leur nourriture. A. M. AL-'Abbadi fait allusion au débat polémique, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, entre le poète grenadin Ibn Murabit et le poète marocain Abū-l-Ḥakam Malik de Ceuta : chacun accuse les compatriotes de l'autre d'adopter les mœurs chrétiennes. Et au XIV<sup>e</sup> siècle, Ibn Khaldūn fait clairement état dans ses *Muqaddima* de l'influence de la culture des vainqueurs sur les vaincus : « Le vaincu a toujours envie d'imiter le vainqueur... ainsi, par exemple, les Maures andalous à cette époque, ressemblaient aux chrétiens dans leur façon de s'habiller et de s'approprier, dans leurs us et coutumes, allant même jusqu'à mettre des images et simulacres à l'extérieur des murs, dans leurs maisons et dans les endroits les plus intimes », A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 148.

La conjonction d'éléments évoqués précédemment laisse penser que ce personnage qui a joué un rôle d'intermédiaire à plusieurs reprises et semblait favorable aux chrétiens, aurait pu être utile à Pierre I<sup>er</sup>. Ce serait peut-être un peu trop s'avancer de penser que Ibn Kumāsha était un espion de la cour de Castille, comme son ancêtre, mais, en tous cas, il est fort possible que Pierre I<sup>er</sup> ait eu un intérêt stratégique à le garder en vie, au-delà du fait qu'il se soit senti redevable des services rendus par l'ancêtre du musulman à son propre ancêtre.

Cette anecdote trouve d'ailleurs son parallèle dans la relation entre Muḥammad V et Martín López de Córdoba. Celui-ci était Maître de l'Ordre d'Alcantara depuis 1365 et de Calatrava depuis 1366 après la désertion de Diego Garcia de Padilla. L'amitié entre les deux personnages semble connue depuis 1362 mais on ignore dans quelles circonstances celle-ci s'est nouée<sup>129</sup>. La chronique d'Ayala nous parle en effet de l'amitié entre ces deux personnages qui aurait poussé le sultan à intervenir en faveur du chrétien. En 1367, Pierre I<sup>er</sup> fait arrêter Martín López de Córdoba, parce qu'il a refusé de tuer des chevaliers de Cordoue. Le sultan de Grenade intervient alors en sa faveur en faisant pression sur le roi qui accepte de relâcher le Maître de l'Ordre d'Alcantara parce qu'il ne peut se passer de l'appui du sultan comme le dit Ayala<sup>130</sup>. Cette intervention du sultan musulman fait écho à celle du roi chrétien en faveur de Ibn Kumāsha et met en avant les liens d'amitié, souvent politiques, qui pouvaient exister à travers les frontières.

Ces liens parfois initialement tissés par les ancêtres étaient en effet probablement nourris d'intérêts politiques comme nous l'avons vu avec Ibn Kumāsha. Le respect ou même simplement la prise en compte des ancêtres semble être un élément récurrent dans les relations entre chrétiens et musulmans et plus précisément lorsqu'il s'agit de service rendu ou à rendre, ou lorsqu'il s'agit de s'assurer les talents d'hommes d'exception, comme le montre la proposition que Pierre I<sup>er</sup> a faite au grand sage Ibn Khaldūn.

---

<sup>129</sup> M. GARCÍA FERNÁNDEZ, « La villa de Osuna entre Pedro I y Enrique II. Algunas reflexiones sobre la guerra civil castellana en Andalucía (1366-1371) », *HID* 31, 2004, p. 211-225, p. 218.

<sup>130</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 223-224.

## b. L'ambassade d'Ibn Khaldūn : la place des ancêtres

Ibn Khaldūn situe sa rencontre avec Pierre I<sup>er</sup> en l'an 765 de l'Hégire, ce qui correspond à une période située entre le 12 octobre 1363 et le 25 septembre 1364. Après avoir évoqué son arrivée à Grenade le 8 *rabī'* I de l'an 764 (26 décembre 1362) et le type de poste qu'il occupe au sein du conseil de Muḥammad V, il écrit dans son « Autobiographie », dernière partie de son *Histoire Universelle* :

« En l'an 765, il [*Muḥammad V*] m'envoya en ambassade auprès du roi chrétien de Castille, Pierre, fils d'Alphonse, pour parachever le traité de paix entre lui et les rois du Maghreb. J'étais porteur d'un riche présent, notamment des soieries et des chevaux de race équipés de lourds étriers en or »<sup>131</sup>.

En effet, le premier objet de la mission d'Ibn Khaldūn à la cour du roi chrétien est de nature politique, étant donné le jeu d'alliances mis en œuvre à cette époque par la Castille, l'Aragon, Fès et Grenade. L'ambassadeur semble s'être acquitté de cette mission sans encombre. Cependant ce n'est pas tant cet aspect de la rencontre qui nous intéresse ici, mais plutôt la proposition que fait le monarque castillan au sage musulman de demeurer à sa cour. Celui-ci raconte en effet comment Pierre I<sup>er</sup> s'était informé de ses origines sévillanes et lui avait proposé de lui restituer les biens de ses ancêtres devenus propriété de nobles castillans :

« Je rencontrais le roi chrétien à Séville, où je vis de mes yeux les vestiges de ma famille. Il me traita avec les plus grands honneurs et se réjouit de ma présence. Il apprit que ma famille avait occupé jadis à Séville une haute position, et le juif Ibrâhim Ibn Zarzar lui fit mon éloge [...] Le souverain me demanda de rester, et m'offrit de me rétablir dans les biens de mes ancêtres à Séville, détenus par des dirigeants de son royaume »<sup>132</sup>.

Hélas le sage musulman refuse la proposition de Pierre I<sup>er</sup> sans en avancer la raison :

---

<sup>131</sup> 'Abd al-Raḥman IBN KHALDŪN, *Le livre des Exemples. Autobiographie, Muqaddima*, Abdesselam CHEDDADI (éd. et trad.), Paris : Gallimard, 2002, p. 98. Texte arabe, *Al-Ta'rif bi-Ibn-Haldūn wa-riḥlatihi ġarbān wa-sharqān*, al-Qāhirā : Laġna' al-ta'līf wa al-tarġama' wa al-Nashr, 1951, p. 84.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 99.

« Je m'en défendis en des termes qu'il put accepter, et il continua à me marquer sa satisfaction jusqu'à mon départ. Il me fournit des provisions et me donna une monture : une mule fringante pourvue de lourds étriers et d'une bride en or. J'en fis présent au sultan, qui me donna le village d'Elvira en terre irriguée dans la plaine de Grenade. Il m'en fit dresser un acte. »

Cet extrait pourrait *a priori* paraître frustrant dans la mesure où la raison qui pousse Pierre I<sup>er</sup> à convier le sage musulman à faire partie de sa cour n'est pas révélée. De même la réponse négative d'Ibn Khaldūn serait susceptible de couper court à tout commentaire. Cependant, cette source de première main renferme un certain nombre d'éléments intéressants pour ce qui est de l'attitude de Pierre I<sup>er</sup> envers les musulmans. Ce qui frappe tout d'abord, c'est la grande courtoisie et le respect du roi chrétien envers l'émissaire de Grenade. Nous sommes certes dans un contexte d'ambassade, l'échange de présents est donc de mise pour sceller le pacte politique. Le musulman apporte des soieries et des chevaux de race équipés de lourds étriers en or, tandis que le chrétien lui offre des provisions et une monture richement harnachée, présents qui semblent classiques de part et d'autre<sup>133</sup>. Le sage musulman semble insister sur les égards dont fait preuve le roi chrétien envers lui et son ascendance puisqu'il va jusqu'à offrir de lui restituer les biens de ses ancêtres, biens alors détenus par des chrétiens.

La famille d'Ibn Khaldūn était originaire du Yémen mais elle s'établit à Séville dès le début de la conquête musulmane de la Péninsule. Ses ancêtres y occupèrent des charges politiques, notamment sous le règne d'Al-Mu'tamid. Quelques années avant la conquête de Séville par Ferdinand III en 1248, la famille d'Ibn Khaldūn se réfugia d'abord à Ceuta et plus tard à Tunis où naquit le célèbre historien en 1332. D'après les premiers textes castillans du XIII<sup>e</sup> siècle, certaines propriétés situées à Alcalá de Guadaíra et ayant appartenu à la famille d'Ibn Khaldūn auraient été cédées à l'Ordre de Santiago et à la ville de Séville dont la Tour de Aben Haldon. Rafael Valencia montre qu'il s'agit peut-être de ces biens que Pierre I<sup>er</sup> a proposé de rendre à Ibn Khaldūn<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> À propos des présents offerts en ambassade, voir l'article de Roser SALICRÚ I LLUCH, « La diplomacia y las embajadas... », p. 97-103.

<sup>134</sup> Rafael VALENCIA, « Los Banu Jaldún en Sevilla », in : M. J. VIGUERA (éd.), *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV...*, p. 29-36, p. 34-35 ; dans le même ouvrage, Husayn AL-YAAQUBI, « Los Jaldún, de Sevilla a Túnez », p. 316-331.

De plus, malgré le refus de ce dernier, le roi castillan continue à se montrer très courtois et à lui manifester sa satisfaction. Le terme employé en arabe « *igtibāṭ* » signifie « satisfaction » comme l'a traduit Abdessalam Cheddadi mais aussi « enchantement, jubilation, euphorie » ce qui laisse deviner le grand contentement que devait éprouver le monarque castillan à recevoir un grand personnage tel qu'Ibn Khaldūn qui devait déjà être célèbre à l'époque. Peu avant le passage qui nous intéresse, la réaction extrême du sultan de Grenade à l'arrivée d'Ibn Khaldūn montre également l'importance du personnage. Il a servi plusieurs rois de différents royaumes et a exercé diverses charges. Ibn Khaldūn a grandi entouré d'intellectuels d'origine andalouse qui faisaient partie de la cour du sultan mérinide Abū-l-Ḥasan pendant son occupation de Tunis. En 1354, le successeur d'Abū-l-Ḥasan, Abū 'Inān fit venir Ibn Khaldūn à Fès et le nomma secrétaire. Mais, dans un climat de conspiration et de suspicion, le sultan fit enfermer l'historien pendant deux ans jusqu'à ce qu'Abū Salīm prenne le pouvoir et le réintègre dans ses fonctions en 1359. Deux ans plus tard, il occupa une charge judiciaire, celle d'*almazalim* (*al-mudhalim*, c'est-à-dire chargé des actes injustes), qui lui valut un certain nombre de difficultés qui, à terme, l'empêchèrent de retourner dans son pays natal, l'Ifriquiya. Il demanda donc l'autorisation d'aller à Grenade en 1362 où il fit partie du Conseil et occupa une résidence de la ville palatine. Il fut également contraint d'abandonner la cour de Grenade en raison des intrigues fomentées contre lui et s'installa à Bougie ou Béjaïa où Abū 'Abdallāh Muḥammad le nomma vizir<sup>135</sup>.

Pour Abdessalam Cheddadi, l'attitude de Pierre I<sup>er</sup> s'efforçant de séduire Ibn Khaldūn pour qu'il fasse partie de sa cour n'est pas sans rappeler celle des rois musulmans, nasrides ou mérinides : « Pierre I<sup>er</sup> se comporte comme n'importe quel prince musulman de l'époque qui aurait à retenir près de lui un jeune talent »<sup>136</sup>. On ne saisit pas bien ce qu'Abdessalam Cheddadi entend précisément lorsqu'il parle du comportement de Pierre I<sup>er</sup> puisque sa générosité et son affabilité envers le sage qu'il espère attirer renvoie à une attitude qui dépasse les clivages religieux ou culturels.

D'autre part, les motifs d'une telle invitation restent obscurs et sujets à de multiples interprétations. En s'appuyant sur le commentaire d'Abdessalam Cheddadi, Juan Carlos Ruiz Souza émet l'hypothèse que le roi castillan aurait eu l'intention de

<sup>135</sup> Tahir HAMAMI, « Ibn Jaldún : vida y acción. El « sabio » en la cuerda floja de la política » in : M. J. VIGUERA (éd.), *Ibn Jaldún. El Mediterráneo...*, p. 304-314.

<sup>136</sup> A. CHEDDADI, « A propos d'une ambassade d'Ibn Khaldūn auprès de Pierre le Cruel », *Hespéris-Tamuda*, 20-21, 1982-83, p. 5-23.

créer une cour « à l'orientale » en s'entourant de sages comme c'était le cas dans les royaumes musulmans. Influencé par l'environnement intellectuel des cours de Fès et de Grenade, Pierre I<sup>er</sup> aurait voulu créer un cadre similaire en Castille afin de mieux asseoir son pouvoir. Juan Carlos Ruiz Souza rappelle en effet la corrélation existant tout au long de l'histoire entre la forte personnalité des souverains de royaumes autarciques et le rayonnement culturel et intellectuel de leur cour<sup>137</sup>. Ainsi au Maroc la création de madrasas était liée directement à la puissance des souverains mérinides. Il s'agissait d'institutions dédiées au savoir et les plus connues étaient celles fondées sous les gouvernements d'Abū-l-Ḥassan et de son fils Abū 'Inān. En Andalousie, on trouve le même type d'établissement à la cour de Yūsuf I<sup>er</sup> et à celle de Muḥammad V. Mais l'historien de l'art déclare également qu'on trouvait leur équivalent chrétien à la cour d'Alphonse X. En effet, selon lui, il régnait à la cour du Roi Sage ce même esprit de culture et de sagesse que dans les cours orientales, et pour illustrer cette idée, il cite le témoignage de Jean Manuel : « ... il y avait à sa cour beaucoup de maîtres dans les sciences et les savoirs auxquels il accordait des bienfaits parce qu'ils contribuaient au savoir et à la noblesse de ses royaumes »<sup>138</sup>. Le désir de réunir des sages à la cour et de créer une ambiance intellectuelle, humaniste avant l'heure, est-il nécessairement à mettre sur le compte d'une influence des voisins musulmans ? Comment le prouver ? Le parallèle avec la cour d'Alphonse X montre d'ailleurs que cette caractéristique ne semble pas être l'apanage des royaumes musulmans. Par ailleurs, nous ne possédons pas assez de sources ou d'exemples susceptibles de confirmer le désir de Pierre I<sup>er</sup> de créer une cour d'érudits. Mis à part le médecin et astrologue juif Ibn Zarzār, nous ignorons s'il y avait d'autres érudits à la cour du Roi Cruel.

Pour Jean-Pierre Molénat, cette proposition assez exceptionnelle, étant donné que la circulation d'érudits musulmans était plutôt rare en terre chrétienne, est à mettre sur le compte d'un intérêt politique bien précis renvoyant à l'entreprise de centralisation et de contrôle de la monarchie<sup>139</sup>. Il pense en effet que Pierre I<sup>er</sup> avait dans l'idée de faire nommer Ibn Khaldūn « *Alcalde Mayor de los Moros* ». Or cette charge mentionnée telle quelle n'apparaît qu'à partir de 1370, sous Henri II.

---

<sup>137</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « Castilla y Al-Andalus. Arquitecturas aljamiadas... », p. 26.

<sup>138</sup> *Loc. cit.*

<sup>139</sup> Jean-Pierre MOLÉNAT, « Ibn Jaldún ante Pedro I de Castilla, el revés de un encuentro », in : M. J. VIGUERA (éd.), *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV...*, p. 164-169.

Cependant, elle existe déjà en puissance à l'époque d'Alphonse X qui la définit dans les *Sept Parties* sous le titre de « *viejo mayor* », chargé de juger en appel les mudéjares du royaume déjà jugés au niveau local. Pour l'auteur de l'article, il est plus logique que ce soit Pierre I<sup>er</sup> le créateur de cette charge d'« *Alcalde Mayor de los Moros* ». On sait, en effet, que les *Parties* ont acquis une valeur légale en Castille avec les Cortes d'Alcalá en 1348, précisément juste avant que Pierre I<sup>er</sup> n'accède au trône et il est donc possible que celui-ci ait eu l'idée de légaliser la charge ébauchée par le Roi Sage. De plus, la nomination effective d'un *Alcalde Mayor de los Moros* pouvait constituer un moyen de centralisation et de contrôle pour la monarchie. Enfin, le grand juriste Ibn Khaldūn semble le mieux placé pour incarner cette charge puisqu'il fut en deux occasions le grand qadi malikite d'Égypte.

Jean-Pierre Molénat pense que le refus d'Ibn Khaldūn n'est pas motivé par le tempérament sanguinaire et cruel du monarque castillan ni par des principes d'ordre juridique ou religieux mais simplement par le désir de conserver sa liberté de voyager à la recherche de la science, liberté qui aurait été incompatible avec l'importante charge judiciaire que lui proposait le roi chrétien.

En effet, en 1368, Ibn Khaldūn refuse la proposition du sultan zayyanide Abū Hammū II d'occuper la charge de grand chambellan et offre celle-ci à son frère Yaḥyā. Dans son autobiographie, il justifie ce refus par les nombreux dangers que suppose l'appartenance à la sphère du pouvoir, dangers qu'il a eu l'occasion d'expérimenter à plusieurs reprises. Il expose également son désir de s'éloigner des affaires des rois et de se consacrer à la science et à l'enseignement :

« Je m'abstins de m'exposer aux périls inhérents à cette charge, ayant renoncé au mirage des titres, et souffrant d'avoir longtemps négligé la science. Je ne voulus plus me mêler des affaires des rois, et je mis tout mon zèle à étudier et à enseigner. Mon frère se présenta donc chez Abū Hammū, qui lui fit confiance et lui remit la charge »<sup>140</sup>.

Nous pensons, pour notre part, que Pierre I<sup>er</sup> aurait pu demander à Ibn Khaldūn de rester à sa cour afin d'assumer les fonctions de conseiller. Le grand sage musulman aurait pu en effet lui être fort utile en ce qui concerne les relations politiques avec Grenade ou le Maghreb mais aussi de manière plus générale. Nous avons vu

---

<sup>140</sup> IBN KHALDŪN, *Le livre des Exemples. Autobiographie...*, p. 108-110 ; Hasna TRABELSI, « Los zayyanies de Tremecén y los hafsiés de Túnez », in : M. J. VIGUERA (éd.), *Ibn Jaldún. El Mediterráneo...*, p. 82-89, p. 88.



comment le roi castillan a sollicité l'avis du vizir de Grenade concernant les affaires internes à la Castille, il l'a également consulté concernant une affaire avec le sultan du Maghreb<sup>141</sup>. De plus, il semble que Pierre I<sup>er</sup> ait cherché à élargir et diversifier le cercle de ses courtisans en s'entourant de conseillers issus d'une autre culture, d'une autre religion. D'après la chronique de Cuvelier, la cour de Pierre I<sup>er</sup> comptait de nombreux conseillers juifs parmi lesquels Abraham, Jacob, Judas. Cette source est à considérer avec prudence étant donné le caractère fortement antisémite de l'œuvre. Il est probable que l'auteur ait exagéré le nombre de conseillers juifs afin de mettre en avant le philojuudaïsme du roi<sup>142</sup>. Cependant, il existe des sources plus fiables attestant du rôle relativement important qu'a joué le juif Ibn Zarzār à la cour de Pierre I<sup>er</sup>. Abraham ou Ibrahim Ibn Zarzār dans les sources arabes, est polyglotte et imprégné de culture arabe, puisqu'il a exercé, à l'origine, aux cours de Fès et de Grenade, comme en témoigne d'Ibn Khaldūn :

« Ibn Zarzār, excellent médecin et astronome, m'avait connu à la cour du sultan Abū 'Inān, qui l'avait fait venir pour le soigner alors qu'il se trouvait dans la capitale d'Ibn al-Ahmar en Andalus. Par la suite, après la mort d'Ibn Ridwān, qui dirigeait l'État [*nasride*], il était passé au service du roi chrétien et demeura auprès de lui en tant que médecin. »<sup>143</sup>

Mais il n'a pas uniquement assumé cette fonction à la cour de Castille. Il a aussi servi d'intermédiaire entre le roi et Ibn al-Khaṭīb lors d'une visite à l'Alhambra dont le but était de consulter le sage sur une affaire concernant les relations avec le sultan du Maghreb comme nous l'avons dit. Il aurait aussi exercé le rôle d'astrologue<sup>144</sup> et peut-être même davantage. En dressant la liste des juifs diplomates, officiels ou officieux, parmi lesquels Ibn Zarzār, Béatrice Leroy évoque le rôle des drogmans (Truchmans ou *Trujamanes*) qui pouvait parfois s'apparenter à celui d'espion : « les Juifs polyglottes ou du moins bilingues, et hébergés dans les communautés-sœurs,

---

<sup>141</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Kitāb A'māl al a'lām, Histoire de l'Espagne musulmane*, Évariste LÉVI-PROVENÇAL (éd.), Beyrouth : Dar al Makhouf, 1956, p. 333-334; Melchor M. ANTUÑA, « Una versión árabe compendiada de la 'Estoria de España' de Alfonso el Sabio », *Al Andalus*, 1, 1933 (1), p. 105-154, p. 145.

<sup>142</sup> CUVELIER, *op. cit.*, p. 157, p. 159 et p. 195.

<sup>143</sup> IBN KHALDŪN, *Le livre des Exemples...*, p. 99.

<sup>144</sup> Juan RODRÍGUEZ DE CUENCA, *Suma de Reyes du Despensero*, Jean-Pierre JARDIN (éd.), *Les Livres d'e-Spania « Sources »*, 4, 2012, [En ligne], mis en ligne le 23 octobre 2012, consulté le 08 juillet 2013. URL : <http://e-spanialivres.revues.org/588>; Juan RODRÍGUEZ DE CUENCA, *Sumario de los Reyes de España*, Eugenio de LLAGUNO AMIROLA (éd.), 1781, Valencia : Textos Medievales, 25, 1971, p. 60-73.

jouent tous plus ou moins le rôle d'espion quand ce n'est pas de négociateur officiel »<sup>145</sup>.

Ce désir de pouvoir compter sur des conseillers relativement étrangers aux intrigues castillanes en raison de leur origine et de leur religion semble logique lorsqu'on sait que Pierre I<sup>er</sup> a dû faire face à la défection de Juan Alfonso de Albuquerque en 1353 et plus tard à celle du chancelier López de Ayala. Cette stratégie rappellerait le recours aux mercenaires d'une autre religion que nous avons évoqué précédemment. Compter sur l'expérience et le regard extérieur d'Ibn Khaldūn serait donc une garantie de fiabilité. Il est souvent reproché à Pierre I<sup>er</sup> de s'entourer de mauvais conseillers, aussi bien dans les sources castillanes qu'arabes. Ces dernières mentionnent également qu'à plusieurs reprises, le roi a pris des décisions contre l'avis de ses conseillers. Il est possible que la proposition de Pierre I<sup>er</sup> à Ibn Khaldūn ait été liée à cette préoccupation de s'entourer de bons conseillers. Quant au problème de la langue, la cour de Castille comptait des traducteurs ou des gens susceptibles de jouer les intermédiaires, notamment Ibn Zarzār lui-même qui connaissait bien Ibn Khaldūn. Si le fait de s'entourer de juifs au gouvernement était pratique courante pour les rois castillans, le cas était sans doute beaucoup moins fréquent lorsqu'il s'agissait de juifs ayant exercé dans des royaumes musulmans, et encore plus inhabituel de solliciter les conseils de musulmans comme l'a fait Pierre I<sup>er</sup> avec Ibn al-Khaṭīb. Même si les liens vassaliques stipulent que le vassal a un devoir de conseil envers son suzerain, et même si le vizir a des intentions qui dépassent le simple désir d'aider Pierre I<sup>er</sup>, on a tout de même peu d'exemples de vizir musulman ayant conseillé à plusieurs reprises un roi chrétien. Ainsi notre hypothèse selon laquelle Pierre I<sup>er</sup> aurait cherché à bénéficier des conseils d'Ibn Khaldūn ne serait pas si étonnante que cela.

Curieusement, dans les sources castillanes, il n'y a aucune allusion à ces rencontres entre Pierre I<sup>er</sup> et les deux personnages évoqués. Pourtant l'offre faite à Ibn Khaldūn de lui rendre les biens de ses ancêtres après en avoir dépossédé des Grands de Castille aurait eu de quoi alimenter la propagande. Cette proposition est en effet loin d'être anodine. Peut-être que le reproche qui est fait à Pierre I<sup>er</sup> d'« enrichir

---

<sup>145</sup> Béatrice LEROY, *L'expulsion des juifs d'Espagne*, Paris : Berg, 1990, p. 42.

les Juifs et les Maures tout en les dominant » découle de cet événement<sup>146</sup> mais aucun lien direct n'est établi dans les textes.

Ainsi, on remarque que les diverses interventions de Pierre I<sup>er</sup> auprès des musulmans, qu'il s'agisse de médiation, d'aide ou de proposition, ont des motivations qui sont probablement imbriquées puisque son action est dictée par un mélange d'intérêt pragmatique, d'honneur et de sympathie. On note également que selon l'intérêt qu'elles y trouvent, les sources mettent en valeur une motivation plus qu'une autre. Les sources arabes se montrent discrètes quant aux raisons qui poussent Pierre I<sup>er</sup> à jouer le rôle de médiateur pour sauver Ibn Kumāsha ou à proposer à Ibn Khaldūn de demeurer à sa cour. Par ailleurs, elles insistent sur le caractère désintéressé et noble de Pierre I<sup>er</sup> lorsque celui-ci porte secours à Muḥammad V pour que ce dernier n'apparaisse pas comme celui qui a monnayé la récupération de son trône. En revanche, les sources castillanes ou françaises chargent le roi en peignant le portrait d'un souverain opportuniste mû par l'appât du gain et qui ne respecte ni sa parole, ni le code de l'honneur et qui avance de fausses excuses pour justifier l'aide qu'il apporte à son vassal musulman.

S'agissant de propagande, on peut certes considérer que le chroniqueur déforme la vérité en peignant un portrait aussi peu flatteur du souverain. Néanmoins, d'autres extraits de sources arabes montrent que lorsque Pierre I<sup>er</sup> intervient dans les affaires des musulmans, notamment dans celles des Mérinides, c'est son intérêt personnel qui le pousse à agir. Pourtant les sources castillanes en font très peu de cas si ce n'est aucun.

Même si les sources arabes demeurent évasives sur les compensations que Pierre I<sup>er</sup> exige en échange de son aide, on remarque à nouveau que l'intérêt et le désir d'étendre sa domination sur le territoire dicte des alliances qui vont au-delà des distinctions religieuses.

---

<sup>146</sup> Dans une lettre qu'il envoie au Conseil de Covarrubias en avril 1366, Henri de Trastamare reproche à Pierre I<sup>er</sup> d'enrichir les Maures et les Juifs en exerçant sa domination sur eux, ce qui explique en partie la destruction du royaume : « *Fazemos vos saber que nos sentiondonos del destruyemiento de los regnos e de las tierras que agora son en nuestro señorío, que aquel tiranno malo enemigo de Dios e de la su santa Madre Egleſia fizo e fazia en ellos continuada miente [...] acreçentando e enrequiçiendo los moros e los iudios e enseñorandolos* », Luciano SERRANO (éd.), *Fuentes para la historia de Castilla por los PP. Benedictinos de Silos, 2, Cartulario del Infantado de Covarrubias*, Valladolid : Cuesta, 1907, p. 217.

## 2.2. L'enjeu du Déroit : l'aide intéressée aux sultans rebelles du Maghreb

Le Déroit de Gibraltar constitue un lieu stratégique hautement symbolique. Lieu de passage emprunté par les différents vagues de conquêtes musulmanes, la place la plus importante de ce déroit, Gibraltar, est nommé par les musulmans « *jabal al-fath* », la montagne de la conquête. Islam et Chrétienté n'ont eu de cesse de lutter pour sa domination. Les batailles les plus célèbres sont celle menée par Alphonse X à la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et celles livrées par Alphonse XI, un siècle plus tard. Ce dernier retira beaucoup de prestige de ces victoires remportées aux côtés d'autres rois chrétiens contre les sultans nasrides, mérinides et d'autres rois d'Afrique du Nord. Les chrétiens sortent victorieux de la Bataille dite du Déroit ou du Salé au cours de laquelle ils remportent Tarifa en 1340, puis Alcalá la Real en 1342 et enfin Algésiras en 1344. Ces triomphes sur l'ennemi musulman sont perçus comme une véritable avancée de la croisade. D'ailleurs, suite à la victoire de 1340, Alphonse XI envoie une ambassade au Pape Benoît XII pour le tenir informé mais il s'agit là aussi de propager l'image d'un roi qui s'impose comme le héros de la Chrétienté<sup>147</sup>.

Cependant, Alphonse XI meurt de la peste noire durant le siège de Gibraltar en 1350 et la ville échappe donc encore une fois aux chrétiens. Prise par ces derniers en 1309 puis en 1333, Gibraltar retombe aux mains des Mérinides qui la céderont au sultan de Grenade en 1374. Depuis la Bataille dite *del Estrecho*, la Castille a donc gagné du terrain puisque, sur la Péninsule, les Mérinides ne contrôlent plus que Ronda et Gibraltar, mais la prise de ce dernier bastion constitue toujours une étape clé dans l'entreprise d'expansion de la Castille ou du « *fecho de allende la mar* » (voir la carte des royaumes nasride et mérinide, annexe 2 des cartes).

---

<sup>147</sup> Enrique RODRÍGUEZ PICAWEA, « Diplomacia, propaganda y guerra santa en el siglo XIV : la embajada castellana a Aviñón y la elaboración del discurso ideológico », *Anuario de Estudios Medievales*, 40, 2, 2010, p. 765-789. Sur le thème de la lutte pour la domination du Déroit à l'époque d'Alphonse XI voir également M. A. MANZANO RODRÍGUEZ, *op.cit.* ; Charles Emmanuel DUFOURCQ, « Les relations de la Péninsule Ibérique et de l'Afrique du Nord au XIV<sup>e</sup> siècle », *Anuario de Estudios Medievales*, 7, 1970-1971, p. 39-65 ; María Jesús VIGUERA, « La intervención de los benimerines en al-Andalus », in : Mercedes GARCÍA ARENAL et María Jesús VIGUERA (éd.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI*, Madrid : CSIC, Instituto Hispano-Árabe de cultura, 1988, p. 237-247 ; M. GARCÍA FERNÁNDEZ, « Las relaciones castellano-marínies en Andalucía en tiempos de Alfonso XI. La participación norteafricana en la guerra por el control del Estrecho, 1312-1350 », in : M. GARCÍA ARENAL et M. J. VIGUERA (éd.), *op. cit.*, p. 249-273 ; Miguel Ángel LADERO QUESADA, « Castilla, Gibraltar y Berbería (1252-1516) », in : Eduardo RIPOLL PERELLÓ (éd.), *El Estrecho de Gibraltar*, Actes du congrès international (Ceuta novembre 1987), *Historia de la Edad Media*, 2, Madrid-Ceuta : UNED, 1988, p. 37-62.

Bien que Pierre I<sup>er</sup> n'ait pas levé d'armée, le désir de récupérer Gibraltar semble l'avoir accompagné tout autant que son prédécesseur. Mais dans l'espoir d'y parvenir il a eu recours à une autre stratégie.

Selon les sources arabes, Pierre I<sup>er</sup> serait intervenu pour aider trois princes mérinides à accéder au trône : Abū Faḍl, Abū Salīm et Abū Zayyān Muḥammad mais seuls les deux derniers sont parvenus à régner.

#### **a. Abū Faḍl et Abū Salīm**

Abū Faḍl et Abū Salīm sont les frères du sultan mérinide Abū 'Inān Faris que ce dernier a fait exiler à Grenade, à la cour de Yūsuf I<sup>er</sup>, après avoir pris le pouvoir en 1351. Concernant Abū Faḍl, Pierre I<sup>er</sup> lui a fourni des vaisseaux afin qu'il s'empare du trône du Maghreb mais cette intercession n'a pas abouti puisque le prince maghrébin s'est fait assassiner après avoir débarqué à Sousse en 1354<sup>148</sup>.

Un schéma presque similaire mais au dénouement plus heureux se répète à la mort d'Abū 'Inān en décembre 1358 : Abū Salīm, toujours réfugié à Grenade demande de l'aide à Pierre I<sup>er</sup> pour rentrer au Maghreb sur la demande de ses proches, pour prendre le pouvoir qu'il estime lui revenir. Mais cette fois-ci, les sources font état de conditions qu'aurait posées Pierre I<sup>er</sup> en échange de cette aide :

« Après la mort d'Abou Einan, son frère Abou Salem conçut l'espoir de monter sur le trône du Maghreb avec l'appui du gouvernement andalousien que la politique de ce sultan [d'Abū 'Inān] avait indisposé au dernier point. Invité à se rendre en Afrique par les amis qu'il avait conservés, et encouragé par les représentations de ceux qui allèrent le trouver à Grenade, il demanda à Ridouan l'autorisation de passer le Détroit. Sur le refus de ce ministre, il partit en colère pour la cour de Castille et, s'étant jeté aux pieds du roi chrétien, il l'implora de le faire transporter en Maghreb. Aux conditions posées par ce monarque comme prix d'une telle faveur, il donna un prompt consentement, et, s'étant embarqué dans le navire mis à sa disposition, il alla descendre sur la côte de la province de Maroc. »<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez...*, p. 29.

<sup>149</sup> IBN KHALDŪN, *Histoire des Berbères...*, 4, p. 328-329

Ibn Khaldūn n'en dit pas plus sur ces conditions mais Ibn al-Khaṭīb nous offre, en revanche, plus de détails concernant cette tractation. Dans *Nifādat al-jirāb*, le vizir raconte qu'Abū Salīm proposa à Pierre I<sup>er</sup> de l'aider à faire la guerre contre l'Aragon. Les conseillers du castillan n'étaient pas favorables à un accord éventuel, car ils doutaient de la sincérité d'Abū Salīm et, en raison de sa jeunesse, de sa capacité à mener à bien son entreprise de conquête du pouvoir. Néanmoins, le roi chrétien lui proposa un bateau et, en échange, lui demanda Gibraltar qu'il convoitait, et Abū Salīm accepta cette condition<sup>150</sup>.

Ainsi l'empressement de Pierre I<sup>er</sup> à venir en aide au prince mérinide s'explique par le désir de récupérer une place hautement stratégique et symbolique dans la course à la domination du Détroit.

En juin 1359, Abū Salīm monte sur le trône mais Pierre I<sup>er</sup> ne récupère pas pour autant Gibraltar. Cette ingratitude du mérinide n'apparaît pas du tout dans les sources castillanes, bien au contraire. Bien que la chronique d'Ayala fournisse très peu d'informations sur les relations entre Pierre I<sup>er</sup> et les sultans mérinides, elle montre qu'Abū Salīm serait resté redevable à Pierre I<sup>er</sup> pour l'aide que celui-ci lui avait fournie. Ce serait donc par loyauté et par dette envers le castillan qu'il aurait refusé de s'allier au Roi Vermeil et à l'Aragon contre la Castille après la destitution de Muḥammad V :

« Le Roi Vermeil traitait avec le roi de Benamarin pour que tous les deux s'aident mutuellement contre les chrétiens, surtout contre le roi don Pierre, et qu'ils s'allient au roi d'Aragon. Mais le roi de Benamarin n'était pas d'accord, il en informa plutôt le roi don Pierre pour lui avoir permis d'être roi et l'avoir envoyé là-bas dans un de ses navires. Et on appelait ce roi de Benamarin Abuçelin fils du roi Abulhaçen »<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Nifādat al-jirāb fī 'ilālat al-i'tirāb...*, p. 217; Maya SHATZMILLER, *L'historiographie mérinide*, Leiden : E. J. Brill, 1982, p. 80.

<sup>151</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 61 : « *el rrey Bermejo trataua con el rrey de Benamarin por que ellos amos a dos se ayudassen contra los christianos, señalada mente contra el rrey don Pedro, e fazian sus ligas con el rrey de Aragon. E non quiso el rrey de Benamarin, antes lo fizo saber al rrey don Pedro por quanto lo fiziera seer rrey e le enbiara alla en vna galea suya. E llamauan a este rey de Benamarin Abuçelin fijo del rrey Abulhaçen* ». Garibay reprend cette idée en mettant en avant la loyauté et l'amitié du sultan envers Pierre I<sup>er</sup> alors que l'alliance avec le Roi Vermeil et l'Aragon aurait été très profitable pour lui, E. de GARIBAY Y ZAMALLOA, op. cit., p. 377.

Cependant, dans la chronique d'Ibn Khaldūn, les relations entre les deux souverains ne semblent pas aussi courtoises et on découvre que le sultan mérinide n'hésite pas à tenir tête à Pierre I<sup>er</sup> qui lui demande de laisser partir Muḥammad V. En revanche, aucune allusion n'est faite à la dette qu'Abū Salīm a envers Pierre I<sup>er</sup>. De plus, Ibn Khaldūn montre que dans un premier temps, il y a bien eu un pacte entre Abū Salīm et le Roi Vermeil dans lequel chacun trouvait son intérêt : ce dernier devait arrêter les princes mérinides susceptibles de comploter contre Abū Salīm depuis Grenade, et, en échange, le sultan mérinide devait empêcher Muḥammad V de partir pour récupérer son trône :

« Quand le sultan Abou-Salem fit conduire à Ronda tous les membres de sa famille dont il craignait l'influence, l'un de ces princes, 'Abd-er-Rahman, fils d'Abou-Ifelloucen, effectua son évasion et alla trouver ses oncles à Grenade. Abou-Salem redoutait toujours la considération dont ils jouissaient ; il se méfiait également de tous ses autres parents. [...] À l'époque où Abou-'Abd-Allah, fils d'Abou-'l-Haddadj et sultan de l'Andalousie [*il s'agit de Muḥammad V*], se réfugia en Maghreb après avoir perdu le trône, Abou-Salem, qui s'était empressé de l'accueillir, crut tenir entre ses mains le sort de ses parents qui se trouvaient à Grenade. Dans une dépêche adressée au raïs Mohammed-Ibn-Ismaïl, qui venait d'usurper le pouvoir et de faire mourir les enfants d'Abou-'l-Haddadj, il demanda l'emprisonnement des princes mérinides, en promettant d'empêcher les tentatives que le monarque déchu pourrait diriger contre l'Andalousie. Le raïs consentit à cette proposition et enferma les princes »<sup>152</sup>.

Mais comme nous l'avons mentionné, devant les moyens de pression de Pierre I<sup>er</sup> qui menace de reprendre les villes mérinides en Castille, Abū Salīm s'incline et laisse partir Muḥammad V à la cour de Castille :

« Le roi [de Castille] s'étant alors brouillé avec le raïs [*il s'agit du Roi Vermeil*], il envahit l'Andalousie, enleva aux musulmans un grand nombre de forteresses et invita Abou-Salem à lui envoyer Ibn-el-Ahmar ; puis sur le refus du monarque africain, qui voulait rester fidèle à son engagement, il tourna les armes contre les places fortes que le gouvernement mérinide possédait en

---

<sup>152</sup> IBN KHALDŪN, *Histoire des Berbères...*, 4, p. 355-356.

Espagne. Abou Salem dut céder pour ne pas risquer ses états : il fournit à son hôte un équipage royal, le combla de dons et le fit conduire à Ceuta, où le navire qui l'avait amené venait d'être disposé pour le recevoir. Allal-Ibn-Mohammed fut chargé d'embarquer l'illustre voyageur et de l'accompagner à la cour du roi chrétien. »<sup>153</sup>

Dans cet extrait, les raisons qui poussent Abū Salīm à ne pas s'opposer au roi castillan ne sont pas aussi honorables que dans les sources castillanes, elles ne sont pas d'ordre moral mais d'ordre politique et pragmatique : la soumission d'Abū Salīm découle d'un calcul intéressé et révèle sa crainte de perdre des terres sur la Péninsule, et donc de perdre la mainmise sur le Déroit.

Ainsi, le sultan mérinide se trouve dans l'obligation de changer de camp, c'est-à-dire de renoncer à son alliance avec le Roi Vermeil et se ranger du côté de Muḥammad V et Pierre I<sup>er</sup>. C'est d'ailleurs ce dont témoigne une lettre de Muḥammad VI, le Roi Vermeil, datée du 4 septembre 1361 dans laquelle ce dernier demande de l'aide au roi d'Aragon pour faire face aux attaques conjointes d'Abū Salīm et de Pierre I<sup>er</sup> qui ont tous deux équipé la flotte de Muḥammad V<sup>154</sup>.

Ces épisodes montrent de nouveau à quel point le désir d'hégémonie ou la peur de perdre des terres stratégiques conditionnent les alliances et amitiés entre chrétiens et musulmans.

Le mirage de Gibraltar semble avoir poussé Pierre I<sup>er</sup> à monnayer son aide pour la troisième fois, avec un autre prince mérinide, Abū Zayyān Muḥammad fils d'Abū 'Abd al-Raḥmān, Ya'kūb ibn al-Ḥasan.

---

<sup>153</sup> *Loc.cit.*

<sup>154</sup> M. A. ALARCÓN y SANTÓN et R. GARCÍA DE LINARES *Documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón...*, p. 143. Les éditeurs attribuent cette lettre à Muḥammad V alors qu'en réalité c'est bien le Roi Vermeil qui l'a écrite. En détaillant le nom de l'émissaire, le texte arabe ne laisse planer aucun doute : « 'Abd Allāh al-Ġālib bi-llāh... Muḥammad ibn Ismā'īl, ibn Muḥammad, ibn Faraj, ibn Naṣr... ». « *Al Ġālib bi-llāh* » était en effet le surnom du Roi Vermeil. De plus, les dates ne peuvent pas correspondre au règne de Muḥammad V puisqu'en 1361, il avait déjà été détrôné.



## b. Abū Zayyān

Celui-ci s'était réfugié à la cour du castillan après s'être évadé de Ronda, bastion mérinide du royaume de Grenade, suite à l'avènement d'Abū Salīm en 1359<sup>155</sup>. Le vizir 'Umar ibn 'Abd Allāh ibn 'Alī qui a tué Abū Salīm le 23 septembre 1361 et placé sur le trône le sultan Abū 'Umar Tashufin, décide de remplacer ce dernier – mal accepté par le peuple en raison de son état mental – par Abū Zayyān en octobre 1361. Il demande donc à Muḥammad V d'intercéder en sa faveur pour que le roi castillan laisse partir son protégé. Le sultan de Grenade accepte d'intervenir à condition d'obtenir en échange la ville de Ronda, ce qui lui est accordé. Pierre I<sup>er</sup> laisse alors partir le prince mérinide en novembre 1361, en exigeant à nouveau que soient remplies certaines conditions, dont la teneur n'est toujours pas précisée par Ibn Khaldūn : « Il permit à ce prince de quitter Séville, après lui avoir imposé certaines conditions dont l'acte fut aussitôt dressé et signé »<sup>156</sup>.

Même si ces conditions ne sont pas spécifiées, on peut supposer qu'il s'agit encore une fois du transfert de souveraineté sur Gibraltar. Cela peut paraître surprenant que le Mérinide soit prêt à abandonner Ronda et Gibraltar sauf si bien évidemment la proposition faite au chrétien reste lettre morte. Cela fut d'ailleurs le cas puisque les conditions imposées par Pierre I<sup>er</sup> en échange de son aide à Abū Zayyān n'ont apparemment pas été remplies, comme le montre un extrait du *Kitāb A'māl al a'lām* de Ibn al-Khaṭīb. Dans cette source, ce dernier raconte comment le roi castillan envoya Ibn Zarzār, son médecin et intermédiaire, à l'Alhambra afin d'avoir l'avis du vizir au sujet d'une lettre écrite par le sultan mérinide Abū Zayyān. Ibn al-Khaṭīb nous rappelle que le roi castillan avait exigé certaines conditions pour laisser partir le prince, alors réfugié à sa cour, sans nous en dire plus sur leur nature. Il déclare également que le motif de la demande de conseil est lié à la déception teintée de colère que provoque la missive du Mérinide chez son homologue castillan :

« Ainsi, durant le règne du roi chrétien arrière-petit-fils de cet Alphonse dont nous venons de parler, le sage juif Ibn Zarzār vint vers moi pour traiter une affaire dont il avait la charge. Et il entra dans une des pièces de ma maison attenante au palais du sultan dans l'Alhambra de Grenade, où je me trouvais en

---

<sup>155</sup> IBN KHALDŪN, *Histoire des Berbères...*, 4, p. 358-359.

<sup>156</sup> *Loc. cit.*

compagnie du juge actuel de Grenade et d'autres fonctionnaires de l'État. Il avait dans les mains une lettre du sultan du Maroc Muḥammad, fils de Abū 'Abd Raḥmān, fils du grand sultan et seigneur Abū-l-Ḥasan. Celui-ci s'était réfugié auprès du seigneur de Castille et avait demandé son aide pour récupérer le trône ; le castillan accéda à sa demande lui imposant les conditions qu'il voulait et peut-être reçut-il une lettre dans laquelle les remerciements consignés ne le satisfirent pas »<sup>157</sup>. (Voir le texte arabe dans l'annexe 2 des textes)

La raison du mécontentement de Pierre I<sup>er</sup> n'est pas très précise. Selon Melchor Antuña qui traduit l'extrait en 1933, le sultan aurait, dans cette lettre, clairement exprimé son désaccord vis-à-vis des conditions exagérées que lui aurait imposées Pierre I<sup>er</sup> : « *quizás el marroquí le comunicaba por carta su disconformidad por lo que había de exageración en las estipulaciones impuestas* » : « peut-être que le marocain lui fit comprendre dans une lettre qu'il ne s'accommodait pas de ces conditions exagérées »<sup>158</sup>.

Cependant, le texte arabe n'est pas si explicite, il se contente de mentionner que les remerciements du sultan ne satisfirent pas le chrétien : « *wa rubbamā waṣalahu khiṭābuhu bimā lam yaqani 'hu fī iṭrā'ihī* »<sup>159</sup> que nous avons traduit ainsi : « peut-être reçut-il [*le castillan*] une lettre dans laquelle les remerciements consignés ne le satisfirent pas ». Même si le texte arabe reste allusif, il est plus que probable que la déception et la colère de Pierre I<sup>er</sup> soient liées, comme l'a montré Melchor Antuña, au refus du Mérinide de s'acquitter de sa dette et de respecter les conditions établies par le passé, qui consistaient peut-être à livrer Gibraltar. D'ailleurs, selon les propos rapportés à Ibn al-Khaṭīb par Ibn Zarzār, Pierre I<sup>er</sup> condamne le manque de noblesse de celui qui était « un des chiens de sa cour » : « Mon seigneur, le roi Don Pedro, te salue et te demande d'examiner la lettre de celui qui, hier encore, était un des chiens de sa cour, pour que tu constates le manque de noblesse envers lui »<sup>160</sup>. Ce manque de noblesse pourrait bien être le non-respect de la parole donnée et l'ingratitude dont fait preuve le Mérinide envers le Castillan.

---

<sup>157</sup> IBN AL-JAṬIB, *Kitāb A'māl al a'lām...*, p. 333, la traduction est la nôtre à partir de celle réalisée par Melchor ANTUÑA, art. cit., p. 144-145. Néanmoins celles-ci divergent sur quelques points de détail.

<sup>158</sup> *Loc. cit.*

<sup>159</sup> IBN AL-JAṬIB, *Kitāb A'māl al a'lām...*, p. 333, « *iṭrā'i* » signifie « *remerciement* ».

<sup>160</sup> *Loc. cit.*

Suite à l'insulte proférée par le chrétien qui traite un musulman de chien, le vizir de Grenade décide de lui donner une petite leçon dont la morale finale illustre parfaitement l'interdépendance qui existe entre chrétiens et musulmans.

Il lui montre tout d'abord qu'il a de mauvais conseillers qui ne lui apprennent pas à distinguer ses amis de ses ennemis :

« La seule chose qui a pu t'amener à prononcer ces mots est l'absence à ta cour de conseillers qui t'apprennent à distinguer les chiens des lions et à reconnaître celui au contact duquel tu dois te laver les mains ; ainsi, tu saurais qui est le chien dont le contact t'oblige à te purifier et qui ne l'est pas<sup>161</sup> ».

Cette image prend sens à l'évocation de l'anecdote racontée par le vizir juste avant le passage qui nous intéresse. Ibn al-Khaṭīb vient en effet de relater la rencontre à Zahara d'Alphonse X et Abū Yūsuf ibn 'Abd al-Ḥaqq, ancêtre de Abū Zayyān, qui aida le roi sage dans sa lutte contre son fils Sanche. C'est d'ailleurs le récit de cette entrevue passée, et sa similitude avec les événements qui nous intéressent, qui poussent Ibn al-Khaṭīb à raconter la leçon-conseil qu'il donne à Pierre I<sup>er</sup><sup>162</sup>. Lors de cette rencontre à Zahara, donc, le sultan almoravide demanda qu'on lui servît de l'eau pour se purifier du baiser que lui avait donné le chrétien, Alphonse X. Ibn al-Khaṭīb dresse donc un parallèle entre le couple Pierre I<sup>er</sup> et Abū Zayyān et celui formé par leurs ancêtres respectifs : Alphonse X et Abū Yūsuf ibn 'Abd al-Ḥaqq :

« Le grand-père de cet homme [*d'Abū Zayyān*] dont ton grand-père avait baisé la main, demanda de l'eau pour se laver la main en présence de chrétiens et de musulmans. On pourrait ainsi établir un parallèle entre le comportement du grand-père envers l'autre grand-père et le comportement du petit-fils envers l'autre petit-fils »<sup>163</sup>.

Le narrateur montre en effet la similitude des deux anecdotes : l'insulte de « *kalb* » prononcée par Pierre I<sup>er</sup> fait écho à l'humiliation que le musulman Abū Yūsuf ibn 'Abd al-Ḥaqq infligea au chrétien Alphonse X. Même si, cette fois, c'est

---

<sup>161</sup> *Loc.cit.* La traduction espagnole de Melchor Antuña étant un peu obscure, nous proposons notre propre traduction.

<sup>162</sup> IBN AL-JATĪB, *Kitāb A'māl al a'lām...*, p. 332-333, traduction par Melchor Antuña, art. cit., p. 143-144.

<sup>163</sup> Melchor Antuña interprétant un peu trop certains passages par rapport au texte arabe, nous préférons apporter notre propre traduction.

le chrétien qui offense le musulman, il s'agit d'une situation équivalente comme le montre la structure parallèle de la phrase arabe beaucoup plus expressive qui conclut l'anecdote : « *wa nisbat al-jadd ilà-l-jadd ka-nisbat al-ḥafīd ilà-l-ḥafīd* ».

Mais le vizir ne juge pas véritablement le comportement des ancêtres ni celui de ses contemporains, il adopte plutôt une position distante et neutre de sage respecté qui tire un enseignement de l'histoire et constate que cela ne vaut pas la peine de s'insulter, qu'ils ont besoin l'un de l'autre comme le montre la conclusion qui tombe comme un verdict :

« Le fait qu'il se soit réfugié dans ton pays n'a rien de honteux pour lui, toi aussi tu pourrais être amené à te réfugier chez lui et il te récompensera sûrement deux fois plus que ce que tu as fait pour lui ».

Le parallèle que fait Ibn al-Khaṭīb et la leçon qu'il en tire illustrent à la perfection l'évidente et incontournable nécessité des alliances entre chrétiens et musulmans à travers les siècles. Il implique également que le pragmatisme puisse l'emporter sur le sentiment de honte qu'il pourrait y avoir à s'allier avec l'infidèle. Cela pourrait sembler surprenant si on compare cette idée à la propagande qui apparaît dans la correspondance diplomatique et où l'accent est mis sur cette réticence à pactiser avec l'ennemi. Mais il s'agit ici d'un récit plus intime dont le but premier pour Ibn al-Khaṭīb est de se mettre en scène et d'apparaître comme la voix de la raison.

Toutefois, à la fin de l'anecdote, la leçon que donne Ibn al-Khaṭīb comporte une part de revanche obtenue sur l'ennemi religieux. L'effet produit par la verve d'Ibn al-Khaṭīb est conséquent : le juge Abū-l-Ḥasan qui assistait à la scène, se lève en pleurs et baise les mains du vizir en l'appelant ami de Dieu. La scène prend ainsi des allures de victoire ou d'exploit qui justifie que l'on envoie un émissaire au Maghreb pour rendre compte de l'habileté du vizir qui est sorti encensé de la joute oratoire.

Selon Justin Stearns, nous assistons à une victoire des musulmans à travers l'éloquence, l'art du discours dans un contexte où les chrétiens étaient supérieurs sur les champs de bataille<sup>164</sup>. Il est vrai que la réaction de l'auditoire, pressé de rapporter cet exploit aux Mérinides nous incite à voir là une revanche sur le terrain rhétorique. Connaissant, qui plus est, le désir du vizir de maintenir d'étroites relations avec les Mérinides, la fierté qu'il éprouve à avoir remporté une sorte de bataille en faveur de

---

<sup>164</sup> Justin STEARNS, « Two passages in Ibn al-Khaṭīb's account of the kings of Christian Iberia », *Al Qantara*, 25, 1, 2004, p. 157-182.

ses alliés et coreligionnaires ne surprend pas tellement. De plus, par cette habile démonstration, le sage coupe court à toute exigence du chrétien concernant les conditions qui avaient été imposées lors du pacte et s'il s'agit bien de la revendication de Gibraltar, il semble ne plus y avoir de risque que celle-ci soit cédée aux chrétiens par négociation.

On constate donc que dans les sources évoquées, les compensations exigées par Pierre I<sup>er</sup> sont loin d'être mises en valeur. D'ailleurs, à part la brève référence chez Ibn al-Khaṭīb dans *Nifādat al-jirāb*, ce qu'exige concrètement Pierre I<sup>er</sup> n'est pas explicité. En effet, il est compréhensible que les chroniqueurs musulmans rechignent à dire que les sultans mérinides sont prêts, en échange de son aide, à céder au chrétien le symbole que constitue Gibraltar. Cela aurait en effet constitué une étape essentielle de l'expansion de la Castille vers l'Afrique. Cette préoccupation n'était donc pas totalement étrangère à Pierre I<sup>er</sup>. Dans les exemples des sources arabes que nous venons d'évoquer, celle-ci se matérialise davantage par la négociation puisque le castillan tente de monnayer son aide en échange de territoires. Cependant, dans une correspondance que Pierre I<sup>er</sup> entretient avec le Pape Innocent VI, l'aide qu'il entend porter à un prince d'Afrique du Nord se présente clairement comme l'occasion de mener la Croisade d'Afrique.

En effet, les alliances politiques entre chrétiens et musulmans qui semblent parfois réduire les frontières métaphoriques se révèlent aussi être une démarche stratégique permettant à chaque communauté religieuse de servir ses intérêts. Reprendre la terre aux infidèles est souvent présenté comme étant la motivation première des acteurs aussi bien pour les chrétiens que pour les musulmans, mais on peut également considérer que cet objectif déclaré n'est qu'une habile formulation qui masque d'autres motivations.

## Chapitre 2

### Le spectre de la Reconquête et du Jihād

Si à l'origine la collaboration des musulmans de Grenade s'impose comme une obligation codifiée qui permet à Pierre I<sup>er</sup> d'avoir le renfort militaire qu'il sollicite à plusieurs reprises contre ses différents ennemis, celle-ci excède bien souvent le cadre du simple devoir vassalique en raison des intérêts de chacun et des fortes connotations qui entourent les relations entre chrétiens et musulmans. Cette obligation vassalique est parfois « détournée » des deux côtés de la frontière. Dans certains contextes, la propagande trastamare ne la considère plus comme un simple devoir du vassal au suzerain mais comme un affrontement entre chrétiens et musulmans. Cette dichotomie religieuse se retrouve également dans les sources arabes où la contribution obligatoire envers le suzerain est mise à profit par les musulmans qui voient en elle l'occasion de prendre leur revanche sur les chrétiens divisés, en alimentant l'équilibre des forces en puissance.

Ainsi, on constate que l'antagonisme religieux refait fréquemment surface notamment à travers le désir de reprendre la terre aux infidèles. Celui-ci s'exprime à travers les discours qui encensent la croisade ou la reconquête d'une part et le jihād, d'autre part. Mais ces discours fondés sur la dichotomie religieuse masquent parfois d'autres intérêts.

#### **1. L'argument religieux comme cliché de propagande dans les sources chrétiennes**

Les sources chrétiennes mettent surtout en avant l'incapacité de Pierre I<sup>er</sup> à mener la mission qui lui incombe, c'est-à-dire celle de reprendre la terre aux musulmans. On constate une sorte de gradation dans les textes castillans et français, les deux servant la propagande trastamare. En effet, on prête parfois à Pierre I<sup>er</sup> le désir de mener la croisade mais il s'agit avant tout d'un désir frustré en raison de son incapacité ou de son hypocrisie. Mais d'autres textes vont plus loin en l'accusant de livrer la terre aux infidèles ou même de renoncer à sa foi pour obtenir leur aide. Il s'agit là bien évidemment de discours destinés à discréditer le roi en le faisant passer pour un piètre défenseur de la Chrétienté, voire un renégat. Pourtant, Pierre I<sup>er</sup> aurait

bien eu l'intention de mener une croisade en Afrique au début de son règne. Sa préoccupation pour la croisade ou la reconquête est attestée par les Annales Ecclésiastiques de Raynaldi, une source supposée fiable puisque l'ouvrage s'appuie sur la correspondance entre le roi et le Pape – correspondance qui se trouve dans les archives du Vatican – et expose le discours de Pierre I<sup>er</sup> adressé au Pape. Cette source soulève tout de même un certain nombre d'interrogations quant aux véritables motivations de Pierre I<sup>er</sup> concernant ce projet.

### **1. 1. Le projet de croisade de Pierre I<sup>er</sup> en Afrique**

Il est certain qu'en comparaison de ses prédécesseurs, Pierre I<sup>er</sup> est loin d'apparaître comme celui qui a tenté de reprendre des territoires aux Mérinides et aux Nasrides. On présente en effet souvent son règne comme une pause dans la Reconquête mais si on admet cette réalité, il semble qu'elle soit davantage le résultat de circonstances défavorables et d'un travail de propagande, qui vise à le faire passer pour un roi délaissant sa mission de défense de la Chrétienté. On s'aperçoit en effet que celui-ci a fait quelques tentatives ou, en tout cas, avait l'intention de poursuivre l'entreprise de son père et asseoir le pouvoir de la Castille dans le Déroit de Gibraltar. Cette préoccupation de progression vers le sud apparaît dans les sources arabes à travers les négociations établies entre le roi castillan et certains souverains mérinides qui sollicitent son aide, comme nous l'avons vu dans la partie précédente. Le désir d'expansion accompagné de considérations religieuses s'exprime également à travers le projet de croisade outre-mer qui serait presque passé inaperçu, encore une fois, à cause de son échec mais aussi peut-être pour d'autres raisons.

Le projet de croisade de Pierre I<sup>er</sup> en Afrique apparaît dans la correspondance qu'il échange avec le Pape Innocent VI vers 1354. Cette correspondance a pour principal thème le mariage de Pierre I<sup>er</sup> et de Blanche de Bourbon. Cette affaire semble avoir son importance dans cette correspondance et aussi peut-être dans le fait que Pierre I<sup>er</sup> mette en avant son désir de croisade. Commençons donc par récapituler les faits.

Suite à de longues négociations, le contrat matrimonial entre Blanche de Bourbon et Pierre I<sup>er</sup> de Castille et la confirmation de l'alliance franco-castillane de 1345 établie par Alphonse XI, sont signés par Jean II à l'abbaye de Prully le 7 juillet 1352 et par Pierre I<sup>er</sup> le 4 novembre 1352 à Atienza. Dans ce traité le roi de France, et non le père de la future reine de Castille, s'engage à fournir une dot de 300 000 florins

d'or. Le 23 février 1353, après être passé par Barcelone, le cortège nuptial finit par atteindre Valladolid où doivent se célébrer les noces. Mais les castillans reçoivent une reine sans dot. Il s'agit là d'un élément important sur lequel s'accordent les historiens en général pour expliquer le fait que le roi de Castille abandonne précipitamment son épouse le lendemain de la nuit de noces.

Par ailleurs, pour López de Ayala, le retard apporté à la célébration de la noce ainsi que l'abandon de la reine sont exclusivement liés à la passion que nourrit le jeune roi de Castille pour Marie de Padilla : « le roi n'avait aucune envie de se marier avec doña Blanche son épouse, car vous savez que doña Marie était très belle, intelligente et petite de taille »<sup>165</sup>. C'est durant les longues négociations entre la France et la Castille, au cours de l'été 1352 qu'a lieu la rencontre entre le jeune roi et Marie de Padilla élevée aux côtés d'Isabelle Tellez de Meneses, l'épouse de Juan Alfonso de Albuquerque, homme de confiance de la reine Marie de Portugal puis du jeune roi, et qui prit d'importantes décisions au début du règne. Issue de la moyenne noblesse, Marie de Padilla est, selon les chroniqueurs, d'une grande beauté mais aussi d'une grande intelligence. Selon López de Ayala, le favori serait le véritable instigateur de cette rencontre officielle, espérant ainsi mieux asseoir son influence auprès du roi<sup>166</sup>. Le rôle qu'aurait joué Albuquerque dans la rencontre entre le roi et la jeune femme reste flou ou du moins ambigu car si, d'une part, le favori est à l'origine de cette rencontre, d'autre part, il a également joué un rôle de premier ordre dans le mariage avec Blanche de Bourbon et l'alliance avec la France.

Toujours est-il que le bannissement de la reine ainsi que la liaison passionnelle et illégitime que le roi entretient avec sa maîtresse engendre un processus qui débouchera sur un violent conflit avec une grande partie de la noblesse qui a recours au symbole que représente Blanche pour donner de la consistance à sa cause.

Depuis le début, Blanche de Bourbon trouve en la personne du Pape Innocent VI un ardent défenseur, même si les efforts de ce dernier pour qu'elle soit rétablie dans ses droits, en tant que reine et épouse légitime, se sont avérés infructueux. Paulino García Toraño montre qu'à partir de 1353, on recense plus de trente communications, cartes et bulles comprenant des avertissements, conseils et requêtes

---

<sup>165</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica de los Reyes de Castilla...*, E. DE LLAGUNO AMIROLA (éd.), année 1353, chapitre 3, p. 84: « *el rey non avía voluntad de casar con la dicha doña Blanca su esposa, ca sabed que era doña María muy hermosa e de buen entendimiento e pequeña de cuerpo* ».

<sup>166</sup> *Ibid.*, année 1352, chap. 5, p. 76-77 et année 1353, chap. 5, p. 86.



de la part du Pape<sup>167</sup>. En 1353, il demande pour la première fois au roi de traiter la reine avec affection, établissant un parallèle entre ses rapports avec elle et ceux de la Castille avec la France. Dans les autres lettres, le Pape réitère ses requêtes : il fait miroiter au roi l'avantage d'une descendance légitime, et le somme d'abandonner sa concubine. En 1354, le Pape croit être parvenu à ses fins puisque Marie de Padilla sollicite la permission de construire le monastère des Clarisses à Astudillo pour s'y retirer. Innocent VI, qui pense que la fondation du monastère sera le corollaire de l'éviction de la concubine, autorise, par deux bulles du 5 avril 1354, la construction du couvent. Mais à cette date il ignore le mariage du roi avec Jeanne de Castro. Cet événement va provoquer la rupture entre Pierre I<sup>er</sup> et l'autorité suprême de l'Église. Le 19 avril 1354 Innocent VI ordonne à l'évêque de Senez de remettre une lettre au roi le sommant encore une fois d'abandonner ses concubines et de rejoindre son épouse. Et le 21 novembre, puisque les simples conseils n'ont pas porté leurs fruits et que Blanche est maintenant retenue captive à Tolède, le Pape donne au même évêque les pleins pouvoirs. Ce dernier excommunie le roi de Castille dans la cathédrale de Tolède le 19 Janvier 1355.

Ainsi, il semble que le Pape ait tout essayé pour ramener Pierre I<sup>er</sup> dans le droit chemin. Vers 1354, il pense y être parvenu puisque le roi lui fait part de son désir de mener une croisade contre l'infidèle, encouragé par un prince arabe du nom d'Abdallāh, ennemi des Mérinides<sup>168</sup>. Les lettres échangées nous montrent que celui-ci proposait de se convertir au christianisme et de rendre hommage au roi castillan en échange de l'aide qu'il pourrait lui apporter contre les Mérinides. Les textes latins, conservés dans les archives du Vatican et les *Annales Ecclesiastici* de Raynaldi, qualifient ce personnage de *Rex Monticlarorum*<sup>169</sup>. Selon ces mêmes sources, ce personnage avait déjà proposé cet échange à Alphonse XI et en espérant que son successeur accède à sa demande, il envoie à sa cour son fils et d'autres personnes. Au mois de mars 1354, Pierre I<sup>er</sup> envoie un clerc de Séville, Diego García, rendre compte de la proposition d'Abdallāh à Avignon. D'après Georges

---

<sup>167</sup> Paulino GARCÍA TORAÑO, *El Rey don Pedro el Cruel y su mundo*, Madrid : Marcial Pons, 1996, p. 320.

<sup>168</sup> Odorico RAYNALDI, *Annales ecclesiastici Caesaris Baronii*, Bari Ducis : Guérin, 1864-1883, 25, p. 576-577 ; Georges DAUMET, « Étude sur les relations d'Innocent VI avec D. Pedro I<sup>er</sup> Roi de Castille au sujet de Blanche de Bourbon », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1897, 17, 1, p. 153-198, p. 163-169.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 163 ; O. RAYNALDI, *op. cit.*, p. 576 ; Prosper MÉRIMÉE, *Histoire de Don Pèdre I<sup>er</sup>, Roi de Castille*, Gabriel LAPLANE (éd.), Paris : Didier, 1961, p. 176.

Daumet qui s'appuie sur la missive du roi castillan, ce dernier voyait là l'occasion de reprendre la Reconquête interrompue depuis la mort de son père :

« Il priait en conséquence le Pape de désigner un certain nombre de prélats pour prêcher la croisade dans tous les États de l'Espagne et de leur conférer le pouvoir de remettre la croix à tous ceux qui demanderaient à la prendre ; il exprimait en outre le désir que l'étendard de l'Église orné de la croix et des clefs lui fut confié car il avait l'intention de le faire porter devant lui pendant toute la durée de l'expédition »<sup>170</sup>.

On remarque là le désir de Pierre I<sup>er</sup> de parader comme un champion de la Reconquête, et de convaincre ainsi le Pape qu'il est le défenseur de la Chrétienté.

Le 21 mars, Innocent VI répondit au roi en l'encourageant dans cette démarche et en lui conseillant de bien réfléchir et de lui soumettre les détails de son projet. Il écrivit également à 'Abdallāh pour l'encourager dans son désir de conversion. Dans une autre lettre datée du 6 avril 1354, le Pape fait de nouveau allusion à la volonté de conversion de l'infidèle avant d'exhorter le roi à se rapprocher de son épouse légitime et de se réconcilier avec certains Grands du royaume. Il envoie également Bertrand, évêque de Senez afin de s'entretenir de ce projet de croisade mais aussi de persuader le roi de rentrer dans le droit chemin en mettant un terme à son idylle avec Marie de Padilla. Cependant, le légat échoua dans sa mission puisque la croisade n'aboutit jamais et Pierre I<sup>er</sup> ne renonça pas à son amante.

Pierre I<sup>er</sup> a-t-il vraiment eu l'intention de mener une croisade en Afrique du Nord ou bien s'agissait-il d'un prétexte pour s'attirer les bonnes grâces du Saint-Père déterminé à défendre la princesse française ?

Pour tenter de répondre à cette question, nous avons tout d'abord cherché à identifier le prince musulman dont parlent les archives du Vatican. Le seul personnage qui pourrait correspondre à 'Abdallāh, « *rey de los Montes Claros* » est l'émir hafside de Bougie ou Béjaïa, en Ifriqiya, Abū 'Abd Allāh<sup>171</sup>. Le titre de « *rey de los Montes Claros* » apparaît à plusieurs reprises dans les chroniques chrétiennes

---

<sup>170</sup> G. DAUMET, art. cit., p. 164.

<sup>171</sup> Prosper Mérimée, qui fait également allusion à cet épisode, affirme qu'il s'agit du roi de Tlemcen, mais nous n'avons pas trouvé de noms se rapprochant de celui d'Abdallāh parmi les émirs de Tlemcen, Prosper MÉRIMÉE, *op. cit.*, p. 176.

pour désigner un roi originaire de la région de l'Atlas<sup>172</sup>. Bien que la ville de Béjaïa se trouve sur la côte, elle fait aussi partie de la chaîne montagneuse.

D'après ce que raconte Ibn Khaldūn des relations entre Abū 'Abd Allāh et les Mérinides, il semble plausible que cet émir ait voulu chercher des appuis pour en finir avec la tutelle des Marocains qui l'ont utilisé comme fantoche. En effet, en 1347, le sultan mérinide Abū-l-Ḥasan occupe Béjaïa et envoie son gouverneur Abū 'Abd Allāh en résidence au Maroc avec ses frères<sup>173</sup>. Il est par la suite utilisé par Abū 'Inān – fils et rival d'Abū-l-Ḥasan – qui en 1349 rétablit Abū 'Abd Allāh dans ses fonctions afin qu'il empêche Abū-l-Ḥasan de revenir de Tunis<sup>174</sup>. Mais une fois sultan du Maroc, Abū 'Inān destitue à nouveau Abū 'Abd Allāh en 1352 et le place sous tutelle au Maroc avec ses enfants<sup>175</sup>. En 1360, le Mérinide l'utilise à nouveau afin de déstabiliser le nouvel émir hafside de Béjaïa, Abū Ishāq. Abū 'Abd Allāh s'empare de la ville en 1364, au bout de quatre campagnes. Peu de temps après, en mars 1365, il fait appeler auprès de lui le sage Ibn Khaldūn<sup>176</sup>. Cependant, le comportement de l'émir va lui valoir la haine des habitants qui feront appel à son cousin, l'émir de Constantine Abū-l-'Abbās. Abū 'Abd Allāh meurt en 1366<sup>177</sup>.

Si l'on compare ces faits à ceux qui sont exposés dans les archives du Vatican et rapportés par Georges Daumet et les Annales de Raynaldi, on peut supposer que durant la première période où l'émir de Béjaïa séjourne au Maroc, entre 1347 et

---

<sup>172</sup> Nous avons pu trouver d'autres références au « *rey de los Montes Claros* » : dans la chronique d'Alphonse XI, un chapitre de la section sur l'histoire des rois africains mentionne la montagne de *los Montes Claros* et son seigneur. Le roi *Aboali* – Abū 'Alī – au cours de son affrontement avec son frère *Alboaçen* – Abū-l-Ḥasan – est amené à passer par la montagne « *de los Montes Claros* » où le seigneur des lieux le fait battre en retraite, *Gran Crónica de Alfonso XI*, Diego CATALÁN (éd.), Madrid : Gredos, 1976, p. 504. Dans la chronique de Pierre I<sup>er</sup>, on trouve une allusion à la mort du seigneur des Montagnes Claires au siège de Tarifa. Celui-ci a été tué par Pero Carillo qui a été récompensé de l'Ordre de l'Écharpe par Alphonse XI, P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, E. DE LLAGUNO AMIROLA (éd.), 1353, chap. 8. On trouve également une référence à *Montes Claros* dans le *Poema de Mio Cid*, Julio RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS (éd.), Madrid : Akal Nuestros Clásicos, 1996, p. 195 et dans le glossaire de cette édition, il est spécifié que ce lieu désigne l'Atlas, p. 1182. En effet, selon certaines interprétations, « Atlas » viendrait de « Djebel Atlis », « montage de neige », d'où « montes claros », *Dictionnaire géographique universel*, 1, A. J. KILLIAN et Ch. PICQUET (éd.), Paris, 1823, p. 482. Bien que le lien direct entre le mot arabe *thalj*, qui désigne la neige, et le terme Atlas est sujet à caution, il est possible qu'il y ait eu un glissement de sens, comme c'est parfois le cas entre les surnoms arabes et espagnols, voir un autre exemple dans notre chapitre 6, p. 347.

<sup>173</sup> IBN KHALDŪN, *Histoire des Berbères...*, 3, p. 28 ; Dominique VALÉRIAN, *Chapitre 1. Bougie, un pôle majeur de l'espace politique maghrébin*, § 89-91, in : *Bougie, port maghrébin, 1067-1510* [en ligne]. Rome : Publications de l'École française de Rome, 2006 (généré le 27 juin 2014). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/efr/211>>. ISBN : 9782728310005.

<sup>174</sup> IBN KHALDŪN, *Histoire des Berbères...*, 3, p. 39-40.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>176</sup> IBN KHALDŪN, *Le livre des Exemples. Autobiographie...*, p. 104-105.

<sup>177</sup> IBN KHALDŪN, *Histoire des Berbères...*, 3, p. 67-75.

1349, il aurait pu solliciter l'aide d'Alphonse XI, tandis qu'à partir de 1352 il se serait tourné vers Pierre I<sup>er</sup>. Abū 'Abd Allāh a peut-être bien sollicité l'aide de Pierre I<sup>er</sup>, tout comme les Mérinides Abū Faḍl, Abū Salīm et Abū Zayyān Muḥammad, cependant aucune source arabe et aucune chronique castillane n'attestent d'un éventuel contact entre cet émir et les rois chrétiens.

Par ailleurs, on a du mal à croire qu'un prince musulman soit prêt à se convertir en échange d'une aide contre son ennemi. Bien que le recours des musulmans au roi castillan pour faire face à un ennemi coreligionnaire soit un schéma classique avéré, la proposition d'une conversion religieuse en échange de l'aide militaire ressort davantage de la propagande, comme nous aurons l'occasion de le constater, surtout dans la propagande française.

Pierre I<sup>er</sup> aurait peut-être pu se servir de la demande d'aide d'Abdallāh pour faire miroiter au Pape un projet de croisade afin de regagner sa confiance ébranlée par l'affaire avec Blanche de Bourbon. C'est ce que pense en partie Mérimée, pour qui la conversion d'un infidèle aurait pu servir de prétexte à Pierre I<sup>er</sup> pour convaincre le Pape et justifier le prélèvement de subsides<sup>178</sup>.

D'autre part, il se peut que Pierre I<sup>er</sup> ait vraiment eu l'intention de reprendre la croisade et d'étendre son influence de l'autre côté du Détroit, auquel cas son désir de négocier l'obtention de Gibraltar irait dans ce sens. Il ne semble pas perdre de vue la mission de ses ancêtres mais les circonstances l'ont probablement empêché de la mener à bien. En effet, il va devoir faire face à une puissante coalition nobiliaire menée par ses demi-frères auxquels se rallient l'ancien favori du roi, Juan Alfonso de Albuquerque, et enfin le Pape, ardent défenseur de la reine légitime, Blanche de Bourbon, qui a échoué dans ses négociations<sup>179</sup>. On a coutume de présenter le règne de Pierre I<sup>er</sup> comme une pause dans la Reconquête, certes, mais cela est dû aux circonstances, aux tensions avec son demi-frère, l'Aragon, etc... davantage qu'au désir du roi de vivre en paix avec ses voisins.

Ce projet de croisade n'est pas mentionné en dehors de la correspondance avec le Pape, mais la chronique et d'autres sources apparentées à la propagande font toutefois référence à un désir de croisade chez Pierre I<sup>er</sup>. Cependant, cette entreprise

---

<sup>178</sup> P. MÉRIMÉE, *op. cit.*, p. 176.

<sup>179</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro*, G. ORDUÑA (éd.), 1, p. 155; Julio VALDEÓN BARUQUE, *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara...*, p. 86.

supposée est présentée tantôt comme un prétexte, tantôt comme une frustration pour le monarque, tantôt comme un devoir négligé.

## 1. 2. Un piètre défenseur de la chrétienté

Dans la chronique d'Ayala, on ne trouve donc aucune mention du projet de croisade dont Pierre I<sup>er</sup> a fait part au Pape Innocent VI. Lorsque des échanges sont évoqués entre les deux protagonistes, il s'agit essentiellement des reproches que le Pape fait au roi de ne pas accomplir sa mission de défenseur de la Chrétienté. En effet, la chronique fait état de la préoccupation du Saint-Père face au conflit entre la Castille et l'Aragon, qui détourne les chrétiens de la lutte contre « les ennemis de la foi de Jésus-Christ ». En 1359, le cardinal de Bologne, envoyé par le Pape tente de réconcilier le roi de Castille et celui d'Aragon pour le bien de la lutte contre les Maures. Le chroniqueur insiste sur les attentes que place la Chrétienté en la personne du roi de Castille, la déception que provoque l'attitude de Pierre I<sup>er</sup> par rapport à ses prédécesseurs n'en est alors que plus grande :

« Le Pape considérait le roi de Castille comme le bouclier et le défenseur de la chrétienté parce qu'il supportait la guerre contre les Maures d'au-delà et d'en-deçà les mers. Et pour cette raison ses prédécesseurs furent toujours grandement estimés parmi ceux de la Chrétienté »<sup>180</sup>.

Le reproche de se perdre en luttes intestines au détriment de la guerre contre l'infidèle s'adresse tout autant au roi d'Aragon<sup>181</sup>. Dans une lettre qu'il envoie à Pierre IV, le Pape critique son alliance avec les Maures. En réponse, le roi aragonais promet de rester neutre dans les conflits entre musulmans et entre chrétiens et musulmans<sup>182</sup>. La chronique souligne également les bonnes dispositions du roi d'Aragon qui se dit prêt à aider Pierre I<sup>er</sup> s'il voulait faire la guerre aux Maures de Grenade et aux Mérinides<sup>183</sup>. Il n'en est rien en ce qui concerne le roi castillan. De toute façon, en Castille comme en Aragon, les exhortations du Pape à cesser les luttes internes pour se concentrer sur la guerre contre les musulmans sont restées lettre morte.

---

<sup>180</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd.), 1, p. 287: « *El papa tenia al rrey de Castilla por escudo e defendimiento de la christiandat, por quanto sostenia la guerra de los moros de allen mar e aqui en mar. E por esta rrazon fueran siempre los sus anteçesores muy presçiados entre los de la christiandat* ».

<sup>181</sup> *Loc. cit.*

<sup>182</sup> A. GIMÉNEZ SOLER, art. cit., p. 285-286.

<sup>183</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd.), 1, p. 298.

Les allusions au manquement du roi vis-à-vis du devoir de Reconquête se retrouvent dans plusieurs sources. Dans le *Songe du vieil pèlerin* que nous avons déjà évoqué, lorsque les pèlerins arrivent à Burgos et sont accueillis par Jean, le fils d'Henri de Trastamare, le narrateur en profite pour critiquer Pierre I<sup>er</sup> dont le plus grand crime est de ne pas avoir fait venir tout le royaume de Grenade à la foi catholique et d'avoir mis sur le trône le roi actuel, c'est-à-dire Muḥammad V<sup>184</sup>. De même, suite à l'épisode avec le Roi Vermeil, le narrateur condamne Pierre I<sup>er</sup> pour ne pas avoir tenu parole en tuant lâchement son hôte musulman mais il lui reproche par la même occasion de ne pas avoir profité de cette action, certes répréhensible, pour reconquérir Grenade alors que l'occasion lui en était offerte. En effet, le texte raconte que Pierre I<sup>er</sup> chargea des chevaliers chrétiens de raccompagner Muḥammad V à Grenade, et que lorsque ce dernier prit congé de son hôte, il lui offrit de régner sur Grenade comme sur ses propres terres : « Et quand il se party de lui, il se offry a lui et tout le royaume de Grenate, en lui priant qu'il commandast par tout le royaume de Grenate come en Espaygne ». L'auteur ajoute que d'après le témoignage de ceux qui se trouvaient en compagnie des chevaliers chrétiens, si le roi Pierre avait demandé au roi de Grenade de convertir son royaume à la foi chrétienne, il l'aurait fait sans répandre une goutte de sang. Mais l'auteur de conclure, Pierre n'en fit rien et fut puni par Jésus-Christ et chassé de ses terres par Henri<sup>185</sup>.

Froissart souligne également le fait que Pierre I<sup>er</sup> n'a cure de la croisade lorsqu'il évoque la visite de messagers envoyés au roi pour le tenir informé de ce que les Compagnies veulent passer par la Castille afin de récupérer Grenade et propager la foi chrétienne. Ces Compagnies sont présentées comme des pèlerins qui ne s'attirent pas pour autant les bonnes grâces du roi :

« Les messagers l'avaient prié d'ouvrir ses passages à des pèlerins de Dieu et de leur administrer des vivres. On lui dit que par dévotion, ces gens désiraient se rendre en Grenade afin de venger les souffrances de Notre Seigneur, détruire les incrédules et exercer leur foi. Le roi dom Piètre se rit de ses nouvelles et assura qu'il ne ferait rien du tout pour des gens de cette sorte »<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> P. DE MÉZIÈRE, *op.cit.*, p. 386.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>186</sup> J. FROISSART, *op. cit.*, p. 146.

Pourtant, la propagande trastamare ne nie pas totalement le fait que Pierre I<sup>er</sup> ait eu à cœur de préserver la terre des chrétiens face aux Maures ou d'en repousser les frontières. Cependant cette idée est toujours tournée de façon à mettre en exergue la mauvaise foi du roi ou son échec.

Ainsi, la chronique raconte que, lors de la guerre avec l'Aragon en 1362, Pierre I<sup>er</sup> se rend à Soria pour s'entretenir avec le roi de Navarre, afin qu'il se rallie à lui contre l'Aragon. Il déclare encore une fois sa rancœur vis-à-vis du Roi Vermeil qui l'a obligé à faire la paix avec son ennemi Pierre IV le Cérémonieux mais il déclare également que s'il a agi ainsi, c'est pour ne pas laisser la terre chrétienne aux mains des Maures :

« Je vous informe à l'instant de ce que le roi d'Aragon m'a forcé à faire la paix contre ma volonté et contre mon honneur sachant que le Roi Vermeil, qui était alors maître du royaume de Grenade, avait conclu avec lui d'envahir la frontière de l'Andalousie et de me faire la guerre. Et c'est pour cette raison, pour ne pas permettre aux Maures d'envahir la terre des chrétiens, que j'ai dû autoriser cette paix, qui ne fut pas établie en mon honneur, et que j'ai dû lui laisser les châteaux que je lui avais pris »<sup>187</sup>.

Ainsi, selon le discours de Pierre I<sup>er</sup> rapporté par la chronique, celui-ci avance un argument lié à l'idéal de Reconquête – qui consiste à ne pas céder la terre aux infidèles – afin de convaincre un autre roi chrétien qu'il a bien agi mais aussi afin de le persuader, *a fortiori*, de se joindre à lui contre l'Aragon. Cependant, cet argument ne semble pas très crédible puisque, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, pour le chroniqueur, l'intérêt personnel de Pierre I<sup>er</sup> passe avant ses scrupules moraux ou religieux. De plus, cet argument est présenté comme une manière d'obtenir les faveurs du roi de Navarre et un moyen, grâce à cette collaboration, de récupérer ses châteaux et être ainsi dédommagé. L'idée, suggérée par Mérimée, que Pierre I<sup>er</sup> a recours à l'idéal de reconquête comme un prétexte est déjà présent dans la chronique.

---

<sup>187</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 66 : «yo vos fago luego saber que el rrey de Aragon me fizo fazer paz contra mi voluntad e contra mi honrra sabiendo el que el rrey Bermejo, que tenia estonçe el rregno de Granada, tenia con el hordenado que me corriessen la frontera del Andalozia e me fiziesse guerra. E por esta rrazon, por non dar lugar a los moros que corriessen la tierra de christianos, oue de otorgar aquella paz, la qual non fue fecha a mi honrra, e dexeles los castillos que le auia ganados ».

La propagande ne se refuse donc pas à prêter à Pierre I<sup>er</sup> des préoccupations liées à la reconquête, mais c'est toujours pour mettre en relief un défaut du roi. Elle tente de mettre en doute sa sincérité comme dans l'exemple précédent ou bien de fustiger son inefficacité à reprendre la terre aux infidèles.

Dans la *Suma de Reyes* du Despensero, on retrouve cette incapacité du roi à accomplir sa mission de héros de la Chrétienté. L'œuvre est une chronique abrégée rédigée entre 1402 et 1405 par le grand dépensier de la Reine Aliénor d'Aquitaine, première femme de Jean I<sup>er</sup> de Castille. L'auteur, qui a conservé l'anonymat, est un homme proche de l'infant Ferdinand, frère du roi Henri III de Castille. Il écrit dans un contexte de tentative de réconciliation des deux branches ennemies puisqu'en 1388 a lieu le mariage du futur Henri III et de Catherine de Lancastre, petite-fille de Pierre I<sup>er</sup>. Jean-Pierre Jardin qui a réalisé une édition et une étude critique de l'œuvre montre que ce texte réussit à contenter les deux parties ou tout du moins à n'en froisser aucune puisqu'il ne mentionne pas la guerre civile des années 1366-1369, pour ne pas offenser les *pétristes* mais il parvient tout de même à légitimer l'accès au trône d'Henri II<sup>188</sup>. La partie dédiée au règne de Pierre I<sup>er</sup> dans la version majoritaire, celle qui a été écrite entre 1402 et 1405, se réduit en effet à un entretien qu'aurait eu le roi avec son astrologue Abraham Ibn Zarzal<sup>189</sup>. Le roi se serait plaint d'avoir été abusé par les prédictions qui le destinaient à être célèbre. En effet, les vaticinations de ses astrologues le présentaient comme celui qui aurait dû vaincre les Maures de Grenade, reprendre Jérusalem et être par conséquent le plus grand roi de Castille :

« Don Abraham, vous savez bien que vous et tous les autres astrologues de mon royaume, vous m'avez toujours tous dit que vous trouviez, par votre astrologie, que ma naissance fut en telle constellation que, de mon lignage, je devais être le plus noble des rois qu'il y eût jamais en Castille et que je devais conquérir la terre des Maures jusqu'à gagner la sainte Maison de Jérusalem. Vous m'avez aussi prédit bien d'autres victoires que je devais avoir »<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> Juan RODRÍGUEZ DE CUENCA, *Suma de Reyes du Despensero...*, J. P. JARDIN (éd.).

<sup>189</sup> Il s'agit du même personnage qui apparaît dans les sources arabes et qui a joué le rôle de diplomate à la cour de Grenade. Dans ces sources il est nommé Ibn Zarzār.

<sup>190</sup> « Don Abrahén, bien sabedes que vos, e todos los otros estrologos del mi reyno, me dixistes sienpre que fallauades todos por vuestra estrologia, que el mi nasçimiento fue en tal costelacion, que yo auia de ser el mas noble rey que nunca ouo en Castilla de mi linaje, e que auia de conquerir los moros fasta ganar la casa santa de Jehrusalem, e otras muchas de vitorias que yo auia de aver... », « Version majoritaire (ms. H). [Copilacion de los rreyes de Castilla e de Leon des de el año de la era de Çesar de sieteçientos e çinquenta e dos fasta el rrey don Enrique fijo del rrey don Juan.] », in :



Son astrologue lui aurait répondu que c'est par ses actions néfastes qu'il aurait lui-même changé le cours des astres. Pour illustrer cette idée, le médecin a recours à une comparaison surprenante. De même que celui qui entre dans un bain chaud par temps de grand froid transpire et contredit ainsi la nature, de même, par ses péchés, le roi a altéré ce que le destin lui réservait :

« Seigneur, s'il arrive qu'un jour où il fasse grand froid, glacial même, un homme entre dans une étuve très chaude, transpirera-t-il ? Le roi lui dit : « Oui, bien sûr, car, même s'il faisait grand froid, si j'entrais dans une étuve très chaude, comme vous dites, je transpirerais ». Et alors don Abraham lui dit : « Seigneur, cette sudation a lieu contre la constellation du temps, car le temps n'oblige pas à transpirer, mais au contraire à avoir froid. Et seigneur, c'est ce qui vous arriva : par vos péchés et ceux de votre royaume, vos actions ont été telles qu'elles réussirent à forcer la constellation de la planète de votre naissance, comme la chaleur de l'étuve force le grand froid du temps. »<sup>191</sup>

Dans cet exemple, on prête au roi le désir de perpétuer l'entreprise de ces ancêtres, voire de les surpasser dans cette mission, mais sa mauvaise conduite est telle qu'elle empêche ce dessein de se réaliser. Ainsi, si cette œuvre s'efforce de ne pas trop offusquer les *pétristes* par des allusions trop précises à la guerre civile comme le dit Jean-Pierre Jardin, elle rappelle tout de même l'échec de Pierre I<sup>er</sup> et sa responsabilité face à son triste sort.

Si ces extraits se contentent de dire la frustration ou le dédain de Pierre I<sup>er</sup> vis-à-vis de la mission qui lui incombe, d'autres textes se montrent beaucoup plus virulents et vont jusqu'à accuser le roi de sacrifier sa terre à l'infidèle.

---

Suma de Reyes du Despensero, Paris, CLEA (EA 4083) (Les Livres d'e-Spania « Sources », 4), 2012, [En ligne], mis en ligne le 23 octobre 2012, consulté le 08 juillet 2013. URL : <http://e-spanialivres.revues.org/588>, § 124.

<sup>191</sup> « Señor, ¿si acaesçe que vn dia que faga muy grand frio sobejo ademas, si omne entrare en vn baño que este muy caliente, ¿sudara ? » E el rey dixole : « Por çierto, si ; ca por grand frio que fiziese, si yo entrase en vn vaño que estudiase muy caliente como vos deziades, sudaria. » E estonçes, le dixo el don Abrahen : « Señor, aquel sudor contra la costelacion del tiempo es ; ca el tiempo non adebda sudar salvo aver frio. E, señor, tal conteçio a vos, que por pecados vuestros, e de los vuestros reynos, las vuestras obras fueron tales, que adebdaron forçar la costelacion de-la planeta del vuestro nascimiento, asi como fuerça la calentura del vaño al grand frior del tiempo », *Loc. cit.*

### **1. 3. Le pacte avec l'infidèle, un roi qui sacrifie sa terre**

Les exemples que nous avons évoqués dans la première partie traitaient de la participation ou de l'utilisation des forces de Grenade dans la guerre contre l'Aragon. Comme nous l'avons vu, le chroniqueur ne met pas du tout en relief le caractère religieux de ces interventions. Il se contente de présenter cette aide comme équivalente à celle des autres rois de la Péninsule de façon neutre et presque épurée, sans vraiment porter de jugement. Même s'il consigne quelques remarques du Pape concernant la mission de reconquête que Pierre I<sup>er</sup> néglige, cela n'est pas directement lié au recours à l'aide de Grenade.

Cependant, lorsqu'il s'agit du conflit avec Henri de Trastamare, l'altérité religieuse ressurgit et l'obligation du vassal envers son seigneur se transforme en lutte de chrétiens contre musulmans. Dans certains textes de propagande, Pierre I<sup>er</sup> devient donc celui qui livre la terre aux infidèles en échange de cette aide militaire.

La propagande trastamare et des textes français apparentés à celle-ci – la France a soutenu Henri contre Pierre – exploitent de façon plus ou moins exagérée ce « pacte avec l'infidèle ». Bien que l'on ait tendance à considérer la chronique d'Ayala comme le point de départ des rumeurs de conversion de Pierre I<sup>er</sup> à l'islam en échange de l'aide militaire, ce sont les sources françaises qui apparaissent comme les plus explicites sur ce sujet. La comparaison entre la chronique castillane et deux chroniques françaises sur la vie de Duguesclin permet de mettre en relief la déformation croissante et presque délirante que subit l'alliance de Pierre I<sup>er</sup> avec les musulmans. Si cette mythification incarne les bruits qui devaient circuler à l'époque de la guerre civile entre les deux demi-frères, elle reflète également la vision du musulman dans l'imaginaire populaire.

#### **a. La propagande trastamare : l'ennemi de Dieu contre le défenseur de la chrétienté**

Avant d'aborder la vision que présente la chronique de l'intervention de Grenade dans la guerre civile qui oppose les frères ennemis, une brève présentation du contexte factuel s'impose<sup>192</sup>.

Vers la fin de l'année 1364, l'Aragon – qui soutient toujours Henri – et la France entament des négociations durant lesquelles le roi Charles V insiste sur la nécessité

---

<sup>192</sup> L. SUÁREZ FERNÁNDEZ y J. REGLÁ CAMPISTOL, *op. cit.*, chap. 3 « La guerra civil », p. 99-158.

d'avoir recours aux Compagnies de mercenaires pour mettre un terme à la guerre entre la Castille et l'Aragon. Cela implique de placer Henri de Trastamare sur le trône et d'assurer ainsi à la France l'appui de la flotte castillane dans la guerre contre les Anglais. Face à la menace que constitue cette alliance, Pierre I<sup>er</sup> envoie son émissaire Martín López de Córdoba en Angleterre en novembre 1365 afin qu'Edouard III interdise aux mercenaires anglais installés en Aquitaine de participer à l'expédition menée par Henri de Trastamare et les Compagnies de Duguesclin. Mais l'ordre du roi d'Angleterre n'est pas respecté et les troupes envahissent la Castille. Henri se fait couronner roi à Las Huelgas de Burgos le 16 mars 1366 et, le 11 mai, les Compagnies attaquent Tolède qui se rend peu après. Réfugié à Séville, dont la population ne tarde pas à se révolter, Pierre I<sup>er</sup> doit de nouveau fuir au Portugal puis en Galice. Les Sévillans accueillent Henri le 25 mai. Face à la progression de son ennemi, Pierre I<sup>er</sup> se rend à Bayonne au mois d'août, pour solliciter l'aide d'Edouard, Prince de Galles, surnommé le Prince Noir. Le 23 septembre 1366, par l'intermédiaire des traités de Libourne, les Anglais s'engagent à restaurer Pierre I<sup>er</sup> sur le trône de Castille. Il est, certes, dans leur intérêt de faire en sorte que les ports cantabriques ne tombent pas aux mains des Français. L'aide apportée par les Anglais à Pierre I<sup>er</sup> permet donc d'inverser le rapport de force, notamment après la victoire remportée sur les Compagnies à Najera en avril 1367. Cependant le jeu des alliances précaires va rapidement faire revenir Henri au pouvoir. Suite à l'impossibilité de Pierre I<sup>er</sup> de régler les dettes contractées auprès des Anglais pour financer la guerre, le Prince Noir décide de retirer son soutien au Castillan et de privilégier l'Aragon. Selon Luis Suárez Fernández et Juan Reglá Campistol, ce changement va permettre à Henri de récupérer le trône<sup>193</sup>. Les Anglais quittent la Péninsule le 29 août 1367 et moins d'un mois plus tard, Henri revient en Castille. La guerre recommence entre les demi-frères et au début du printemps 1368, exceptés quelques foyers, toute la moitié nord du royaume se trouve aux mains d'Henri. Lorsque Pierre I<sup>er</sup> apprend que le bastion de Tolède tombe le 30 avril 1368, il fait appel à Muḥammad V pour marcher sur Cordoue qui a pris le parti de son demi-frère. Le sultan de Grenade vient avec 7000 cavaliers, 80 000 fantassins et 12 000 arbalétriers qui s'ajoutent aux 1500 cavaliers et 6000 fantassins de Pierre I<sup>er</sup><sup>194</sup>. Les deux armées marchent ensemble sur Cordoue, mais la supériorité numérique des

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>194</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 254.

musulmans par rapport aux soldats de Pierre I<sup>er</sup> et surtout le parti pris du chroniqueur Ayala, donnent à l'affrontement entre les troupes de Muḥammad V et les habitants de Cordoue, partisans d'Henri II, une forte connotation religieuse. Le chroniqueur s'emploie, en effet, à dépeindre la scène de façon manichéenne en opposant les véritables croyants aux « ennemis de la foi de Jésus-Christ ». Dans un premier temps, les musulmans parviennent à s'emparer de la Calahorra, la forteresse qui se trouve à une extrémité du pont sur le Guadalquivir, grâce à un dénommé Abenfaluz qui permet également aux musulmans de hisser leur drapeau sur l'Alcazar. À propos de ce personnage, la chronique mentionne simplement qu'il sera par la suite roi du Maroc. En effet, en 1374, il devient sultan de Siljimāsa et de Marrākush<sup>195</sup>. Suite à l'avancée des Maures, le chroniqueur insiste sur le caractère dramatique de la scène de panique qui s'empare des habitants de la ville. Les femmes et jeunes filles se précipitent dans les rues « *en cabellos* » c'est-à-dire sans même prendre le temps de se couvrir la tête et de s'apprêter, et elles implorent les seigneurs et chevaliers de la ville pour qu'ils aient pitié d'elles et ne les laissent pas aux mains des Maures, « *enemigos de la fe de Ihesu Christo* ». Ces supplications donnent un courage presque surhumain aux combattants qui réussissent à chasser les « infidèles » de l'Alcazar. Bien qu'en réalité les alliés durent se retirer en raison de fortes pluies printanières qui provoquèrent une crue du Guadalquivir<sup>196</sup>, la victoire des Chrétiens de Cordoue est présentée comme le fruit d'un élan de courage insufflé par la confiance en la grâce divine. Ainsi, forts de la protection de Dieu qui empêchera les ennemis de la foi de s'emparer de la ville, les habitants célèbrent leur victoire :

« Et toute la nuit, beaucoup de danses et de réjouissances eurent lieu dans la ville et tous se montraient très courageux car la confiance qu'ils avaient en la grâce de Dieu leur permettrait de protéger la ville de sorte que les ennemis de la foi ne puissent pas leur nuire ... »<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 255 ; M. A. MANZANO RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 362-366.

<sup>196</sup> C'est ce qu'expliquent les sources arabes, Rafael CASTEJÓN, « Las fuentes musulmanas en la batalla del Campo de la Verdad (1368) », *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes de Córdoba*, 6 (oct-déc. 1927), 20, p. 553.

<sup>197</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 255 : « *E toda aquella noche fueron fechas por la çibdat muchas danças e alegrias, e todos tenian grand esfuerço, ca fiauan en la merçed de Dios que darian buena cuenta de la çibdat en guisa que los enemigos de la fe non los podrian enpeesçer* ».

Ce passage montre également que malgré l'acharnement de Pierre I<sup>er</sup> à vouloir livrer la ville aux Maures, ses habitants peuvent compter sur Dieu qui favorise les partisans de sa foi :

« De plus, le roi Don Pierre était furieux envers cette ville car bon nombre de ceux qui lui avaient fait la guerre s'y trouvaient. En outre, il avait beaucoup à se plaindre des chevaliers de la ville qui l'avaient abandonné et à tous égards, il désirait que les Maures s'emparent de la ville et la détruisent. Mais Dieu voulut secourir ceux de sa foi »<sup>198</sup>.

Bien qu'il ne parvienne pas à prendre Cordoue, Muḥammad V récupère un certain nombre de territoires : Jaén, Marchena, Utrera, Bélmez, Canbil, Alhamar, Turón, Hardales, El Burgo, Cañete, Las Cuevas<sup>199</sup>. Le chroniqueur déplore alors que la division entre chrétiens profite aux Maures : « les Maures obtinrent beaucoup pendant cette guerre et ils firent beaucoup de dégâts sur la terre des chrétiens à cause de la division qui régnait entre eux »<sup>200</sup>.

Même si Ayala déclare que Pierre I<sup>er</sup> désirait fortement que les Maures s'emparent de la ville, il n'établit pas de lien direct entre ce qui peut s'apparenter à une forme de trahison de la part de Pierre I<sup>er</sup> envers ses sujets chrétiens<sup>201</sup>, et l'hérésie dont on l'accuse bien souvent. En revanche, ces accusations apparaissent plus clairement dans les lettres écrites par Henri II lui-même.

---

<sup>198</sup> « *Otrossi el rrey don Pedro tenia grand saña desta cibdat por quanto estauan en ella muchos de los que le auian fecho guerra. Otrossy tenia grand quexa de los caualleros de la çibdat por que se partieran del e en todas las guisas le plazia que los moros cobrassen la çibdat e la destruyessen. Enpero Dios quiso acorrer a los de su fe* », *Loc. cit.*

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 257-258.

<sup>200</sup> « *cobraron los moros en esta guerra e fizieron mucho daño en tierra de christianos por la diuision que auia entre ellos* », *Loc. cit.*

<sup>201</sup> Le célèbre *romance* de Baeza fait également allusion à la trahison de Pierre I<sup>er</sup> qui marche sur la ville à côté des guerriers musulmans :

« *Cercada tiene a Baeza*

*Ese arraéz Andalla Mir*

*Con ochenta mil peones,*

*Caballeros cinco mil*

*Con él va ese traidor,*

*El traidor de Pero Gil* », Ángel SÁNCHEZ, *La imagen del Rey don Pedro en la literatura del Renacimiento y del Barroco*, Guadalajara : Aache Ediciones, 1994, p. 121. Pierre I<sup>er</sup> est souvent surnommé Pero Gil dans la propagande qui l'accusait d'être en réalité le fils d'un juif nommé Pero Gil. Ainsi, ses partisans étaient surnommés les *emperegilados*.

L'alliance de Pierre I<sup>er</sup> avec les musulmans permet de mettre en valeur le rôle providentiel d'Henri de Trastamare, envoyé par Dieu pour sauver la Castille d'un roi infidèle. Cette façon de présenter les choses légitime les actions d'Henri en rendant illégitime Pierre I<sup>er</sup>.

Dans un document d'avril 1366 élaboré par la chancellerie du prince bâtard et envoyé au conseil de Covarrubias, on trouve les principales accusations portées à l'encontre de Pierre I<sup>er</sup> : la cruauté, les impôts excessifs prélevés aux sujets, le manque de considération envers les Grands du royaume et bien évidemment son attitude envers les autres communautés religieuses ainsi que son attitude envers l'Église :

« Nous vous faisons savoir que nous déplorons la destruction des terres et royaumes – maintenant sous notre domination – destruction provoquée sans relâche par ce mauvais tyran, ennemi de Dieu et de sa sainte Mère l'Église, qui ne cessait de croître en méchanceté et en cruauté, qui détruisait les églises et leurs [...], qui tuait et dépossédait les gentilshommes et les exilait ou les obligeait à payer des impôts, augmentait ceux des citoyens et des paysans de toute la terre, accroissait le nombre de Maures et de Juifs et les enrichissait tout en exerçant sa domination sur eux, et faisait reculer la foi catholique de notre Seigneur Jésus-Christ. Nous avons dû venir pour tirer et libérer ces royaumes de tant d'assujettissement, tant de méfaits, tant de captivité et redonner à tous et à chacun son statut, son état et ses libertés, afin que Dieu soit servi et que la sainte Église et sa sainte foi en soient augmentées. – Et Dieu à travers sa sainte [...] voulut nous aider parce que c'est cela que nous voulions accomplir... »<sup>202</sup>.

Dans ce document, l'énumération des exactions de Pierre I<sup>er</sup> permet à son demi-frère de se présenter comme un sauveur envoyé par Dieu pour restituer l'ordre et servir la sainte foi catholique. Les qualificatifs de tyran, hérétique et ennemi de Dieu reviennent dans tous les documents émis par Henri. Les supposées affinités que

---

<sup>202</sup> L. SERRANO, *op. cit.*, p. 217 : « *Fazemos vos saber que nos sentiondonos del destruyemiento de los regnos e de las tierras que agora son en nuestro señorio, que aquel tiranno malo enemigo de Dios e de la su santa Madre Iglesia fizo e fazia en ellos continuada miente, acreçentando siempre en maldat e en crueldat, destruyendo las iglesias e los [...] dellas, matando e desastrando los fijosdalgo e desterrandolos e faziendolos pecheros, e despechando los çibdanos e los labradores de toda la tierra, e acreçentando e enrequiçiendo los moros e los iudios e enseñorandolos e abaxando la fe catolica de nuestro Señor Jhesu Christo, oviemos de venir á sacar e librar estos regnos de tanta subjecçion e de tanto desafu ro e de tanta catividat, e poner a todos e a cada uno en su grado e en su estado e en sus libertades, porque Dios sea servido e la santa Iglesia e la su santa fe sea acreçentada. – E Dios por la su santa [...] quiso nos ayudar porque esto pediesemos cumplir... »*

pouvait afficher le monarque avec la communauté juive et musulmane sont présentées comme un élément parmi d'autres<sup>203</sup>.

Dans une autre lettre qui date du 11 février 1369 et dans laquelle il concède des privilèges à la ville d'Ubeda, Henri se présente à nouveau comme celui qui compense les exactions commises par l'hérétique qui a fait entrer les Maures dans la ville :

« Vous savez bien comment le traître, l'hérétique, le tyran de Pero Gil fit détruire la ville d'Ubeda avec les Maures qui y entrèrent, la brûlèrent, la détruisirent en entier, tuèrent beaucoup de voisins et d'habitants de cette ville, volèrent et emportèrent tout ce qu'il trouvèrent. Pour cette raison, nous, nous sommes et serons toujours tenus d'accorder d'importantes et nombreuses grâces à tous les voisins et habitants de cette ville, afin de compenser tout le mal et les dommages qu'il leur ont été faits pour nous avoir servis »<sup>204</sup>.

De même, dans une lettre qu'il adresse à Mosen Arnao Solier dans laquelle il cède des privilèges à la ville de Villalpando pour l'aide apportée contre Pierre I<sup>er</sup>, Henri s'efforce d'apparaître comme celui qui a su vaincre l'ennemi accompagné des Maures dont le but était de faire disparaître la Chrétienté. Il remercie également Arnao Solier qui serait venu de France pour l'aider :

---

<sup>203</sup> Selon les accusations de son demi-frère, Pierre I<sup>er</sup> semble réunir tous les attributs de la tyrannie : cruauté, injustice et abus de pouvoir. On lui attribue en effet de nombreux crimes : la mort d'Aliénor de Guzman, des frères d'Henri, de Blanche, de Jeanne de Lara, de l'infant d'Aragon, d'Isabelle de Vizcaya... et de tant d'autres nobles de Castille. La chronique d'Ayala en fait état : « il tua beaucoup des plus grands chevaliers et écuyers du royaume; et il prit contre leur volonté beaucoup de dames et demoiselles de ce royaume, parmi lesquelles certaines étaient mariées; et il prenait tous les droits du Pape et des prélats » (« *mató a muchos Caballeros é Escuderos de los mayores deste Reyno ; e tomó contra voluntad muchas dueñas e doncellas deste Reyno, dellas casadas ; e tomaba todos los derechos del Papa é de los Perlados* »), J. VALDEÓN BARUQUE, *Pedro el Cruel y Enrique de Trastámara...*, p. 238. À l'assassinat de nombreux innocents s'ajoutent d'autres exactions : actes de violence contre les femmes et appropriation de rentes et de droits revenant à l'Église. Henri de Trastamare ne se limite pas à dénoncer les actes de violence de son rival, il exploite également les tensions entre le roi et l'Église ainsi que la sympathie du monarque envers les juifs et les musulmans pour l'accuser d'être l'ennemi de Dieu. Il est vrai que Pierre I<sup>er</sup> a commis de graves délits contre l'Église comme la rupture de son mariage avec Blanche de Bourbon, la désobéissance continuelle envers les Papes, la persécution d'ecclésiastiques telle que la détention à Burgos de l'évêque français Jean de Cardaillac ou l'exil de l'archevêque de Tolède don Vasco.

<sup>204</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica de los reyes de Castilla...*, E. de Llaguno Amirola (éd.), 1, p. 528, note 2 : « *Bien sabedes en como el traydor, herege, tirano de Pero Gil fizo estruir la ciudad de Ubeda con los Moros, é la entraron, é quemaron, é estruyeron toda, é mataron muchos de los vecinos de la dicha ciudad, é moradores della, é robaron, é lievaron quanto en ella fallaron : por la qual razon somos nos, é seremos siempre muy tenudos de facer muchas é grandes mercedes á todos los vecinos é moradores de la dicha ciudad, en tal manera que todo el mal é daño que por nuestro servicio rescivieron les sea bien enmendado* ».

« Vous, Mosen Arnao, êtes venu des royaumes de France pour nous servir et vous trouvâtes avec nous à la bataille que nous livrâmes avec ce tyran que se faisait appeler Roi, notre ennemi, et avec les Maures qui l'accompagnaient pour détruire nos royaumes et la Chrétienté, et où nous le vainquîmes et le mêmes en déroute, lui et tous ceux qui venaient avec lui »<sup>205</sup>.

Enfin, dans un document envoyé au monastère burgalais de Cardaña, début 1367, Henri demande aux moines de prier le seigneur pour qu'« il nous donne la victoire et le succès contre nos ennemis et contre les ennemis de la foi »<sup>206</sup>.

L'islam est utilisé ici comme antithèse pour rendre Pierre I<sup>er</sup> illégitime et par extension, légitimer Henri qui, lui, est à même de protéger ses sujets et les défendre contre l'infidèle. Dieu a abandonné Pierre qui pactise avec l'ennemi tandis qu'Henri bénéficie de la providence divine qui le légitime.

La propagande trastamare joue sur le consensus religieux qui unit les chrétiens face aux musulmans pour obtenir un consensus politique. Les deux sont en effet intimement liés comme le montre José Manuel Nieto Soria. Selon lui, en ce qui concerne les sociétés traditionnelles, le consensus politique dépend en partie du consensus religieux, ce qui entraîne la présence de nombreuses références religieuses dans l'idéologie politique de ces sociétés<sup>207</sup>.

Les sources françaises contemporaines de la chronique d'Ayala ont également recours à ce consensus religieux puisqu'elles s'efforcent de faire passer Pierre I<sup>er</sup> pour un renégat afin de mieux légitimer l'intervention des Compagnies Blanches et leur mission de croisade. Finalement beaucoup plus accusatrices que la chronique d'Ayala, ces sources françaises instrumentalisent l'alliance politique avec les musulmans pour en faire la preuve que Pierre I<sup>er</sup> a renié sa foi chrétienne.

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, 2, p. 597 : « Por conocer á vos Mosen Arnao de Soler nuestro Vasallo, que al tiempo que nos entramos en los nuestros Regnos de Castilla é de Leon vos el dicho Mosen Arnao venistes con nos á nos acompañar é ayudar á cobrar los nuestros Regnos, é trajistes á nuestro servicio todas las mas gentes de armas que vos podistes. [...] vos el dicho Mosen Arnao venistes eso mesmo de los Regnos de Francia á nos servir, é vos fallastes con nusco en la batalla que nos oviemos con aquel tirano que se llamaba Rey, nuestro enemigo, é con los Moros que con él venian por destruir los nuestros Regnos é Christiandad, en que le vengamos, é desbaratamos á él, é á todos los que con él venian [...] ».

<sup>206</sup> J. VALDEÓN BARUQUE, *Pedro el Cruel y Enrique de Trastámara...*, p. 240-241 : « nos de victoria e vencimiento contra los nuestros enemigos e contra los enemigos de la fe ».

<sup>207</sup> J. M. NIETO SORIA, « Ideología y centralización política en la crisis bajomedieval... », p. 160.



## **b. Les sources françaises : l'aide militaire en échange du reniement de la foi chrétienne**

Dans son *Histoire de Don Pèdre I<sup>er</sup>, Roi de Castille*, Prosper Mérimée fait allusion à cette rumeur d'un reniement du roi qui aurait attisé la colère de certaines villes, les poussant même à la révolte pour se défendre contre une éventuelle invasion musulmane :

« Loin de s'opposer à ces dévastations [*celles commises par les musulmans pendant la guerre civile*], don Pèdre semblait les encourager en concentrant la plus grande partie de ses troupes à Séville et à Carmona. Les paysans, exaspérés, publiaient que le roi avait abjuré sa religion pour prendre celle de son allié, le Maure de Grenade »<sup>208</sup>.

En note de ce passage, il est dit que la chronique de Froissart doit être à la base des indications que donne Mérimée sur la rumeur d'une possible abjuration du roi. Si l'on se reporte à la source médiévale, on constate que Froissart ne parle pas directement d'un reniement de la foi chrétienne mais il établit un lien entre les relations amicales qu'entretient le castillan avec les sultans musulmans et la peur de voir le roi maltraiter l'Église :

« Ce roi dom Piètres faisait donc courir ses gens et avait gagné l'amitié du roi de Grenade, du roi de Bellemarine et du roi de Tramesaines, incrédules et ennemis de Dieu. Ses gens craignaient d'ailleurs qu'il ne pillât les églises ou qu'il ne malmenât son pays ; déjà, il leur prenait leurs rentes et leurs revenus, mettait les prélats du royaume en prison et les menaçait de sa tyrannie »<sup>209</sup>.

Bien que Froissart écrive sa chronique à la demande de Robert de Namur, partisan du roi d'Angleterre Edouard III, allié de la Castille, il n'est pas dans son intention de masquer les défauts de Pierre I<sup>er</sup>. Dans ce portrait, on retrouve en effet tous les clichés négatifs du personnage tels qu'ils apparaissent dans la propagande trastamare. L'accent est mis sur sa cruauté, son incrédulité, ses mauvaises relations avec l'Église, son gouvernement tyrannique.

---

<sup>208</sup> P. MÉRIMÉE, *op. cit.*, p. 649-650.

<sup>209</sup> J. FROISSART, *op. cit.*, p. 144.

On sait que Froissart a voyagé en Espagne pour recueillir des témoignages. Sa méthode d'écriture était en effet de privilégier les sources orales en s'affranchissant de la technique de la compilation. Ainsi sa chronique se fait l'écho des rumeurs qui circulaient en Castille dans la 2<sup>e</sup> moitié du XIV<sup>e</sup> siècle mais elle ne va pas jusqu'à affirmer que le Roi Cruel a embrassé la foi musulmane.

En réalité, le reniement de Pierre I<sup>er</sup> apparaît beaucoup plus clairement dans la *Chanson de Bertrand Duguesclin* écrite par le trouvère Cuvelier contemporain du Connétable de France<sup>210</sup>. L'abjuration du christianisme par le roi castillan y est présentée comme une condition imposée par les musulmans en échange de leur aide militaire. Cette biographie rimée, destinée à faire entrer dans la postérité le héros de la Guerre de Cent Ans, s'inscrit dans la mouvance de la propagande trastamare dans la mesure où Bertrand Duguesclin est intervenu en Castille afin de soutenir Henri contre son demi-frère. Cette intervention française s'explique par le fait que la France voulait se débarrasser des compagnies de mercenaires qui menaçaient son royaume en les envoyant combattre en Castille sous prétexte de reprendre la terre de Grenade aux musulmans et punir Pierre I<sup>er</sup> pour ses excès<sup>211</sup>. Il n'est donc pas surprenant que ce texte insiste assez lourdement sur la proximité de ce dernier avec les Maures et sur le fait qu'il soit prêt à renoncer à sa religion en échange d'une aide militaire.

Ainsi, pour justifier l'intervention de Duguesclin, la chronique de Cuvelier met en exergue le profond désir du Français de reconquérir Grenade. En effet, il est dit que Duguesclin voulait aller à Chypre aider le roi Pierre I<sup>er</sup> de Lusignan qui venait de reprendre Alexandrie aux Sarrazins en 1365, puis de Chypre il avait l'intention de passer à Grenade pour la conquérir et en devenir roi. Mais il en fut empêché par la guerre entre Henri et Pierre<sup>212</sup>. On retrouve également le lieu commun de la croisade

---

<sup>210</sup> Une autre chronique de Duguesclin bien postérieure reprend les mêmes éléments de propagande que celle de Cuvelier avec néanmoins quelques variantes. Il s'agit de la chronique de Paul Hay, seigneur du Châtelet, écrite au XVIII<sup>e</sup> siècle, Paul HAY, « *Histoire de Messire Bertrand Du Guesclin* », Paris, 1666, 3.

<sup>211</sup> Froissart aussi montre que le roi de France cherchait à se débarrasser des compagnies en les envoyant combattre le roi castillan. Le portrait qu'il dresse de celui-ci semble en effet avoir un lien avec la nécessité de justifier qu'on se débarrasse des Compagnies : « plus les jours passaient, plus leurs rangs croissaient. Il fallait bien vite trouver un remède. En ce temps il y avait un roi en Castille qui se nommait dom Piètres, plein d'étranges opinions, hostile à tous les commandements de l'église, et qui voulait soumettre ses voisins chrétiens, en particulier le roi d'Aragon que l'on nommait Pierre et que l'on savait fervent catholique. », J. FROISSART, *op.cit.*, p. 142-143.

<sup>212</sup> CUVELIER, *op. cit.*, p. 154. La chronique en vers a été mise en prose à la demande de Jean d'Estouteville en 1387.

qui doit se mener jusqu'à Jérusalem lorsque Duguesclin propose de rallier le roi du Portugal à leur cause pour éviter que celui-ci ne bascule dans le camp de Pierre. Il est dit que si le roi du Portugal refuse, le Français est prêt à détruire son royaume et faire couronner Henri roi du Portugal afin de poursuivre la reconquête par-delà les mers jusqu'en Terre Sainte, en passant par le royaume des Mérinides : « *Et de là irons en Grenade, & en Belmarin sur les Sarrasins, & puis en Ierusalem, où notre seigneur souffrit mort et passion. Et conquerrons tout ce que Godefroy de Billon conquist en son temps* »<sup>213</sup>. Ainsi, les troupes de bandits menées par le Connétable deviennent les ardents défenseurs de la Croix. On les surnommait d'ailleurs « les Compagnies Blanches » parce que les soldats avaient cousu sur leurs habits des croix blanches<sup>214</sup>.

La chronique de Duguesclin est donc fortement empreinte d'idéal de croisade, ce qui explique que l'aide apportée par les musulmans à Pierre I<sup>er</sup> soit perçue à travers le prisme de l'éternel affrontement entre les deux religions. Cette vision manichéenne explique aussi que le soutien des musulmans soit fantasmé au point d'aboutir à une mystification voire une mythification. En effet, si ces sources mentionnent à plusieurs reprises l'aide de Grenade<sup>215</sup>, elles insistent surtout sur l'intervention de troupes mérinides dans l'affrontement entre les deux demi-frères alors que ni les sources arabes ni la chronique d'Ayala n'y font allusion. Cette intervention est d'ailleurs présentée de façon très fantaisiste comme un service concédé en échange du reniement à la foi de Pierre I<sup>er</sup> et de son mariage avec une des filles du sultan mérinide. Ainsi, la chronique de Cuvelier raconte comment Pierre serait revenu du royaume de Benimarin à Séville, après avoir fait alliance avec le roi et avoir contracté des fiançailles avec l'une des filles de ce dernier. Cette union aurait exigé que le roi chrétien renie la loi de Jésus Christ pour devenir sarrazin. En échange, le roi musulman lui aurait promis un renfort militaire de 10 000 hommes au port de « Toulette », c'est-à-dire Tolède<sup>216</sup>. Ce pacte est à nouveau rappelé au roi chrétien par l'Amiral mérinide qui arrive à « Toulette » avec les 10 000 sarrasins :

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>214</sup> Gracia LÓPEZ ANGUITA, « Dos iconos de la guerra en el siglo XIV. El Príncipe Negro y Du Guesclin », in : *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. La Península ibérica. El entorno mediterráneo*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 173-177, p. 176.

<sup>215</sup> CUVELIER, *op.cit.*, p. 208, p. 219, p. 296, p. 342, p. 346.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 322.

« lesquels l'Amiral lui présenta, en disant qu'il tenist bien les conuenans qu'il auoit au Roy de Belmarin cy deuant desclairiez ; c'est assavoir qu'il deuoit renoncier à la loy Chrestienne, & prendre la loy Sarrasine ; & aussi la fille du dit Roy à femme, laquelle il deuoit faire Royne d'Espengne. »<sup>217</sup>

Cet amiral mérinide aurait d'ailleurs été tué par Henri durant le siège de Tolède<sup>218</sup>. Après cet échec, il est dit que Pierre I<sup>er</sup> se réfugie à nouveau à la cour mérinide, dans une ville que la chronique nomme Sarmaranc, maladroite déformation de la célèbre ville d'Asie Centrale qui montre à quel point la vérité historique est sacrifiée au profit d'un imaginaire servant la propagande. Pour cependant donner du crédit à l'épisode rocambolesque qui va suivre, le chroniqueur prend soin de mentionner l'existence de deux témoins Pierre Flouron et Iamet de la Riolle, pèlerins chrétiens originaires de Gascogne qui reviennent du Saint-Sépulcre et qui s'empresseront de prévenir Duguesclin du danger qui le guette.

Lors de l'entretien entre Pierre I<sup>er</sup> et le sultan, ce dernier rappelle combien le chrétien a toujours chéri les Sarrazins et déclare qu'il est prêt à l'aider en échange de sa conversion :

« Roy d'Espagne, ie vous cognoiz assez ; toujours auez amez Tartois & Sarrasins, & leur auez par plusieurs foiz porté amour. Et par la foy que ie dooy aux loiz qu'ilz tiennent, & celles de Babilonnois, ie ne vous fauldray ia tant comme ie foye Roy, mais que vous vueillez aorer noz Dieux »<sup>219</sup>.

Dans un second discours, le sultan se dit prêt à rendre à Pierre I<sup>er</sup> son royaume en lui fournissant 30 000 sarrasins bien armés et il lui offre également en mariage sa fille Mondaine. Le castillan accepte toutes ces conditions :

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 341.

« Roy d’Espengne, or m’entendez. Vn bastart vous a tolu vostre heritage, dot estiez fieffé. Mais en despit de tous les Chrestiens, & du Dieu en qui ilz croyet, que ie ne prise rien, ie vous rens icy vostre cité de Burcs, & tout votre Royaume, & trante mille Sarrasins bien armez, & ma fille Mondaine, qui est tant belle, laquelle vous espouserez à vostre voulenté. Sire, dist Pietre, ie le vueil ainsi. Car ie suis de vostre loy, & vous ay donné mon cuer, sans penser ausune fausseté »<sup>220</sup>.

Le sultan charge également son fils Alectaire de servir Pierre I<sup>er</sup> en tant qu’amiral. Durant la bataille de Montiel, Pierre s’adresse à lui pour lui rappeler qu’il doit épouser sa sœur et prendre la « loi de Mahom »<sup>221</sup>. Ce désir de Pierre I<sup>er</sup> d’embrasser la religion musulmane pour s’assurer le soutien des Maures est également mis en avant par Henri lors du dernier affrontement entre les deux frères ennemis :

« Mais bien croy, que oncques mon pere ne t’engendra. Car tu fu changé au berfeuil, & engendré d’vn Iuif dont tu es filz. Et assez y pert à tes conditions. Car tu ne vueil hanter autres gens que Iuifs & Sarrasins, & as renié Iesus-Christ, & sa loy, & aouré Mahom, pour les amener deça la mer, exillier, & gaster Sainte Chrestienté »<sup>222</sup>.

Ainsi, si l’on compare ce texte français à la propagande castillane et notamment à la chronique d’Ayala, on se rend compte que celui-là est beaucoup plus explicite et plus expansif concernant les accusations d’islamophilie et le lien entre recours à l’aide des musulmans et reniement de la foi chrétienne. Ce texte, par ailleurs fortement antisémite, devait cependant bien être le reflet, peut-être exagéré, des propres rumeurs qui circulaient en Castille à propos de la collaboration entre les musulmans et Pierre I<sup>er</sup>.

On voit donc dans ces exemples comment l’altérité religieuse est mise en avant selon les circonstances, notamment quand il s’agit de faire l’éloge d’un clan par rapport à un autre ou de justifier une intervention. Mais il n’y a pas uniquement dans les sources chrétiennes que l’altérité religieuse devient un argument « pratique » au service de la propagande. Dans les sources arabes également la collaboration militaire est instrumentalisée de façon à fournir un argument d’ordre religieux.

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 360.

## 2. L'alliance avec Pierre I<sup>er</sup> vue par les sources arabes : stratagème politique et instrumentalisation religieuse

Si Pierre I<sup>er</sup> a recours à l'aide pratique des musulmans, ceux-ci savent également tirer parti de cette alliance et font preuve de pragmatisme face aux diverses tensions internes, celles qui divisent les chrétiens mais aussi celles qui existent au sein de leur propre communauté religieuse, entre les royaumes de Grenade et du Maghreb. Ainsi, les Nasrides mettent en place un double jeu politique et donc un double discours dans lequel l'antagonisme religieux s'avère tout relatif.

Dans ce discours, qui apparaît surtout à travers la correspondance diplomatique entre Grenade et le Maghreb mais aussi chez le chroniqueur Ibn al-Khaṭīb, l'aide fournie à Pierre I<sup>er</sup> par les musulmans est clairement présentée comme un stratagème pour maintenir les divisions entre chrétiens<sup>223</sup> et pouvoir ainsi éradiquer l'infidèle et récupérer des terres. Ces textes mettent ainsi en valeur l'opposition entre musulmans et chrétiens en termes de « croyants » et « non croyants ». Les chrétiens sont en effet souvent désignés comme « *kāfirūn/kifār* » (impies, infidèles) ou « *ahl al-nār* », « les gens du feu » ou « les damnés », puisque « *ahl al-nār* » désigne ceux qui vont en enfer par opposition à « *ahl al-janna* », ceux qui vont au paradis<sup>224</sup>.

Cette dichotomie s'accompagne d'un discours récurrent exaltant le jihād. En effet, comme le rappelle Makram Abbès, la distinction soumis/insoumis (« *al-muslim* » est celui qui est soumis à Dieu) constitue le moteur de la lutte politique et armée. Dans le contexte qui nous intéresse, le terme de jihād peut se traduire par « guerre sainte » dans la mesure où il s'agit bien d'un appel à la lutte armée afin de faire triompher la religion musulmane<sup>225</sup>. Ce sentiment ou idéal de reconquête est bien présent chez les musulmans, surtout depuis la bataille de las Navas de Tolosa en 1212, qui marque

---

<sup>223</sup> Profiter des divisions chez l'ennemi ou les provoquer est un schéma classique aussi bien du côté chrétien que musulman. Déjà au XI<sup>e</sup> siècle, Alphonse VI s'est efforcé de diviser les royaumes de Taïfas, A. ECHEVARRÍA, « La transformación del espacio islámico », (siglos XI-XIII), *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 15, 2003, p. 53-77, p. 54.

<sup>224</sup> Emmanuel Sivan montre que ces qualificatifs apparaissent au Proche-Orient à l'époque de Saladin, 2<sup>e</sup> moitié du XII<sup>e</sup> siècle, époque où l'antagonisme religieux connaît un développement significatif, Emmanuel SIVAN, *L'islam et la croisade : idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*, Paris : Maisonneuve, 1968, p. 111.

<sup>225</sup> Le terme de jihād cependant de façon générale renvoie à l'idée de lutte, d'effort qui peut aussi faire référence à une lutte intérieure contre les passions, cf. Makram ABBÈS, « Guerre et paix en islam : naissance et évolution d'une « théorie » », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 73 | 2003, mis en ligne le 09 octobre 2008, consulté le 08 juin 2013. URL : <http://mots.revues.org/15792>; *Id.*, « Lutte, effort et combat ou les différents sens du mot jihad », IQRI, (Institut pour les Questions Relatives à l'Islam), <http://www.iqri.org/>, 15 avril 2013.

l'inversion des rapports de force entre chrétiens et musulmans. Ron Barkai montre qu'à partir de ce moment apparaît fréquemment l'expression d'un espoir pour la récupération des terres conquises par les chrétiens<sup>226</sup>.

Ce désir de faire triompher la foi musulmane et de chasser l'infidèle après avoir alimenté leurs divisions en s'alliant à une des deux parties est aussi un argument politique pour les Nasrides. Ce motif leur permet en effet de justifier une collaboration contre-nature qui les protège de la menace hégémonique de leurs voisins mérinides. Cette stratégie nous est en partie révélée par le sage Ibn al-Khaṭīb, vizir de Grenade.

### 2.1. Les conseils du vizir de Grenade à Pierre I<sup>er</sup>

Dans le cadre des liens de vassalité qui l'unissent au sultan de Grenade, Pierre I<sup>er</sup> bénéficie de son appui militaire, comme nous l'avons dit, mais également des conseils de son vizir Ibn al-Khaṭīb, au moins à deux reprises selon les témoignages qui nous sont parvenus. Les allusions aux conseils prodigués par le sage musulman au roi chrétien apparaissent dans deux ouvrages d'Ibn al-Khaṭīb lui-même : *Al-Iḥāṭa fī akhbāri Ġarnāṭa* et *Kitāb A'māl al a'lām*, extrait que nous avons déjà analysé<sup>227</sup>.

Dans ce chapitre, seul le passage de *Al-Iḥāṭa* nous intéresse dans la mesure où il s'agit là d'un conseil pragmatique destiné à maintenir Pierre I<sup>er</sup> au pouvoir face à la menace de son demi-frère. Bien que ces conseils témoignent de relations privilégiées entre le sage musulman et le monarque chrétien, les véritables motivations qui poussent Ibn al-Khaṭīb à conseiller Pierre I<sup>er</sup> vont bien au-delà du simple désir d'aider son allié. En ce qui concerne l'extrait de *Al-Iḥāṭa*, plusieurs éléments montrent que l'aide pratique et les conseils de Grenade sont certes destinés à faire en sorte que Pierre I<sup>er</sup> reste sur le trône mais uniquement dans le but de servir la cause des musulmans, censés tirer bénéfice de la lutte fratricide.

Dans l'extrait qui nous intéresse, Ibn al-Khaṭīb commence par évoquer la situation difficile dans laquelle se trouve Pierre I<sup>er</sup> lors de la bataille de Montiel en 1369. Encerclé par son demi-frère, il se réfugie dans les alentours de Úbeda avec ses soldats parmi lesquels se trouvent des cavaliers musulmans. Le narrateur insiste donc sur la nécessité pour le roi en déroute de recourir à l'aide des musulmans et il déclare

---

<sup>226</sup> R. BARKAI, *op. cit.*, p. 263.

<sup>227</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Iḥāṭa fī akhbāri Ġarnāṭa...*, 2, p. 86; *Id.*, *Kitāb A'māl al a'lām...*, p. 333-334, voir notre chapitre 1, p. 84-88.

que des fatwas ont été prononcées pour lui venir en aide. Il explique aussi clairement que les musulmans se sont mobilisés dans le but « d’assurer le maintien du roi sur le trône, de faire perdurer la guerre civile et d’éradiquer ainsi l’infidélité en occupant un ennemi avec l’autre »<sup>228</sup>. Dès lors, on perçoit rapidement que l’intérêt de Grenade à secourir le castillan s’inscrit dans une dichotomie religieuse.

Par la suite, Ibn al-Khaṭīb raconte comment, désespérant d’avoir des nouvelles de ses alliés, Pierre I<sup>er</sup> va trouver Duguesclin et lui promet de l’argent en échange de son aide. Mais le célèbre Français trahit le pacte établi et livre Pierre I<sup>er</sup> à son frère qui le tue. Après avoir soumis le pays, Henri II prononce un discours virulent contre les musulmans qu’il accuse d’avoir conquis le pays des chrétiens, saccagé leurs églises, pillé leurs biens. D’après ce que raconte le sage, tout le pays se range du côté d’Henri, sauf les habitants de Carmona. Le vizir de Grenade dit également que se propage la rumeur selon laquelle Henri commence à réunir tous ceux qui étaient contre les musulmans, c’est-à-dire « le roi de Lisbonne, celui de Barcelone et l’ennemi français ». Et Ibn al-Khaṭīb de conclure : « les chrétiens se réunirent, leurs divisions disparurent et ils se tournèrent contre les musulmans »<sup>229</sup>. Le caractère alarmant de cette situation nouvelle permet, *a posteriori*, de mettre en relief la judicieuse intervention du vizir. Celui-ci déclare que Dieu avait bien inspiré les conseillers du sultan de Grenade – dont il fait bien évidemment partie – afin qu’ils anticipassent ce qui allait se passer. (« *Wa qad kāna Allāh jala jalāluhu, alhama ahl al-baṣāir al-naṣir fī al-’awāqib, wa-l-fikr fīha ba’d al-yawm ā’mal* »)<sup>230</sup>. En effet, il va montrer, par une habile analepse, comment les conseils pratiques qu’il avait lui-même prodigués à Pierre I<sup>er</sup> ont permis aux musulmans de faire face à la coalition chrétienne. C’est à ce moment-là qu’il évoque comment il a conseillé au roi castillan de fortifier la ville de Carmona afin de protéger son fils et ses trésors :

« Je réussis à obtenir l’autorisation du sultan qui me laissa libre dans le choix du conseil, pour m’adresser au roi des chrétiens affligé en cette époque. Je lui ai donc conseillé de se méfier de son peuple et d’être prudent face aux

---

<sup>228</sup> « *Fa-tawajjahat al-futyā bi-wujub dalik. Wa-waqa’a al-istinḥār wa-l-iḥtishād ḥirṣān ‘alā takhlīṣihi, li-yusabbiba baqā’uhu baqā’ al-fitna tastā’ṣil al-kufr, wa tushḡil ba’d al-’adū bi-ba’dihī* », IBN AL-KHAṬĪB, *Al Iḥāṭa*..., p. 85.

<sup>229</sup> « *Wa ijtim’at kalimat al-naṣārā, wa waqa’ irtafā’ shatātihim wa ṣarafū wajahim ila-l-muslimīn, wa shā’ istid’ā’ūhum jamī’ man bi-arḍ al-sharq min al-’adūwi al-thaqīl bi-barjilūna, wa ‘adūwi al-lushbūna, wa-l-’adū al-thaqīl al-waṭā bi ifrānsiya* », *Ibid.*, p. 86.

<sup>230</sup> *Loc. cit.*



pièges ourdis par ceux qui complotent avec son frère. Je lui ai également recommandé de trouver un refuge, qu'il choisirait à sa convenance, afin de protéger son fils et ses trésors. J'ai argumenté le tout en citant des histoires connues et des chroniques célèbres pour que la guerre civile gagne leur terre. Il accepta la proposition, me remercia du conseil et choisit pour cela la ville de Carmona qui se trouve à proximité de Séville, leur capitale »<sup>231</sup>. (Voir texte arabe en annexe 3 des textes)

La première raison pour laquelle le vizir s'adresse au roi est la situation désespérée dans laquelle se trouve ce dernier, affligé (« *mankūb* ») par la guerre civile avec Henri. Le sage lui donne alors des conseils pratiques, stratégiques. Il l'exhorte tout d'abord à la méfiance (« *iḥtirāz* ») et à la prudence (« *tafaṭṭun* ») tant vis-à-vis de son peuple que des partisans de son demi-frère. Il lui recommande également de trouver un refuge pour y cacher son fils et ses trésors. Mais le vizir avoue ensuite la véritable motivation de son initiative : diviser les chrétiens : « pour que la guerre civile gagne leur terre »<sup>232</sup>.

Le terme arabe qu'emploie Ibn al-Khaṭīb « *al-fitna* » est assez connoté en arabe. Il renvoie à une scission religieuse mais aussi politique et c'est un terme récurrent dans les miroirs des princes arabes ou *ādāb sultāniyya*. La *fitna* ou division de la communauté est quelque chose que l'on doit éviter à tout prix, elle renvoie à la première guerre civile qui eut lieu après la mort du prophète. C'est également la *fitna* qui mit fin au califat de Cordoue et aboutit à la période des royaumes de taifas, caractérisée par les divisions. Cependant, ici, puisqu'il s'agit de la communauté ennemie, le souhait des musulmans est que cette *fitna* perdure entre les chrétiens.

D'ailleurs, par la suite, Ibn al-Khaṭīb fait allusion aux divisions qu'a provoqué dans le camp chrétien le fait d'avoir recours aux musulmans pour la conquête d'Ubeda<sup>233</sup>. Encore une fois, le vizir se félicite de ce que le stratagème (« *al-ḥīla* ») a

---

<sup>231</sup> Loc. cit. Nous nous inspirons ici de la traduction du passage que fait Fatima Echaabi dans sa thèse, Fatima ECHAABI, *La première lettre du Maure de Grenade : Étude linguistique et sémiotique de deux versions d'un texte espagnol médiéval*, 1988, Université Paris 3, Michel Launay (dir.), p. 40. Cependant, certaines de nos interprétations divergent, cf. note suivante.

<sup>232</sup> Dans sa thèse, Fatima Echaabi traduit la phrase ainsi : « Je lui ai argumenté tout ça en citant des histoires courantes ainsi que des chroniques célèbres **pour que la révolte ne parvienne pas à leur pays** ». Son interprétation change totalement le sens du conseil mais conformément à la grammaire – il n'y a pas de négation dans le texte arabe « *li-tattaṣil al-fitna bi-arḍihim* » – et à ce que dit Ibn al-Khaṭīb quelques lignes plus haut, il n'y a pas de doute quant au fait que le conseil est un stratagème dont les grenadins sont censés tirer parti.

<sup>233</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Al Iḥāta*..., p. 87.

bien fonctionné pour diviser les chrétiens. Qu'il s'agisse du conseil ou de l'aide pratique, l'objectif des musulmans est d'appuyer Pierre I<sup>er</sup> pour qu'il soit capable de faire face à son demi-frère et que perdure ainsi la guerre civile qui empêche les chrétiens de faire la guerre aux musulmans<sup>234</sup>. Ainsi, en incitant Pierre I<sup>er</sup> à fortifier Carmona, Ibn al-Khaṭīb va permettre ainsi aux partisans de ce dernier de tenir face à Henri II. En effet, après la mort de Pierre I<sup>er</sup>, Martín López de Córdoba, qui lui est fidèle, s'enferme dans le château assiégé avec les enfants et le trésor du roi défunt et Henri II va devoir attendre deux ans pour s'emparer de la ville<sup>235</sup>. Cet objectif détourne temporairement les chrétiens de la lutte contre les musulmans qui profiteront de l'occasion pour récupérer les châteaux de Cambil, Haver Rute, Bury al-Hakim, Qastur en avril 1369<sup>236</sup> et enfin la ville d'Algésiras en juillet 1369, comme le dit le vizir quelques pages après l'extrait que nous avons étudié<sup>237</sup>. Il semble donc que les conseils du sage musulman aient été utiles aux partisans de Pierre I<sup>er</sup> mais aussi aux Grenadins.

Le subtil jeu des Nasrides ne se réduit pas uniquement à soutenir Pierre I<sup>er</sup> contre son demi-frère, comme nous l'avons vu, le royaume de Grenade appuie la plupart du temps la Castille contre l'Aragon bien qu'il y ait eu des alliances avec ce dernier à certains moments. Mais là encore, il semble que par une habile stratégie, les musulmans tentent de maintenir l'équilibre des forces même si cette fois, nous ne disposons pas de confessions explicites comme dans l'extrait de la *Iḥāṭa*. Selon A. Mujtar al-'Abbadi, Grenade aida officiellement la Castille et officieusement l'Aragon, comme le laisse penser une curieuse information qui apparaît dans la chronique de Garibay. En 1363, un ambassadeur du royaume d'Aragon, Bernardo de Sanflin, se présente à Muḥammad V afin qu'il l'aide à faire la guerre au roi de Castille et lui fournisse dix galères et des hommes. Bien que Muḥammad V s'y refuse, le chroniqueur explique que plusieurs chefs militaires anciens partisans du

<sup>234</sup> Comme le dit 'Abdelbaqui Benjamaa en se référant à cet extrait dans sa thèse doctorale : « Le vizir grenadin déclare que ces conseils ne furent, en réalité, qu'un stratagème dont il usa pour accentuer les divisions dans le camp chrétien », 'Abdelbaqui BENJAMAA, *Ibn al-Khaṭīb, homme de lettres et historien*, thèse doctorale inédite, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 3, 1992, p. 410.

<sup>235</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Al Iḥāṭa...*, p. 88. D'après la chronique d'Ayala, Pierre I<sup>er</sup> commence à fortifier la ville en 1368, et en 1369 il y met ses enfants et son trésor en sécurité, P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. Orduña (éd.), 2, p. 253, p. 258, p. 269. Sur la résistance de Carmona et de Martín López de Córdoba, voir p. 285, p. 308, p. 315 et p. 317.

<sup>236</sup> Contrairement à Ibn al-Khaṭīb, Ayala situe la perte de ces châteaux sous le règne de Pierre I<sup>er</sup>, une manière d'attribuer toutes les calamités au règne de ce dernier et d'excuser Henri II des conquêtes et triomphes de Grenade, A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 84.

<sup>237</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Al Iḥāṭa...*, p. 88.

Roi Vermeil ont proposé leurs services contre le roi de Castille<sup>238</sup>. A. Mujtar al-'Abbadī remarque qu'il était fréquent à l'époque que les nobles agissent de leur propre chef, en désaccord avec le roi, il cite d'ailleurs l'exemple de Pedro de Exerica, un noble aragonais qui aida Pierre I<sup>er</sup> contre son propre roi. Selon Garibay, il se passait la même chose chez les musulmans, les nobles pouvaient choisir qui ils voulaient aider. Cependant al-'Abbadī y voit une autre interprétation possible : Muḥammad V était vassal de Castille donc il se devait d'aider son suzerain mais peut-être ne voulait-il pas se fâcher avec l'Aragon et autorisa les nobles partisans de l'Aragon à aider celui-ci, afin de maintenir l'équilibre de deux forces extérieures qui menaçaient le royaume de Grenade.

Cet intérêt des musulmans à maintenir un équilibre qui leur est bénéfique en vue de la reconquête des territoires se retrouvera d'ailleurs dans certaines sources chrétiennes écrites bien après les faits comme la chronique de Garibay écrite sous le règne de Philippe II ou celle de Paul Hay que nous avons déjà évoquée<sup>239</sup>.

Le désir des musulmans de profiter des divisions entre chrétiens apparaît déjà au tout début du règne de Pierre I<sup>er</sup> dans la correspondance diplomatique entre Grenade et les royaumes d'Afrique du Nord. Dans ces lettres qu'adressent Yūsuf I<sup>er</sup> ou Muḥammad V aux autres sultans musulmans, il est moins question de stratégie machiavélique que de Providence divine qui offre la possibilité aux musulmans de mener le jihād. Le rôle de la Providence (« *ināya* ») est en effet récurrent dans la correspondance avec les souverains du Maghreb. Ces textes, destinés à informer des homologues musulmans de la situation en Castille, véhiculent également une propagande interne qui exalte la religion musulmane et la lutte contre l'infidèle. Les visées expansionnistes ainsi que la recherche de prestige liées à cette guerre – le jihād est en effet une œuvre méritoire – constituent également le moteur de cette propagande.

---

<sup>238</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 59-60, E. DE GARIBAY Y ZAMALLOA, *op. cit.*, 4, p. 380.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 381 ; P. HAY, *op. cit.*, p. 155-156.

## 2. 2. L'exaltation du jihād dans la correspondance entre Grenade et le Maghreb

En tant que vizir et *kātib* ou secrétaire de la cour de Grenade, Ibn al-Khaṭīb a également rédigé, sur ordre des sultans, les lettres devant parvenir aux royaumes du Maghreb. Cette correspondance diplomatique compilée sous le titre de *Rayḥānat al-kuttāb*, a été éditée et partiellement traduite par Gaspar Ramiro au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>240</sup>.

Celui-ci y inclut également la traduction d'une lettre imprimée dans l'encyclopédie historico-littéraire d'Al-Maqqari, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. Bien que ne figure pas de date sur cette lettre envoyée au nouveau sultan du Maghreb Abū 'Inān, fils d'Abū-l-Ḥasan, par le sultan de Grenade, Yūsuf I<sup>er</sup>, on comprend que celle-ci a dû être rédigée juste après la mort d'Alphonse XI au siège de Gibraltar en 1350. Cette mort quasi providentielle réjouit fortement le sultan de Grenade étant donné la terrible situation dans laquelle le castillan avait plongé l'Islam après ses conquêtes. Il veut donc faire part à son allié de cette nouvelle et également l'informer des dissensions entre chrétiens et des négociations avec la Castille, lesquelles représentent un avantage pour l'Islam<sup>241</sup>. On comprend qu'il doit s'agir des premières tensions entre Pierre I<sup>er</sup> et ses demi-frères. Nous ne disposons pas du texte arabe mais la traduction de Ramiro montre que l'auteur de la lettre attribue à Dieu le fait que les musulmans reprennent espoir grâce à la lutte interne qui gangrène le territoire chrétien : « la frayeur de la lutte interne s'est emparée de leurs terres [*celles des infidèles*] et, grâce à Dieu, les espoirs de l'Islam sont devenus réalisables »<sup>242</sup>.

Juste après ce passage, le texte évoque le bon augure que représentent ces événements et le devoir de « guerre sainte » qui échoit au sultan mérinide en raison de cette situation<sup>243</sup>.

À peu près à la même époque, juste après la mort d'Alphonse XI, Yūsuf I<sup>er</sup> écrit à Abū-l-Ḥasan, le père d'Abū 'Inān mort en 1351 mais à qui son fils a succédé sur le trône du Maghreb en 1348. Cette lettre doit, en effet, être contemporaine de la précédente puisqu'elle évoque la situation en Castille au tout début du règne de

---

<sup>240</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez...*

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 226-228.

<sup>242</sup> *Loc. cit.*

<sup>243</sup> *Loc. cit.*

Pierre I<sup>er</sup>. On y trouve clairement l'idée de la providence divine qui divise les chrétiens au profit des musulmans. Tout d'abord, le mandataire explique les causes concrètes des divisions qui ont lieu entre les « infidèles » (*al-kifār*) et de « l'incendie provoqué par la guerre civile entre les gens de l'éternel feu », c'est-à-dire toujours ces mêmes infidèles. Tout en filant la métaphore, l'auteur montre que le feu de cette discorde est alimenté par la concubine d'Alphonse XI, Aliénor de Guzmán, et les enfants qu'elle a eus avec le roi défunt. Il précise que les causes de cette rupture sont multiples et que le roi redouble d'efforts et de stratégies pour ramener les dissidents à la paix, espérant ainsi guérir la nation chrétienne de cette maladie. Cependant, le sultan de Grenade qui s'exprime dans cette lettre par l'intermédiaire de son vizir Ibn al-Khaṭīb, ajoute qu'« il est possible que Dieu les fasse rompre de manière violente et déploie l'ombre de sa providence sur l'Islam »<sup>244</sup>. Ainsi, la rupture entre les deux clans serait aussi le fruit de la Providence divine, celle-ci privilégiant bien évidemment les musulmans.

En outre, dans les lettres que Muḥammad V adresse à ses homologues musulmans et dans lesquelles il raconte les conquêtes menées en terre castillane dans le cadre de l'aide apportée à Pierre I<sup>er</sup>, on retrouve tous les éléments rhétoriques liés à la propagande de la guerre sainte.

L'emphase et l'exaltation qui se dégage des récits des conquêtes ou razzias (*gazwa*) dans la correspondance diplomatique est une façon de mettre en valeur le courage des musulmans de Grenade ainsi que leur dévouement à la cause de l'islam. Cela a également pour but de réaffirmer la légitimité du sultan de Grenade que les autres souverains accusent parfois de faiblesse par rapport aux chrétiens. Ainsi dans les lettres envoyées par Ibn al-Khaṭīb, l'accent est mis sur la protection divine et la providence qui accompagnent les combattants musulmans. Leur courage face aux épreuves est également cité à plusieurs reprises ainsi que la dimension presque surnaturelle de leur victoire. Le narrateur précise en effet que le spectacle de celle-ci semble dépasser l'entendement. Un autre aspect de ce discours de propagande est davantage lié au désir de revanche sur les chrétiens comme le montre tout ce qui a trait à la destruction, la désolation, la prise de butin mais aussi la purification des maisons et les multiples allusions aux étendards de l'Islam comme signe de victoire sur l'infidèle.

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 242-244.

Avant que le sultan de Grenade ne commence ses conquêtes facilitées par le contexte de la guerre civile castillane, celui-ci fait écrire deux lettres ou *khuṭba*, puisqu'elles sont destinées à être lues à la mosquée en guise de prédication, afin d'exhorter les habitants de Grenade à accomplir le devoir de guerre sainte<sup>245</sup>. La première de ces lettres date de 767 (18 septembre 1365-7 septembre 1366) et Ramiro pense que cette exhortation est à mettre en rapport avec la campagne que Muḥammad V prépare et qui, sous couvert d'aider Pierre I<sup>er</sup>, est destinée à servir la cause de l'islam. Cependant, cet objectif est loin d'être clair dans la première lettre. En effet, il s'agit surtout d'un prêche relativement abstrait dans lequel les deux principaux sens de « jihād » apparaissent : lutte contre l'infidèle mais aussi lutte interne contre les passions ou effort individuel.

En revanche, la deuxième exhortation qui date de Safar 767 (octobre-novembre 1365) fait référence de façon plus précise au contexte historique puisque le motif de la prédication est le danger que représente le « chef des chrétiens » qui a réussi à réunir ceux qui autrefois étaient séparés. Il faut y voir l'allusion à la coalition menée par le Pape Urbain V, Charles V de France et Pierre IV d'Aragon en faveur d'Henri II et contre Pierre I<sup>er</sup><sup>246</sup>. Cette coalition donnera d'ailleurs lieu à l'arrivée des Compagnies Blanches fin 1365-début 1366. Dès lors l'appel au jihād en tant que guerre contre l'infidèle pour défendre son territoire devient plus explicite et plus concret. À la fin de cette exhortation, le sultan fait allusion à l'aide précieuse de leurs alliés et frères mérinides face à cette coalition. Il annonce l'arrivée imminente de troupes du sultan mérinide et de tous les volontaires de la foi de la région qui feront reculer les « partisans de Satan et gens du feu éternel » (*ahl al-nār*). La lettre se termine par les encouragements du sultan à soutenir cette entreprise.

Quelques mois après cet appel au jihād commence la série de conquêtes du sultan de Grenade. Celui-ci profite qu'Henri soit occupé à envahir la Castille pour s'emparer de certaines places en Andalousie comme la forteresse d'Iznájar, point stratégique pour le contrôle de la région, qui appartenait à Grenade avant que Pierre I<sup>er</sup> ne la dispute au roi Vermeil. Le récit de cette conquête est consigné dans une lettre envoyée par Muḥammad V au sultan de Fès Abū Fares 'Abdelaziz, fils du

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 368-381.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 382-385. Cette crainte de l'invasion de ses frontières par la coalition chrétienne apparaît également dans une lettre que Muḥammad adresse au sultan de Tunis, p. 386-388.

sultan Abū-l-Ḥasan, et frère de Abū 'Inān<sup>247</sup>. La prise de la forteresse y apparaît véritablement comme une victoire concédée par Dieu aux musulmans. Lorsqu'ils pénètrent dans la forteresse, la description prend des accents lyriques et exalte les combattants de la foi :

« C'est alors que résonnèrent dans les oreilles de ceux qui se trouvaient dans le château, les tambours de la guerre sainte que le serment avait fait avancer. Et les plis des drapeaux de la résistance, dont la face resplendissait et sur lesquels brillait le pouvoir, commencèrent à flotter. Autour d'eux, se trouvaient les combattants musulmans qui ne connaissaient ni la peur ni la lâcheté »<sup>248</sup>.

On retrouve certains éléments du discours de propagande comme la bravoure des combattants, l'importance du drapeau mais aussi la victoire du Dieu unique et la purification des lieux un peu plus loin dans la lettre. D'ailleurs la chronique d'Ayala rend compte de la portée religieuse de cette bataille puisqu'elle mentionne qu'il y eut une guerre entre Chrétiens et Maures durant laquelle les chrétiens perdirent Iznájar<sup>249</sup>.

Pourtant, à la suite de cette victoire, se sentant menacé, Muḥammad V, décide de changer momentanément sa politique vis-à-vis de Pierre I<sup>er</sup> et demande une trêve à Henri qui accepte. Dans une lettre au roi de Tlemcen, il explique son attitude comme nécessaire pour conserver les récoltes mûres et mettre fin aux troubles internes au royaume<sup>250</sup>. Comme le rappelle Emmanuel Sivan, « l'état de guerre sainte pérenne, jihād, n'exclut pas la conclusion de trêves lorsque l'intérêt de l'Islam l'exige »<sup>251</sup>.

Bien qu'ayant conclu une trêve obligée avec Henri II, Muḥammad V prépare une bataille pour conquérir Utrera pendant la bataille de Nájera en avril 1367, bataille qui oppose les demi-frères. Le sultan avance comme prétexte que les habitants d'Utrera ont fait prisonniers des musulmans que Pierre I<sup>er</sup> avait libérés l'année précédente. Le

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 270-276.

<sup>248</sup> Texte français établi à partir de la traduction de Ramiro « *Entonces retumbaron en los oídos de los que estaban en el castillo, los tambores de la guerra santa a los cuales el juramento había hecho avanzar, fueron extendidos los pliegues de las banderas de la resistencia, cuyo frente resplandecía y sobre las cuales brillaba el poder, y las rodearon los combatientes musulimes en los que no penetraba el miedo, ni en su interior la cobardía* », *Ibid.*, p. 273-274.

<sup>249</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. Orduña (éd.), 2, p. 142.

<sup>250</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 67.

<sup>251</sup> E. SIVAN, *op. cit.*, p. 5.

1<sup>er</sup> mai 1367, les Nasrides incendient la ville, font des prisonniers et s'emparent des richesses de la ville<sup>252</sup>.

Quant à Pierre I<sup>er</sup>, après sa victoire à Nájera, il reprend contact avec Muḥammad V et lui demande de l'aide en lui expliquant les dangers que la menace française fait peser sur lui. En effet, après la défection de ses alliés anglais, Pierre I<sup>er</sup> se trouve de nouveau dans une situation hasardeuse. Henri réunit ses forces, aidé par le roi de France et le duc d'Anjou, et pénètre en Castille. Pendant ce temps, Cordoue, Jaén et d'autres villes refusent de payer les tributs, se soulèvent contre Pierre I<sup>er</sup> et se déclarent en faveur d'Henri. Ibn al-Khaṭīb évoque les deux causes de ce soulèvement : les impôts énormes que Pierre I<sup>er</sup> prélève sur la population pour payer ses dettes, et la peur de la noblesse cordouane qui s'était auparavant rangée du côté d'Henri et qui craint les représailles du roi<sup>253</sup>. Muḥammad V profite donc du soulèvement de ces villes pour y lancer des razzias.

Le bénéfice qu'a su tirer Muḥammad V des difficultés de Pierre I<sup>er</sup> se retrouve mentionné chez Ibn Khaldūn qui évoque la série de conquêtes jusqu'à la prise d'Algésiras. Le lien entre l'aide apportée à Pierre I<sup>er</sup> et le désir de mener la guerre sainte est mis en valeur de façon on ne peut plus explicite :

« Quelques temps après [*il fait allusion à l'aide du prince de Galles qui a aidé Pierre I<sup>er</sup> à récupérer son royaume*], les chrétiens reprirent les armes contre Pierre et aidèrent le comte à lui enlever ses états et à le repousser vers la frontière musulmane. Ibn-el-Ahmer [*il s'agit de Muḥammad V*], dont Pierre implora l'appui, s'empressa de mettre à profit une si belle occasion de faire la guerre sainte, et porta le ravage dans le pays des chrétiens. Après avoir détruit plusieurs de leurs forteresses et de leurs villes, telles qu'Ubeda, Jaén et d'autres métropoles, il ramena ses troupes à Grenade. [...] Pendant cette période de troubles, les chrétiens avaient négligé l'entretien des forteresses qui couvraient leur pays du côté de la frontière musulmane ; aussi les vrais croyants conçurent-ils l'espoir de recouvrer la ville d'Algésiras qui, naguère faisait partie de leur empire »<sup>254</sup>.

---

<sup>252</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 69 ; IBN AL-KHAṬĪB, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez...*, p. 277-284.

<sup>253</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 72.

<sup>254</sup> IBN KHALDŪN, *Histoires des Berbères...*, 4, p. 380-381.



Ainsi, en septembre 1367, Muḥammad V conquiert Jaén et, dans les lettres qu'il adresse aux sultans de Fès et de Tunis, il révèle le véritable objectif de cette conquête : venger la prise d'Alexandrie par les chrétiens. En effet, en 1365 Pierre I<sup>er</sup> de Lusignan, souverain de Chypre, avait attaqué la ville par surprise avec une flotte de Vénitiens et de Chypriotes. Cette agression donna lieu à un véritable carnage qui échauffa les esprits dans tous les pays musulmans<sup>255</sup>. Ainsi, dans la lettre adressée au sultan de Fès, 'Abdelaziz, fils de Abū-l-Ḥasan, Muḥammad V raconte la terrible conquête de Jaén et déclare que son intention était de faire en sorte que la « digestion d'Alexandrie soit difficile pour les chrétiens »<sup>256</sup>. Dans une lettre adressée au sultan de Tunis, Abū Ishaq, le sultan de Grenade fait état de toutes ses conquêtes, et on y retrouve mentionnés ce même désir de venger les massacres d'Alexandrie, et cette même idée que la providence divine assure la victoire<sup>257</sup>.

En ce qui concerne la campagne de Cordoue, même si les musulmans alliés à Pierre I<sup>er</sup> ne réussirent pas à prendre la ville, le récit offre, en termes emphatiques, une vision épique des hauts-faits des troupes musulmanes. De plus, comme dans les sources chrétiennes, il est fait allusion à la trahison de Pierre I<sup>er</sup> qui abandonne sa terre aux mains des infidèles. Dans cette lettre, en effet, il est clairement dit que le roi chrétien espère tirer profit de son alliance avec des musulmans, même au détriment de ses coreligionnaires. Mais encore une fois, ceux qui doivent se réjouir de cette collaboration sont les musulmans :

« En faisant une halte dans la ville de Casariche, nous trouvâmes le sultan don Pierre qui attendait notre secours et notre aide espérant tirer du renouveau de l'islam sa part de bénéfice et désirant briser sa religion grâce à notre appui et notre courage. [...] Notre rencontre fut telle qu'elle apporta consolation aux musulmans et témoigna de l'éclat et de la splendeur de notre religion... »<sup>258</sup>.

<sup>255</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 74.

<sup>256</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez...*, p. 286-294 et plus précisément p. 291.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 317-333, plus précisément p. 329 : « *Permanecimos en esta ciudad unos días para talar los árboles y destruir las defensas, y las lenguas de la venganza sobre los adoradores de estatuas gritaban : « Oh ! Venganzas de Alejandría ! » produciendo legítimo orgullo y haciendo honor a lo que se debe al enemigo. Nos trasladamos, y las alas de las banderas flotaban agitadas por los vientos de la divina providencia ».*

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 308.

En outre, le narrateur insiste sur le caractère grandiose et indescriptible du spectacle qu'offrent les guerriers musulmans en nombre si impressionnant que Pierre I<sup>er</sup> et sa suite n'en croient pas leurs yeux. L'accent est mis également sur l'ardeur religieuse qui nourrit la bravoure guerrière :

« Toute représentation, commentaire ou concept à ce sujet semblent inutiles, car aussi bien lui que ceux qui l'accompagnaient virent une telle abondance de l'armée de Dieu qu'ils restèrent cois. Ils en étaient au point de se demander si leur imagination se trouvait ou non à l'état de veille en contemplant ces foules dont la réunion entravait la vue de l'immense plaine, ces braves guerriers qui disputaient la mort aux lions, les escadrons victorieux, les drapeaux flottant au vent, les peuples regroupés, les cris de profession de foi qui résonnaient entre deux horizons et les campements qui offraient un aspect supérieur aux exigences de la vue »<sup>259</sup>.

Étonnamment, le récit de ce premier assaut victorieux ne mentionne aucunement le rôle exercé par 'Abd al-Raḥmān b. Abī Ifullūsan 'Alī, le « Abenfaluz » de la chronique d'Ayala. Pourtant, ce personnage incarne la lutte contre les chrétiens dans la mesure où il est *shaykh al-ḡuzā*, c'est-à-dire commandant des volontaires de la foi. Nous avons déjà évoqué cette charge militaire mais c'est aussi une charge politique si l'on en croit Ibn Khaldūn, puisque le commandant des volontaires siégeait au conseil des vizirs : « [...] le sultan fit choix d'Abd-al-Raḥman [...], le combla d'honneurs et lui assigna une place dans le conseil des vizirs, privilège que l'on accordait, du reste, à chaque commandant des volontaires »<sup>260</sup>. Cette charge a donc été octroyée en 1367 par Muḥammad V à 'Abd al-Raḥmān b. Abī Ifullūsan 'Alī, petit fils du sultan de Siljīmāsa, Abū 'Alī 'Umar<sup>261</sup>. A. Mujtar al-'Abbadī attribue le

---

<sup>259</sup> « Al hacer un alto en la villa de Casariche, encontramos al sultán don Pedro que estaba esperando nuestro socorro y nuestra ayuda, queriendo sacar de los renuevos del Islam su porción de beneficio y demandando rasgar su religión con nuestro auxilio y esfuerzo. [...] Nuestro encuentro con él fue en forma tal que llevó el consuelo a los ojos de los musulimes y dio fe del brillo y esplendor de nuestra nación religiosa, de suerte que huelga hacer toda representación, comentario o concepto sobre el particular, pues tanto él como los que le acompañaban vieron de ejércitos de Dios tal abundancia, que se quedaron absortos llegando a dudar de si sus imaginaciones se hallaban o no en estado de vigilia, al contemplar aquellas muchedumbres que con su reunión cerraban la vista de la extensa llanura, aquellos bravos guerreros que disputaban a los leones la muerte, los escuadrones victoriosos, las banderas flotantes al viento, los pueblos congregados, los gritos de la profesión de fe que salían entre ambos horizontes, y los campamentos que ofrecían un aspecto superior a las exigencias de la vista », *Loc. cit.*

<sup>260</sup> IBN KHALDŪN, *Histoires des Berbères...*, 4, p. 487.

<sup>261</sup> M. A. MANZANO RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 362-366. Voir p. 62 de cette thèse.

silence d'Ibn al-Khaṭīb concernant le rôle joué par le commandant des volontaires à l'inimitié que ressentait le vizir de Grenade pour le personnage, nommé contre la volonté du sultan du Maroc, 'Abd al-'Aziz, ami d'Ibn al-Khaṭīb<sup>262</sup>.

Malgré le fait que le récit ne fasse pas d'allusion à ce héros de la foi, les références à l'idéal de guerre sainte sont bien présentes dans la description de la campagne de Cordoue.

Enfin, l'emphase qui caractérise le récit de cette campagne se retrouve également dans l'évocation de la victoire des musulmans à Algésiras le 31 juillet 1369. Celle-ci constitue l'apothéose de la série de conquêtes de Muḥammad V. Dans une lettre adressée par Muḥammad V au cheikh de la Mecque, il est dit que cette ville hautement symbolique, puisque c'est à partir de là que s'étendit la conquête arabe, semble jouir de la protection divine qui s'étend sur elle de façon inimaginable<sup>263</sup>.

Tous ces éléments qui témoignent de l'enthousiasme des musulmans à tirer profit des troubles en Castille ne se trouvent pas uniquement dans la correspondance entre les sultans. Le 25 décembre 1367 (2 jumada I de l'an 769), c'est-à-dire après les glorieuses conquêtes de Jaén et Ubeda, Ibn al-Khaṭīb envoie une lettre à Ibn Khaldūn qui doit se trouver à cette époque dans le royaume hafside, en Afrique du Nord. Le vizir de Grenade veut également faire part à son ami de la tournure favorable que prennent les événements pour les musulmans :

« Le roi des chrétiens, Pierre, a repris le pouvoir à Séville, mais son frère mène des attaques contre lui à partir de la Castille, alors que Cordoue se révolte, marchant derrière un groupe de grands personnages ralliés à ce dernier par la peur. Les musulmans profitent de ce vent favorable, Dieu leur ayant, contre tout espoir, ouvert miraculeusement les portes de la victoire et du bien. À l'issue de telles circonstances, le sultan – Dieu l'assiste – s'est donné le surnom d'al-Ghaniy bi-l-lâh et a fait publier des messages relatant en détail ces diverses conquêtes, que je tiens vivement à te faire parvenir si je peux »<sup>264</sup>.

---

<sup>262</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 80.

<sup>263</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez...*, p. 269 : « *puerta del Islam por donde entró la conquista, y sobre la cual fueron grandes con la palabra de Dios, el favor y gracia divinos, cuyo gran poderío vino a ser mayor de lo que la imaginación podía representarse y más de lo que se podía esperar* ».

<sup>264</sup> IBN KHALDŪN, *Le livre des Exemples...*, p. 116.

En effet, après le Cerco de Baeza en 1367, Muḥammad V a pris le titre honorifique ou *laqab* de « al-Ġāni bi-llāh » que l'on pourrait traduire par « le fortuné » au sens où il a été favorisé ou satisfait par Dieu.

La réponse d'Ibn Khaldūn partage la même exaltation qui apparaît dans les autres sources puisqu'on y retrouve le rôle de la Providence, le caractère presque surnaturel de la victoire des musulmans et le désir d'en faire part à ses coreligionnaires :

« C'est par une grâce divine des saints que [...] l'État a été renforcé et favorisé des vents de la victoire, qu'il a eu le dessus sur l'ennemi de Dieu en récupérant les forteresses perdues au moment de la faiblesse du royaume, et en détruisant celles qui sont les bases des chrétiens. C'est une chose rare qui ne se réalise qu'en rêve, un signe parmi les signes de Dieu. Que cette victoire enfouie dans le repli des époques révolues ait reparu en cette période illustre est une preuve de la faveur dont jouit Sa Noble Majesté auprès de Dieu, puisque par son entremise se sont produits ces faits inouïs et se sont renouvelés en fin de parcours, les miracles de la communauté musulmane. [...] J'ai mis au courant les nobles de ce pays bien gardé [*il se trouve à Biskra, au sud-est de l'Algérie*], et fait répandre en tout lieu la nouvelle, afin que l'on se réjouisse de la puissance de l'islam, que les bienfaits de Dieu apparaissent au grand jour, que la dynastie des Banû l-Ahmar soit constamment mentionnée avec les louanges qu'elle mérite, qu'on prie pour elle, qu'on parle des bienfaits dont elle jouit, et qu'on exalte sa supériorité sur les États passés et à venir »<sup>265</sup>.

On voit donc clairement à travers ces exemples que la lutte contre les chrétiens et l'ambition de faire rayonner l'islam est ce qui incite le sultan de Grenade à s'allier à Pierre I<sup>er</sup>. Muḥammad V espère en effet tirer prestige de ces conquêtes entreprises au nom de la foi. Cependant, cet argument brandi comme une glorieuse mission peut masquer d'autres motivations. Officiellement, le sultan de Grenade s'efforce, auprès de ses pairs musulmans, de justifier cette alliance avec l'infidèle par des motivations religieuses, mais ce qu'il se garde bien de leur dire, c'est que cette alliance qui lui assure la protection de la Castille lui permet surtout de s'assurer une certaine autonomie par rapport aux Mérinides dont l'ambition est d'étendre leur hégémonie sur la Péninsule. Les Nasrides se livrent donc à un double jeu et un double discours

---

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 118.

dans lequel l'argument religieux, tant mis en exergue, devient aussi un prétexte bien commode.

### 2. 3. Le double jeu avec les Mérinides

Ultime bastion musulman de la Péninsule, le royaume de Grenade doit faire face au danger sur plusieurs fronts. Menacé par la Castille, l'Aragon et l'Afrique du Nord, sa survie dépend en grande partie de sa capacité à discerner l'alliance la plus judicieuse et à en changer selon les circonstances. La phrase de Claudio Sánchez Albornoz qui résume la politique de Grenade témoigne à merveille de l'opportunisme politique des Nasrides et du caractère versatile des alliances :

« Les Nasrides de Grenade jouaient sur trois tableaux pour conserver leur indépendance. Tantôt, se rapprochant des Castillans contre les Marocains, tantôt combattant ceux-là aux côtés de ceux-ci, tantôt s'alliant avec les Jaime ou les Pierre d'Aragon contre les Ferdinand, les Alphonse et les Pierre de Castille »<sup>266</sup>.

De plus, Ibn Khaldūn témoigne de la position instable dans laquelle se trouvait le sultan nasride face à ses deux voisins. En effet, le grand sage musulman a séjourné à la cour des sultans mérinides, nasrides, hafsides, et a donc pu observer de près les rouages de la vie politique de ces royaumes. C'est ainsi qu'il fait référence à la situation délicate de Grenade, lorsqu'il évoque le rôle que pouvait jouer le chef du corps de volontaires de la foi, dont le sultan de Grenade devait monnayer le soutien :

« Le chef du corps des volontaires était toujours un homme d'épée et remplissait des fonctions purement militaires. Profitant de la faiblesse du sultan, lequel avait très souvent besoin de ces guerriers, soit pour combattre le roi chrétien, soit pour résister aux tentatives du souverain de Maghreb contre l'Andalousie, il partageait avec lui les revenus de l'empire afin de solder et d'entretenir les troupes sous ses ordres. Le sultan, constamment exposé aux coups des deux ennemis, avait besoin d'être soutenu par cet officier et dut se résigner à toutes ses exigences »<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 19.

<sup>267</sup> M. A. MANZANO RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 339; IBN KHALDŪN, *Histoires des Berbères...*, 4, p. 484-485.

Dans le double jeu auquel sont obligés de se livrer les Nasrides, le discours tenu aux Mérinides joue sur leur appartenance à la même communauté religieuse et donc sur leur désir partagé d'en finir avec l'infidèle. Mais cet argument ainsi que tous les clichés et envolées lyriques s'y rapportant sont bien souvent destinés à endormir la confiance des Maghrébins, afin de mieux renforcer le pouvoir politique de Grenade. Ce discours consiste parfois à occulter ou minimiser la collaboration avec l'infidèle, parfois à la justifier à l'aide d'arguments on ne peut plus crédibles. L'argument de la guerre sainte que nous avons évoqué, bien qu'il soit en partie sincère, cache tout de même une motivation politique quelque peu éloignée de l'idéal de la *Umma*, ou communauté universelle musulmane, puisque les Nasrides espèrent conserver leur indépendance vis-à-vis des Mérinides.

De plus, la dynastie d'al-Andalus nourrit des ambitions califales comme l'a montré María Jesús Rubiera<sup>268</sup>. La légitimité de ce titre se fonde sur une généalogie que les Nasrides font remonter à l'époque du Prophète, ils prétendent, en effet, être les authentiques descendants des « *anṣār* », ceux qui aidèrent le prophète Muḥammad. Ce désir des Nasrides de s'octroyer le titre de Calife, désir qui remonterait à Ismā'īl I<sup>er</sup> (1314-1325), n'apparaît que dans certains types de documents internes au royaume, dans des lettres privées, des pierres tombales, des inscriptions palatines ou des poèmes. En revanche, en ce qui concerne la correspondance extérieure avec les princes musulmans ou chrétiens, ils se font appeler « sultans » ou « *Amir al-muslimīn* » (prince des musulmans). Le fait de se proclamer calife reste dans la sphère privée notamment en raison du fait que les Nasrides sont en partie soumis aux Mérinides qui eux-mêmes se déclarent califes<sup>269</sup>. Ce titre est étroitement lié à la défense de l'Islam, de même que le *laqab* dont se parent les sultans après une victoire militaire contre les chrétiens. María Jesús Rubiera montre que dans la documentation, Yūsuf I<sup>er</sup> est nommé calife plus fréquemment que Muḥammad V, sûrement parce qu'Ibn al-Khaṭīb estimait que le rôle de celui-ci dans la défense de l'Islam ne lui permettait pas d'arborer ce titre. En effet, pour Ibn al-Khaṭīb, fervent partisan des Mérinides, ceux-ci méritaient davantage le titre que le sultan de Grenade<sup>270</sup>. María Jesús Rubiera conclut

---

<sup>268</sup> María Jesús RUBIERA MATA, « El Califato nazarí », *Al Qantara*, 29, 2, 2008, p. 293-305.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 301.

également que le pouvoir effectif des Nasrides ne correspondait pas à leur désir de grandeur exprimé par l'adoption du titre califal.

Ainsi, dans cet esprit de compétition pour le titre de calife, il n'est pas surprenant que les sultans de Grenade cherchent à s'assurer une certaine indépendance vis-à-vis des Mérinides, quitte à se placer, en apparence, sous une autre tutelle, celle de l'infidèle.

#### **a. Justifier la paix avec l'infidèle**

Les sultans de Grenade s'efforcent de justifier la paix avec le royaume de Castille auprès des autres sultans en insistant sur le fait qu'il s'agit d'une stratégie permettant de rassembler leurs forces pour mieux se venger par la suite. C'est ce que Muḥammad V répond à Abū 'Inān qui se plaint de ne pas avoir été informé des faiblesses de la Castille. Le sultan de Fès reproche en effet au Nasride de continuer à payer des tributs laissant ainsi échapper l'occasion de rompre la trêve et de se venger. Dans cette longue lettre qui daterait de fin 1356-début 1357, selon Ramiro, Muḥammad V présente ses excuses à Abū 'Inān, lui dresse un portrait détaillé de la situation en Castille et lui présente les motifs qui l'ont poussé à ne pas rompre la paix<sup>271</sup>. En effet, en maintenant temporairement cette situation, le sultan de Grenade espère apporter la tranquillité à la région, fortifier les frontières et obtenir des châteaux en échange de son attitude conciliante. Il montre également que cette politique vise à affaiblir l'ennemi. Dans cette lettre, le sultan de Grenade fait preuve d'un grand pragmatisme, voire d'une certaine résignation, en déclarant que bien que payer le tribut soit un acte « qui répugne le cœur et que la piété rejette », c'est un acte nécessaire dans un premier temps<sup>272</sup>.

Toutes ces justifications fort convaincantes sont en partie vraies, mais elles sont surtout destinées à rassurer le Mérinide et endormir ses soupçons. En effet, le refus de Muḥammad V de se plier aux exigences du sultan de Fès, en continuant à payer le tribut qui lui garantit l'appui du Castillan, semble surtout s'expliquer par la menace qui vient de l'autre côté du Détroit. Ibn Khaldūn mentionne clairement qu'à la même époque Abū 'Inān désire envahir Grenade :

---

<sup>271</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez...*, p. 229-231. Les traités de paix semblent être un bon moyen pour récupérer des forces et préparer la guerre sainte, surtout après les pertes causées par l'entreprise d'Alphonse XI.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 255-261, plus précisément p. 260-261.

« Abou Einan, avons-nous dit, était rempli d'ambition : il espérait même s'emparer du royaume de Grenade. Étant malade, l'an 757 (1356), il invita le gouvernement andalousien à lui envoyer le juif, Ibrahim-Ibn-Zerzer, médecin du palais. Cet homme montra une grande répugnance à faire le voyage, et le ministre espagnol [*il s'agit ici d'un ministre de la cour de Grenade, probablement le ḥājib Riḍwān*], ayant agréé ses excuses, les adressa au sultan maghrébin. Celui-ci fut très mécontent, se vengea en arrêtant vizir et cheikhs que la cour de Grenade avait envoyés pour le complimenter de la prise de Constantine et de la conquête d'Ifrikiya. Il résolut de passer en Espagne et de marcher sur Grenade »<sup>273</sup>.

Ibn Khaldūn fait également état de la contrariété que suscite chez Abū 'Inān l'alliance de Muḥammad V avec Pierre I<sup>er</sup> dans la mesure où celle-ci constitue un obstacle conséquent au rêve d'expansion du Mérinide. C'est d'ailleurs dans l'optique d'éliminer cet obstacle qu'Abū 'Inān s'allie avec l'Aragon et signe un pacte le 20 juillet 1357 :

« Depuis l'an 751 [*1350-1351*], quand Alphonse [*XI*] mourut au siège de Gibraltar, son fils Pèdre avait gagné la confiance des Andalousiens ; et Ridouan, depuis son avènement au pouvoir, avait toujours cultivé l'amitié des chrétiens dans l'intérêt du peuple musulman. Abou Einan condamna hautement cette alliance, mais il se vit dans l'impossibilité d'en tirer vengeance ; étant bien convaincu que s'il entreprenait une expédition en Espagne, le roi [*de Castille*] enverrait sa flotte au secours des Andalousiens et l'empêcherait de traverser le Déroit. Ayant ensuite appris que Pèdre et le roi d'Aragon se faisaient une guerre acharnée, il forma une alliance avec celui-ci et obtint la promesse que la flotte de Barcelone passerait dans le Déroit et ferait jonction avec la flotte africaine »<sup>274</sup>.

En général, si l'alliance entre Grenade et la Castille déplaît à Abū 'Inān, ce n'est pas tant pour des raisons d'ordre religieux, comme le laisserait supposer la réponse du sultan de Grenade adressée au Mérinide qui se plaint du fait que Grenade continue à payer le tribut à la Castille, que pour des raisons d'ordre politique. D'ailleurs le

---

<sup>273</sup> IBN KHALDŪN, *Histoires des Berbères...*, 4, p. 327-328. Pourtant, Ibn Khaldūn dira dans son autobiographie qu'Ibn Zarzār est bien allé soigner le sultan de Fès puisque c'est là que le sage a fait la connaissance du médecin juif, IBN KHALDŪN, *Le livre des Exemples...*, p. 99.

<sup>274</sup> IBN KHALDŪN, *Histoires des Berbères...*, 4, p. 328-329.



Méridine lui-même s'allie à l'Aragon. Ce qui dérange Abū 'Inān dans cette alliance, c'est qu'elle contrarie sa volonté d'hégémonie<sup>275</sup>. Ainsi, aussi bien chez les Nasrides que chez les Méridines, on remarque le décalage qui existe entre le discours officiel et les véritables motivations. Ce décalage n'apparaît pas seulement lorsque le sultan de Grenade tente de justifier son alliance avec la Castille, il se révèle de façon plus flagrante encore lorsque le grenadin occulte les négociations établies avec le castillan.

#### **b. Occulter ou minimiser la collaboration avec l'infidèle**

À plusieurs reprises, les Nasrides aident les prétendants rebelles méridines à s'emparer du pouvoir à Fès afin de placer sur le trône du Maghreb un sultan favorable à leur cause et redevable envers eux. Pour cela, Grenade intercède auprès de Pierre I<sup>er</sup> afin qu'il prête son appui aux prétendants méridines. Cependant, dans le discours officiel, les Nasrides se défendent de traiter avec l'infidèle et insistent plutôt sur la dichotomie religieuse de façon machiavélique pour berner leurs coreligionnaires et ne pas rompre avec eux. L'exemple le plus flagrant a lieu au tout début du règne de Pierre I<sup>er</sup>, lorsque Yūsuf I<sup>er</sup> est à la tête du royaume de Grenade. Après avoir pris le pouvoir à Fès en 1351, Abū 'Inān Faris a fait déporter ses deux frères Abū Faḍl et Abū Salīm à la cour de Yūsuf I<sup>er</sup>, à Grenade. L'exil à Grenade de dangereux prétendants au trône méridin était monnaie courante à l'époque. Une fois son pouvoir sur Tlemcen et le Maghreb central consolidé, le sultan méridin demande à Yūsuf I<sup>er</sup> de lui renvoyer ses frères mais celui-ci s'y oppose, craignant pour la vie de ses protégés et peut-être aussi pour garder un moyen de pression. Selon Ibn Khaldūn, Abū 'Inān envoie alors au sultan de Grenade une lettre de récriminations contre sa conduite. Pour cette raison, ce dernier conseille à Abū Faḍl, l'aîné, de se réfugier à la cour du roi de Castille, Pierre I<sup>er</sup>, probablement durant la 2<sup>e</sup> moitié de l'année 1352<sup>276</sup>. Le castillan lui prête des vaisseaux, ce qui pousse Ibn Khaldūn à mentionner encore une fois que le roi castillan, depuis la mort de son père, avait montré une sincère amitié au souverain de Grenade. Abū Faḍl réussit donc à

---

<sup>275</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez...*, p. 255-261.

<sup>276</sup> IBN KHALDŪN, *Histoires des Berbères...*, 4, p. 355. Cette date est déduite par Gaspar Ramiro, *Correspondencia diplomática*, p. 9-10 ; Rachel ARIÉ « Les relations entre le royaume nasride de Grenade et le Maghreb de 1340 à 1391 », in : M. GARCÍA ARENAL et M. J. VIGUERA (éd.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb*, p. 21-40.

débarquer à Sousse pour faire la guerre à son frère, mais en 1354 il meurt victime d'une trahison<sup>277</sup>.

D'après Ibn Khaldūn, c'est bien Yūsuf I<sup>er</sup> qui aurait conseillé à Abū Faḍl de se réfugier à la cour de Castille<sup>278</sup>. Cependant dans deux lettres envoyées à Abū 'Inān, Yūsuf I<sup>er</sup> explique que Abū Faḍl se serait enfui sans qu'il n'ait rien pu faire pour l'en empêcher<sup>279</sup>. Dans ces deux lettres, le sultan de Grenade réitère son amitié, sa bonne foi et son adhésion à la cause du Mérinide. Yūsuf I<sup>er</sup> aurait écrit une troisième lettre à Abū 'Inān après avoir appris que le bateau transportant Abū Faḍl et ses compagnons vers l'Afrique aurait été capturé. Mais selon Ramiro, après avoir su que la nouvelle n'était pas sûre, la lettre n'aurait pas été envoyée, elle a cependant été publiée dans l'encyclopédie d'Al-Maqqari. Dans cette lettre, le Nasride s'efforce de montrer que Abū Faḍl aurait imploré l'aide de « l'ennemi de la religion », lequel voulait se servir de lui et nuire ainsi aux musulmans en les divisant. Par la suite, Yūsuf I<sup>er</sup> insiste sur le fait que le sort a puni Abū Faḍl de cette trahison en faisant naufrager le bateau que lui avaient prêté les infidèles<sup>280</sup>.

De plus, dans toutes les lettres, Yūsuf I<sup>er</sup> s'efforce d'accuser Ya'kūb, fils de Abuiyyad, conseiller d'Abū Faḍl, d'avoir insufflé au prince ce désir de rébellion et d'évasion. Mais après l'annonce véridique de la capture d'Abū Faḍl en 1354, le fameux Ya'kūb aurait avoué que Yūsuf I<sup>er</sup> avait facilité l'évasion d'Abū Faḍl et l'aurait même encouragé. Bien évidemment, Yūsuf I<sup>er</sup> s'en défend dans la lettre qu'il envoie à Abū 'Inān et dans laquelle il réitère sa désapprobation face au fait de demander l'aide de l'ennemi infidèle, une conduite qui selon ses dires engendrerait une honte ineffaçable<sup>281</sup>. Le décalage entre le discours que tient Yūsuf I<sup>er</sup> à Abū 'Inān et la réalité reflète à merveille l'habileté de Grenade que Gaspar Ramiro qualifie à juste titre de machiavélique<sup>282</sup>.

Ces manigances des Nasrides pour placer sur le trône mérinide un prétendant qu'ils jugent favorable à leur cause semble ponctuer l'histoire des relations politiques

---

<sup>277</sup> IBN KHALDŪN, *Histoires des Berbères...*, 4, p. 305-307.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>279</sup> IBN AL-KHAṬĪB, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez...*, p. 11-19.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 24-29.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 36-40.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 11.

en Péninsule ibérique<sup>283</sup>. Par ailleurs, on a également de nombreux exemples d'alliances versatiles entre les acteurs du triangle formé par la Castille, Grenade et le Maghreb. La chronique d'Ibn Khaldūn montre comment déjà à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, Ibn al-Aḥmar de Grenade décide de contracter une alliance avec Alphonse X afin d'expulser d'Andalousie le sultan mérinide Abū Yūsuf Ya'kūb ibn 'Abd al-Ḥaqq. Ce dernier, pour se venger du sultan de Grenade, propose à son tour une alliance au chrétien pour assiéger Grenade. De plus, on voit également comme les discours s'arment déjà de faux prétextes pour justifier ces alliances opportunistes et en occulter les véritables motivations. Ainsi, lorsqu'en 1282 Alphonse X implore le secours des Mérinides face à la révolte de Sanche, Ibn Khaldūn déclare que le mérinide Abū Yūsuf Ya'kūb Ibn 'Abd al Ḥaqq espérait profiter de l'occasion pour diviser les chrétiens et mener la guerre sainte :

« Heureux de pouvoir entretenir la discorde parmi les chrétiens et de gratifier en même temps son amour pour la guerre sainte, il consentit volontiers à secourir son ancien ennemi et partit sur le champ afin d'entrer en Espagne le plus tôt possible »<sup>284</sup>.

Cependant, dans une dépêche qu'il adresse à Philippe le Hardi, roi de France, dépêche qui se trouve dans les archives du royaume, selon le Baron de Slane qui a traduit le *Kitāb al-'Ibar*, le même Abū Yūsuf déclare que sa seule et unique motivation est de porter secours au roi et non pas d'en tirer quelque profit ou d'agrandir son territoire<sup>285</sup>. Cet épisode montre encore une fois comment le discours varie selon l'interlocuteur.

Cependant, il est parfois difficile de faire la part des choses entre loyauté et opportunisme. Ainsi, en 1358, après la bataille de Jumilla que nous avons évoquée précédemment, le roi d'Aragon Pierre IV cherche à inclure le roi de Grenade Muḥammad V dans le pacte signé avec le sultan du Maghreb afin de mettre le roi de Castille en difficulté. Dans une lettre qu'il adresse au Catalan, le Nasride fait part de sa réticence à inclure dans le traité de paix l'infant d'Aragon, Ferdinand, qui était au service de Pierre I<sup>er</sup>, mais s'est rebellé par la suite contre lui pour revenir au service

---

<sup>283</sup> Dans la chronique de Jean II de Castille, il est fait allusion aux manigances de Yūsuf III de Grenade pour placer sur le trône de Fès Abū Sa'īd, le frère du sultan mérinide Abū Sa'īd Uthman III en 1412, Mariano ARRIBAS PALAU, *Intercambio de embajadas entre Abū Sa'īd Uthman III de Marruecos y Fernando I de Aragón*, Tetouan : Centro de Estudios Marroquíes, 1956, p. 8-9.

<sup>284</sup> IBN KHALDŪN, *Histoires des Berbères...*, 4, p. 97.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 106, note 2.

de son frère le roi d'Aragon. Pierre I<sup>er</sup> a écrit à Muḥammad V pour le lui dire<sup>286</sup>. Très peu de temps après, le sultan de Grenade rompt la paix avec l'Aragon et le Maroc. S'agit-il d'un élan de loyauté envers son suzerain le roi de Castille ou bien de la peur de se retrouver assujetti à une alliance dans laquelle les Mérinides occupent une place prépondérante ?

---

<sup>286</sup> M. A. ALARCÓN y SANTÓN y R. GARCÍA DE LINARES, *op. cit.*, p. 137 ; María Teresa FERRER I MALLOL, *Entre la paz y la guerra : la Corona Catalano-aragonesa y Castilla en la baja Edad Media*, Barcelone : CSIC, 2005, p. 377; A. GIMÉNEZ SOLER, art. cit., p. 287-288; Antonio GUTIÉRREZ DE VELASCO, « Pedro IV y los musulmanes, maniobras diplomáticas del Ceremonioso (años 1357-1358) », *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 53-54, 1986, p. 37-42.



## Conclusion de la première partie

À travers les différents points de vue des protagonistes, nous avons la diversité des relations (collaboration, rivalité ou affrontement) entre Pierre I<sup>er</sup> et les musulmans, ainsi que les diverses manières dont sont perçues et parfois exploitées ces relations, à la fois sur un plan pratique et idéologique. En ce qui concerne les différentes sortes de collaboration, il semble que le principal critère à retenir pour établir des distinctions soit la façon dont elles sont exploitées par la propagande de chaque camp. En effet, la participation des troupes militaires de Grenade est celle qui fournit le plus matière à propagande aussi bien dans les sources arabes que castillanes ou françaises.

Aide concrète et effective qui permet au roi d'étendre son pouvoir géographique, elle s'interprète également comme un instrument de propagande à trois niveaux. Pour le suzerain qui sollicite cette aide, ce peut être une façon d'affirmer sa domination sur l'ennemi assujéti et d'en retirer une certaine forme de prestige. Du point de vue des musulmans, cette aide apparaît comme une habile stratégie qui sert leurs intérêts et met en branle le discours idéologique de la guerre sainte dont il faut exalter les mérites auprès de coreligionnaires, afin de frapper les esprits et d'en retirer gloire. Pour les ennemis du roi castillan, la participation de Grenade en faveur de celui-ci est également utilisée comme une arme idéologique visant à le décrédibiliser.

Malgré la collaboration politique, l'antagonisme religieux reste présent tant dans les sources chrétiennes que dans les sources musulmanes. Dans les sources musulmanes, cet antagonisme est ce qui motive l'intervention de Grenade puisque les musulmans espèrent profiter des dissensions entre chrétiens pour reprendre du pouvoir au nom de l'islam. Dans les sources chrétiennes, la dichotomie religieuse est convoquée par la propagande pour mieux condamner l'alliance entre Pierre I<sup>er</sup> et l'infidèle lorsque celle-ci vise à s'unir contre Henri de Trastamare. D'un autre côté, l'aide que Pierre I<sup>er</sup> entend apporter à un prince d'Afrique du Nord se présente clairement comme l'occasion de mener la Croisade d'Afrique.

Cette opposition religieuse entraîne par ailleurs l'emploi de topiques de propagande équivalents dans les deux types de sources. En effet, chaque camp considère qu'il fait partie des vrais croyants et perçoit l'autre comme l'ennemi de Dieu, ce qui entraîne une opposition binaire dans les qualificatifs attribués à l'autre

camp. D'un côté comme de l'autre, on retrouve aussi une certaine exaltation dans le style et la mise en valeur du rôle primordial de la Providence lorsqu'il s'agit d'encenser sa propre religion par rapport à l'autre. Aussi bien les chrétiens que les musulmans mettent en exergue l'aide divine qui leur est apportée lorsqu'ils doivent défendre leur terre contre leurs ennemis ou bien la leur reprendre.

Mais ce discours codifié reprenant clichés et slogans simplistes liés à la Reconquête ou au Jihād masque aussi des ambitions plus complexes ayant trait aux rivalités politiques propres à chaque communauté religieuse. En effet, lorsque ce type de discours est convoqué, c'est souvent dans un but qui excède le simple désir de servir la religion. La propagande castillane a recours aux grands thèmes de la croisade et de la reconquête afin de discréditer le roi et mieux justifier son éviction. C'est aussi le cas de la propagande française qui, de surcroît, cherche à expliquer l'intervention en Espagne des Compagnies par l'obligation morale de punir un roi infidèle qui pactise avec l'ennemi juré. Quant aux textes de propagande de Grenade, ceux-ci ont recours aux discours caractérisés par l'antagonisme religieux afin de montrer aux Mérinides que l'alliance avec le roi chrétien sert la cause de l'islam alors qu'elle sert aussi la cause politique de Grenade face à leurs frères ennemis.

Comme le montre Emmanuel Sivan à propos des textes de propagande musulmans à l'époque des croisades : « l'élément religieux est toujours enchevêtré dans d'autres : visées d'expansion, impératifs politico-militaires et besoins de prestige chez les souverains, appât du butin, quête de bravoure... »<sup>287</sup>. Mais, même s'il semble difficile de démêler les différentes motivations des acteurs, celles-ci étant bien souvent imbriquées, le fait de mettre en relief l'altérité religieuse ou d'en faire abstraction est souvent tributaire du pragmatisme et des besoins de la propagande.

D'ailleurs, lorsqu'il s'agit de l'aide que Pierre I<sup>er</sup> apporte à Muḥammad V, l'altérité religieuse n'est mise en avant ni dans les textes arabes, ni dans les castillans. Les textes arabes insistent sur le caractère désintéressé du chrétien afin de ne pas montrer que le sultan de Grenade pourrait monnayer l'aide qu'il attend de son suzerain. Au contraire, dans la propagande castillane, l'intervention de Pierre I<sup>er</sup> auprès de son vassal Muḥammad V est présentée de façon à accuser le roi de cupidité, de manquement à la parole donnée et d'obsession de vengeance. Dans l'exemple de l'assassinat du Roi Vermeil, qui est lié à l'aide que Pierre I<sup>er</sup> apporte à

---

<sup>287</sup> E. SIVAN, *op. cit.*, p. 205.

Muhammad V, le musulman est présenté comme un modèle chevaleresque, par opposition au comportement fourbe et sanguinaire de Pierre I<sup>er</sup>.

Ainsi, on remarque que dans la propagande castillane, l'islam est utilisé de diverses manières. Celui-ci est tantôt nié dans son altérité et réduit au statut de vassal, lorsqu'il s'agit de la contribution musulmane dans la guerre contre l'Aragon, tantôt loué comme modèle chevaleresque, surtout lorsqu'il s'agit d'un individu, tantôt présenté dans son altérité religieuse en tant que « masse d'infidèles » afin de mieux condamner l'échec de Pierre I<sup>er</sup> à mener la Reconquête ou de fustiger son pacte avec l'infidèle. Il en découle donc une vision de l'Autre ambivalente dans laquelle apparaît une certaine tension et qui oscille entre admiration chevaleresque pour l'ennemi et animosité liée à sa religion.

En outre, ni la propagande castillane ni la française n'exploitent ou ne font référence aux nombreux autres contacts qui ont eu lieu entre Pierre I<sup>er</sup> et d'autres dignitaires musulmans. L'absence, dans les sources castillanes, de référence aux tractations du roi pour obtenir Gibraltar est d'autant plus surprenante que l'on sait, grâce à Ibn al-Khaṭīb, que les conseillers de Pierre I<sup>er</sup> se sont opposés à ce qu'il prêle main forte à Abū Salīm, prétendant au trône de Fès. Ceux-ci devaient donc bien être au fait de la stratégie de Pierre I<sup>er</sup> consistant à exiger Gibraltar en échange de cette aide. D'ailleurs, l'échec du roi à obtenir gain de cause aurait à nouveau constitué une aubaine pour la propagande qui s'efforce de mettre en avant l'incapacité du roi à mener à bien sa mission de reconquête. De même, étant donné le caractère exceptionnel de l'offre, on peut se demander pourquoi la propagande n'exploite pas la demande faite par Pierre I<sup>er</sup> à Ibn Khaldūn de demeurer à sa cour.

En fin de compte, la propagande castillane et donc surtout la chronique d'Ayala, que l'on juge responsable d'avoir véhiculé l'image d'un roi empreint de maurophilie, offre une vision assez étriquée et stéréotypée des relations entre Pierre I<sup>er</sup> et les musulmans. Elle se cantonne surtout à exploiter le recours aux troupes musulmanes en tant que celui-ci constitue un argument de choix permettant de mettre en marche le discours convenu, lié à la croisade et la reconquête<sup>288</sup>. En comparaison, les sources arabes laissent entrevoir davantage de contacts et des liens plus complexes caractérisés par une interdépendance entre chrétiens et musulmans que l'on pourrait

---

<sup>288</sup> Cet argument stéréotypé se retrouve également à propos d'Henri IV de Castille que l'on accuse d'avoir secrètement établi un pacte avec l'infidèle, on parle de « roi antéchrist » cf. José Julio MARTÍN ROMERO, « La crítica a la actitud de Enrique IV sobre la Guerra de Granada en los *Hechos del condestable Miguel Lucas* », *eHumanista*, 18, 2011, p. 41.



qualifier de diachronique. En effet, les extraits de sources arabes que nous avons analysés mettent en avant les schémas qui se répètent ou s'inversent entre grands-pères et petits-fils en matière de services rendus entre chrétiens et musulmans. La relation entre les ancêtres des protagonistes a une influence sur leurs descendants, qu'il s'agisse de dette morale, de dédommagement ou d'une collaboration à laquelle semblent voués les acteurs par nécessité. En ce sens, l'anecdote racontée par Ibn al-Khaṭīb à l'ambassadeur juif de Pierre I<sup>er</sup>, lors de sa visite à l'Alhambra, apparaît comme une parabole des relations entre chrétiens et musulmans. En effet, le sage y expose de manière lucide et sincère à quel point les protagonistes des deux religions ne peuvent échapper à la nécessité pragmatique de se porter une aide mutuelle depuis plusieurs générations. Ce discours empreint de réalisme politique n'élude pas pour autant la composante religieuse comme le montre l'insulte que Pierre I<sup>er</sup> adresse au sultan du Maroc ou l'affront que fit subir l'ancêtre de celui-ci à Alphonse X. Ces insultes sont en effet liées à l'antagonisme religieux puisque le chrétien traite le musulman de chien tandis que l'ancêtre du musulman s'est lavé la main après que le chrétien y ait posé ses lèvres. Mais cette réticence à collaborer avec l'ennemi religieux passe après les intérêts pratiques qui consistent surtout à asseoir son pouvoir et étendre son territoire. De plus, les relations spéculaires soulignées par Ibn al-Khaṭīb montrent à quel point le concept d'amitié politique est lié aux circonstances et à la stratégie, et qu'elle dépasse souvent la simple personne pour privilégier la charge. C'est d'ailleurs pour cela que Muḥammad V s'allie avec Henri lorsque celui-ci semble s'imposer après la fuite de Pierre I<sup>er</sup> à Bayonne au début de l'année 1367.

Ainsi, bien que le sage musulman lui-même reconnaisse objectivement les liens d'interdépendance qui unissent chrétiens et musulmans dans la pratique, il n'en reste pas moins que la propagande véhicule une idéologie fondée en partie sur la lutte contre l'infidèle. De chaque côté de la frontière, cette idéologie fait partie d'un processus de légitimation.

La dichotomie religieuse est mise en valeur dans un type de propagande assez stéréotypé et destiné à servir le projet d'hégémonie de chaque partie. Cependant, la place de l'Islam dans la propagande castillane ne se limite pas à celle de repoussoir. Un autre type de propagande, littéraire et architectural, expose des lieux-communs qui, cette fois, ne sont pas à considérer comme des arguments stéréotypés et passe-

partout mais comme des références communes, des points de convergence ou de partage entre les cultures politiques arabes et castillanes.



**Deuxième partie**  
**L'Islam assimilé au service de la propagande :**  
**lieux-communs littéraires et architecturaux**



Si certains textes de propagande font état de la relation entre Pierre I<sup>er</sup> et le vizir de Grenade ainsi que des conseils prodigués par ce dernier, ce n'est pas dans le but de dénoncer ou condamner une relation qui risquait de permettre à une influence étrangère de s'exercer sur la politique castillane, ni même de profiter de cet argument de choix pour conclure à une islamophilie du roi. La propagande trastamare instrumentalise de façon plus ou moins vraisemblable la figure du vizir de Grenade Ibn al-Khaṭīb et ses relations avec le monarque castillan toujours dans le but de discréditer le monarque mais cette fois, elle le fait par un moyen détourné, en forgeant de fausses traductions castillanes de deux lettres qu'aurait écrites le vizir, appelé Benahatin, afin de donner des conseils de bonne gouvernance à Pierre I<sup>er</sup><sup>289</sup>. Par l'intermédiaire des justes conseils du sage qui fait autorité, l'Islam intervient comme une sorte de modèle chevaleresque idéalisé. On trouve, en effet, plusieurs exemples de cette image chevaleresque du Maure dans la chronique d'Ayala, image bien souvent destinée à mettre en évidence, par contraste, l'attitude peu honorable de Pierre I<sup>er</sup>, comme nous l'avons évoqué en première partie. On retrouve donc une idéalisation du Maure qui permet à la propagande de mieux discréditer le roi puisque les précieux conseils de Benahatin deviennent de féroces accusations. La propagande trastamare ne se sert donc pas uniquement de l'Islam comme repoussoir, elle a également recours à lui comme un miroir. D'ailleurs, le miroir des princes qu'expose la première lettre du sage de Grenade pose la question du partage de références culturelles, de leur assimilation et de la réinterprétation qui en découle parfois. Cette question se trouve en outre complexifiée par les doutes qui planent quant à l'auteur de ces textes et à l'environnement culturel de leur production, la Castille, Grenade, une sorte d'entre-deux ? Faut-il d'ailleurs les considérer comme deux ensembles culturels bien distincts ? Si l'on en juge les constructions architecturales de part et d'autre de la frontière, ces deux ensembles se rejoignent plus qu'ils ne s'opposent ou se différencient. L'Alcazar de Séville et l'Alhambra de Grenade destinés respectivement à faire l'apologie d'un roi chrétien et d'un sultan musulman partagent certains schémas et codes architecturaux et artistiques.

Certains chercheurs, américains notamment, vont même jusqu'à parler de culture de cour commune qui transcenderait les frontières politiques, religieuses et

---

<sup>289</sup> *Cartas del moro Benahatin*, Ms. 216 Paris BNF, Ms 9428 Madrid BNE, P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd), 2, p. 207-217 et p. 270-277.

linguistiques<sup>290</sup>. Ces chercheurs ont en effet tendance à refuser d'aborder la question des échanges culturels à travers le prisme de la religion. Ils rejettent également l'idée d'ensembles culturels monolithiques bien déterminés, c'est-à-dire qu'ils critiquent le présupposé selon lequel il existerait une culture chrétienne, juive, musulmane, bien différenciées. Ils pensent plutôt que la Péninsule Ibérique médiévale se caractériserait par une unité culturelle stable, un système esthétique partagé par les différents groupes ethniques de la péninsule, une « *common courtly culture* » à laquelle la religion serait en quelque sorte subordonnée.

Ce postulat d'une culture littéraire et visuelle partagée au-delà des frontières s'avère tout de même problématique dans la mesure où il minimise les différences linguistiques et religieuses alors que la religion est un critère d'identification non négligeable voire primordial au Moyen-Âge. Par ailleurs, ce modèle interprétatif rencontre quelques critiques car il est souvent assimilé à des représentations exagérées telles que la tolérance idéalisée ou à des notions difficilement définissables telles que l'hybridation culturelle<sup>291</sup>. En effet, certains termes semblent aujourd'hui à bannir ou à employer toujours entre guillemets en raison des connotations qu'ils véhiculent et des apories ou des simplifications auxquelles ils mènent parfois. Parler d'« influence », d'« hybridation », de « mudéjar », de « *convivencia* » ou encore de « métissage » est toujours délicat et nécessite une grande prudence.

---

<sup>290</sup> Cynthia Robinson pense que déjà aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle, les cours d'al-Andalus et de Provence appartenaient à la même culture de cour caractérisée par l'amour courtois, « courtly love » et que la cour taifa aurait fourni des modèles littéraires aux troubadours provençaux, C. ROBINSON, *In praise of song. The making of courtly culture in al-Andalus and Provence, 1005-1134 A.D.*, Leiden : Brill, 2002 ; C. ROBINSON et L. ROUHI (éd.), *Under the influence...* ; C. ROBINSON et María Judith FELICIANO (éd.), *Interrogating Iberian Frontiers : A cross-disciplinary Research Symposium on Mudejar History, Religion, Art and Literature* édition spéciale de *Medieval Encounters* 12, 3, 2006. ; C. ROBINSON, *Medieval Andalusian Courtly Culture. Hadith Bayad wa Riyad*, London/New York, Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, 2007 ; J. D. DODDS, M. R. MENOCA et A. KRASNER BALBALE, *op. cit.* ; R. M. RODRÍGUEZ PORTO, « Courtliness and its *Trujamanes*.

<sup>291</sup> Voir l'article de Bruna Soravia qui critique le mythe élaboré par une partie des universitaires américains contemporains, notamment María Rosa Menocal et Cynthia Robinson, qui font d'al-Andalus « l'Utopie de la *convivencia* tolérante, le relais de la transmission fluide de thèmes culturels et artistiques entre monde arabe et monde européen ». Pour l'auteur de cet article, qui s'intéresse surtout à la période allant des émirats aux taifas, le postulat d'une culture commune pose aussi le problème de la spécificité de l'Islam ibérique, souvent considéré, à tort, en marge des études islamiques, Bruna SORAVIA, « Al-Andalus au miroir du culturalisme. Le mythe de la *convivencia* dans quelques essais nord-américains récents », in : Manuela MARÍN (éd.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Madrid : Casa de Velázquez, 2009, p. 351-365.

En effet, depuis la polémique entre Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz, le thème de l'interaction culturelle en Péninsule Ibérique est problématique en raison de considérations terminologiques, méthodologiques mais surtout idéologiques. C'est pourquoi un bref état de la question s'impose.

Pour Américo Castro, l'Espagne chrétienne n'était pas « douée d'une existence propre, fixée, sur laquelle se serait exercée l'influence occasionnelle de l'Islam comme une mode ». Il considère au contraire que l'Espagne chrétienne s'est construite en intégrant ou en incorporant tout ce qui constituait le fruit de sa rencontre avec l'Islam. En réaction à cette idée, Claudio Sánchez Albornoz a prôné « la primauté du substrat hispanique à travers les différentes occupations » et a soutenu que « l'influence arabe sur la culture et les mœurs dut être insignifiante pendant des décennies dans une Espagne de race, de vie et de culture occidentales »<sup>292</sup>.

Depuis ce débat fondateur, il semble à première vue difficile d'échapper aux positions extrêmes. L'une a tendance à minimiser le rôle de l'Islam dans la transmission de savoirs et l'explication de certains faits et comportements tandis que l'autre met en valeur l'héritage sémitique dans la culture européenne de manière parfois exagérée et simplificatrice. En ce qui concerne le premier cas, dans son article sur le débat engendré par l'héritage de l'Islam en Espagne, Maribel Fierro donne l'exemple d'Ignacio Olagüe, qui dans une perspective nationaliste entend limiter au maximum l'intervention étrangère dans l'histoire de l'Espagne<sup>293</sup>. Dans son livre, celui-ci tente de montrer que la culture qui s'est développée en al-Andalus n'était pas orientale mais « indigène ». Pour cela il invente un islam autochtone qui ne serait pas redevable d'un islam venu de l'extérieur. Ainsi, selon lui il se serait produit dans l'Espagne wisigothe une révolution idéologique, surtout religieuse, similaire à la naissance de l'islam. Cet état d'esprit « pré-musulman » expliquerait le fait que l'islam ait pu s'implanter si facilement dans la péninsule ibérique. Ainsi Olagüe ne parle pas de conquête mais de convergence religieuse. Pour lui il ne s'agit

---

<sup>292</sup> Américo CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, (1<sup>ère</sup> éd. 1948), 3<sup>e</sup> éd., Barcelone : Crítica, 1996 ; Henri LAPEYRE, « Deux interprétations de l'histoire de l'Espagne », *Annales*, 20, 1965, p. 1015-1037 ; Rachel ARIÉ, « Contacts de civilisation et échanges culturels entre l'Espagne musulmane et l'Espagne chrétienne », in : Michel BARBOT (éd.), *L'Héritage culturel arabe en Europe*, Actes du colloque international organisé par le GEO et le CREL, Strasbourg Mulhouse, 6-8 octobre 1992, Strasbourg : Université des sciences humaines, 1994, p. 7-20, p. 7-8.

<sup>293</sup> Maribel FIERRO, « Las huellas del Islam a debate », *Las huellas del Islam*, Fátima ROLDÁN CASTRO et María Mercedes DELGADO PÉREZ (éd.), Séville : Universidad de Huelva, 2008, p. 73-96 et plus précisément p. 79-80.



pas d'une islamisation mais de l'émergence d'une culture unique au monde, la culture andalouse<sup>294</sup>. Afin de limiter l'apport extérieur et surtout la place d'un islam étranger dans la formation de l'identité nationale, Olagüe pousse à l'extrême ce que certains ont appelé « l'espagnolisation d'al-Andalus »<sup>295</sup>.

D'un autre côté, vouloir à tout prix voir de l'influence dans certains phénomènes répond en quelque sorte à un désir d'exalter de façon exagérée la culture arabo-islamique conduisant à quelques déformations historiques. Mercedes García Arenal donne l'exemple de l'Amérique coloniale : les chercheurs ont montré que les éléments de la culture andalousienne passés en Amérique étaient déjà totalement intégrés à la culture hispanique, mais certains cherchent à montrer qu'il y a eu une influence directe. Parmi ces idées perdure celle d'une émigration massive de morisques au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles qui serait responsable de la diffusion de l'art mudéjar alors qu'à cette époque celui-ci faisait déjà partie de la culture hispanique<sup>296</sup>.

La récente polémique provoquée par la publication du livre de Sylvain Gouguenheim a également montré à quel point la place de l'Islam dans la construction du savoir occidental reste un thème qui échappe difficilement aux points de vue idéologiques et politiques<sup>297</sup>.

Outre ces positions extrêmes liées à des considérations idéologiques, le thème de l'interaction culturelle s'accompagne de querelles terminologiques qui finissent parfois par entraver la réflexion et bannir certains mots du vocabulaire des chercheurs. C'est notamment le cas du terme « mudéjar », qui a souvent été interprété de façon contradictoire et n'a cessé de soulever de nombreuses polémiques

---

<sup>294</sup> Ignacio OLAGÜE, *La Revolución islámica en Occidente*, (1<sup>ère</sup> éd. 1974, Fundación Juan March), 2<sup>e</sup> édition, Cordoue : Plurabelle, 2004. La toute première édition a été publiée en français en 1969, sous le titre : *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. Ce point de vue était aussi celui de Francisco Javier Simonet, célèbre arabisant du XIX<sup>e</sup> siècle qui a élaboré la théorie selon laquelle la culture d'al-Andalus était majoritairement le fruit de la population autochtone et que les envahisseurs étaient des incultes qui n'ont rien apporté, Federico CORRIENTE, « Tres mitos contemporáneos frente a la realidad de Alandalús : romanticismo filoárabe, 'cultura mozárabe' y 'cultura sefardí' », in : Gonzalo FERNÁNDEZ PARILLA et Manuel C. FERIA GARCÍA (éd.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca : Universidad de Castilla-La Mancha, Escuela de Traductores de Toledo, 2000, p. 39-47, p. 40. Le récent ouvrage de l'islamologue Emilio González Ferrín remet également en cause l'invasion islamique de 711, Emilio GONZÁLEZ FERRÍN, *Historia general de Al Ándalus. Europa entre Oriente y Occidente*, Cordoue : Almuzara, 2006.

<sup>295</sup> Federico CORRIENTE, *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional*, Madrid : CSIC, 1996, p. 8.

<sup>296</sup> M. GARCÍA ARENAL (éd.), *Al Andalus allende el Atlántico...*, p. 26.

<sup>297</sup> Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris : Seuil, 2008, voir la réponse : P. BÜTTGEN, A. de LIBERA, M. RASHED, I. ROSIER-CATACH (éd.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Ouvertures Fayard, 2009.

depuis qu'Amador de los Ríos l'a appliqué à l'art et à l'architecture alors que ce mot désignait à l'origine une réalité ethnique (« *mudajjan* » : « celui à qui l'on a permis de rester »). D'un côté certains historiens l'ont considéré comme « un brillant épilogue de l'histoire de l'art hispano-musulman ou andalou, un chapitre final qui traiterait de la survivance de l'art islamique en territoire chrétien »<sup>298</sup>, cependant selon Gonzalo Borrás Gualis, le grand spécialiste du mudéjar, ces historiens négligent le facteur politique de la Reconquête, c'est en effet sous la domination politique chrétienne que s'est épanoui l'art mudéjar. La frontière entre l'art musulman et l'art mudéjar est définie par le fait historique de la Reconquête. Ce qui fondait le support politique de l'art musulman, c'est-à-dire la soumission à l'emprise politique de l'islam, a donc disparu. Au sens strict, l'art mudéjar n'appartient donc pas à l'art musulman<sup>299</sup>. D'autres auteurs ont interprété le mudéjar comme une ramification de l'art occidental chrétien comprenant quelques traits ou influences de l'art islamique. Ce point de vue minimise à tort les éléments islamiques en les réduisant à des motifs ornementaux alors que l'apport islamique affecte également les éléments structurels.

Gonzalo Borrás Gualis le définit comme la rencontre de deux traditions artistiques, l'une islamique et l'autre chrétienne. Cette rencontre aurait donné lieu à une tradition artistique nouvelle, différente de chacun des éléments qui la composent. Il le définit également comme une sorte « d'enclave entre l'art islamique et l'art chrétien ». Il n'appartient ni à l'art musulman, ni à l'art chrétien, il est le chaînon de liaison entre deux cultures et reflète ainsi la réalité sociale et culturelle de l'Espagne médiévale dans laquelle coexistent chrétiens, juifs et musulmans. Il est le résultat d'un pragmatisme politique et d'une tolérance religieuse. Ainsi le terme mudéjar semblait adéquat pour qualifier une réalité artistique typiquement espagnole comme l'a montré Menéndez Pelayo : « c'est le seul type de construction typiquement espagnole dont nous puissions nous enorgueillir »<sup>300</sup>. Là encore, cette querelle terminologique est liée à des postures idéologiques.

---

<sup>298</sup> María Teresa PÉREZ HIGUERA, « Los Alcázares y palacios hispano-musulmanes : paradigmas constructivos de la arquitectura mudéjar castellana », in : *Los Alcázares Reales. Vigencia de los modelos tradicionales en la arquitectura aúlica cristiana*, Madrid : Antonio Machado Libros, BBVA, 2001, p. 37-57, p. 39.

<sup>299</sup> G. BORRÁS GUALIS, *El Arte Mudéjar...*, p. 13-73.

<sup>300</sup> *Id.*, « Introduction artistique et historique », in : *L'art mudéjar...*, p. 38-39.

En raison de ces controverses, certains historiens de l'art se montrent aujourd'hui sceptiques quant à l'emploi de ce terme. C'est le cas des partisans d'une culture commune et de Juan Carlos Ruiz Souza qui préfère parler de divers degrés d'assimilation d'éléments islamiques car selon lui, le terme « mudéjar » simplifie de manière excessive le panorama artistique médiéval et prête à confusion car il masque la véritable influence d'al-Andalus et celle de Grenade<sup>301</sup>.

Le terme d'« influence » fait d'ailleurs également partie des notions problématiques car il est souvent considéré comme un processus subi qui engendre nécessairement l'idée de « débiteur » et « créateur » et dans ce cas, reconnaître l'influence serait synonyme de perte, de soumission. Cette idée assez réductrice semble renvoyer à un rapport de force entre dominé et dominant. Afin de réfuter cette définition, Maribel Fierro montre que l'influence peut se concevoir de différentes manières<sup>302</sup>. Pour cela elle a recours aux travaux de John R. Hinnells concernant l'influence de la religion zoroastrienne sur le christianisme. Pour faire face à l'argument selon lequel on pourrait trouver une source éventuelle pour tel élément dans l'Ancien Testament sans recourir à la religion zoroastrienne, le spécialiste en science des religions explique que cet argument repose sur une certaine conception du terme d'influence très discutable : celle-ci serait en effet perçue comme l'adoption subite d'une idée nouvelle et étrangère. Et l'historien de revenir sur le terme d'influence : l'expérience quotidienne nous enseigne que les influences opèrent souvent comme un processus subconscient durant lequel on développe et on insiste sur certaines idées déjà présentes en germe, en même temps que l'on en écarte d'autres. À partir de l'influence de l'Occident sur l'Inde durant le XIX<sup>e</sup> siècle, il expose trois types d'influence. La première serait l'imitation consciente des idées d'autrui ou la modification inconsciente de croyance, la deuxième, le développement de certaines idées que l'on a et l'oubli d'autres. Enfin, l'adoption d'un certain style d'argument ou d'expression pour s'opposer à une idée constituerait la troisième forme d'influence<sup>303</sup>. Avec ce dernier point, Hinnells montre que l'influence peut donc se concevoir également comme un choix conscient et réfléchi, voire une instrumentalisation.

---

<sup>301</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « Castilla y Al-Andalus... », p. 30 ; *Id.*, « Le 'style mudéjar' en architecture cent cinquante ans après ».

<sup>302</sup> M. FIERRO, « Las huellas del Islam a debate... », p. 79-80 et p. 90.

<sup>303</sup> John R. HINNELLS, « Introduction » in : *Zoroastrian and Parsi Studies. Selected Works of John R. Hinnells*, Aldershot : Ashgate, 2000, p. 34-36.

En outre, selon Mercedes García Arenal<sup>304</sup>, l'influence arabo-islamique sur la civilisation hispanique prend diverses formes, on peut la concevoir comme résultat d'un contact positif, d'une cohabitation qui a rendu possible les emprunts culturels et sociaux comme la transmission de la science ou des codes artistiques. Mais on doit également prendre en compte tout ce qui résulte de l'affrontement avec l'islam, c'est-à-dire les conditions de vie sur la frontière, les facteurs de légitimation, comme un aspect important du thème de l'influence. En effet, la capacité à mener la lutte contre l'islam constitue un argument de poids dans la propagande élaborée par une dynastie pour en supplanter une autre.

Ainsi, on le voit, certains chercheurs se sont efforcés d'élargir la définition du terme d'influence. Cette démarche permet notamment à Maribel Fierro de réfuter l'argument de la convergence qu'on avance souvent pour nier le véritable lien entre deux phénomènes. Mais en élargissant trop le concept d'influence, on risque de tomber dans l'excès inverse et d'y mettre beaucoup de choses et donc de perdre de vue la subtilité et surtout la complexité des phénomènes d'interaction culturelle. Dans l'introduction de *Under the influence: questioning the comparative in medieval Castile*, Cynthia Robinson et Leyla Rouhi attirent l'attention sur l'instabilité du terme « influence » qui réside, selon elles, dans le rejet d'une unité culturelle stable dans la péninsule ibérique au Moyen Âge. Elles présentent la nécessité de redéfinir ou refonder, selon le cas, le terme d'influence et aussi celui d'hybridité<sup>305</sup>.

Selon Rosa María Rodríguez Porto, qui s'inscrit plus ou moins dans la mouvance de Cynthia Robinson, l'hybridité semble être un signe identitaire de chaque côté de la frontière. Cependant, l'historienne de l'art attire de nouveau notre attention sur le risque qu'il y a à enfermer ce terme d'« hybridité » dans une définition stable, d'en faire un label. Cela pourrait, par exemple, masquer les tensions qui existent derrière les rapports interculturels<sup>306</sup>.

---

<sup>304</sup> M. GARCÍA ARENAL, *Al Andalus allende el Atlántico...*, p. 23.

<sup>305</sup> C. ROBINSON et L. ROUHI, *Under the influence...*, p. 3-5.

<sup>306</sup> R. M. RODRÍGUEZ PORTO, « Courtliness and its *Trujamanes...* », p. 256-257.

Le modèle interprétatif de la culture commune est-il alors plus apte à appréhender la réalité bigarrée de la Péninsule Ibérique médiévale ? Permet-il de résoudre certains problèmes méthodologiques et terminologiques liés au thème de l'interaction culturelle ? Parler de culture commune ne risque-t-il pas encore une fois de figer et simplifier certains phénomènes ?

La complexité et la richesse des flux culturels, notamment au XIV<sup>e</sup> siècle et la définition même du concept de culture nous encouragent à être prudent avec un certain nombre de termes notamment avec celui de « culture commune ». En effet, chaque culture est à la base faite de rencontres, de mélanges et d'emprunts. Elle n'est pas un espace fermé et autarcique en quelque sorte mais en perpétuel mouvement et qui s'enrichit des divers flux qui peuvent parvenir à elle. C'est notamment ce que montrent les travaux de Jean-Loup Amselle qui défend l'idée d'une instabilité, d'un métissage ou d'un « syncrétisme originaire » des identités, pour signifier qu'aucune culture n'est pure et qu'en réalité tout ensemble culturel est constitué au départ de pièces et de morceaux, renvoyant à l'infini l'idée d'une pureté originaire<sup>307</sup>.

En nous appuyant sur des sources historiques se rapprochant plus de la littérature et à partir de sources architecturales, nous tenterons de mettre en valeur les différents facteurs qui pourraient contribuer à former des lieux communs ou, *a fortiori*, une communauté de langage ou de modèle entre Grenade et la Castille. On montrera également les variations, les limites et les ambiguïtés de ces lieux communs. Pourquoi mettre en parallèle ou en tension deux types de sources apparemment éloignés ? Car il s'agit de deux supports de propagande, d'une part, des textes apparentés au clan trastamare et de l'autre, le programme architectural de Pierre I<sup>er</sup> qui sont tous deux destinés à faire l'éloge du commanditaire, de façon directe ou indirecte. De plus, ces textes font partie d'une culture politique et ils illustrent de façon complexe et complète la place de l'Islam dans cette culture.

Le syntagme de lieu commun est employé par Jocelyne Dakhliya comme alternative méthodologique à la comparaison souvent convoquée pour aborder la thématique des modèles de souveraineté en Islam et qui peut parfois mener vers une aporie :

---

<sup>307</sup> Jean-Loup AMSELLE, *Logiques métisses*, (1<sup>ère</sup> éd. 1990), 3<sup>e</sup> éd., Paris : Petite Bibliothèque Payot, 2010, p. 13-14. Voir également Anaïs FAVRE, *Métis, métisse, métissage. De quoi parle-t-on ?*, Paris : Afromundi, 2010, p. 17 ; Silvia CAPANEMA, Quentin DELUERMOZ, Michel MOLIN, Marie REDON (éd.), *Du transfert culturel au métissage. Concepts, acteurs, pratiques*, Actes du colloque *Penser les métissages : pratiques, acteurs, concepts*, CRESC, Université Paris 13, 21-23 septembre 2011, à paraître aux Presses Universitaires de Rennes, décembre 2014.

« Au lieu de raisonner sur la base d'une culture envisagée comme un donné, déjà circonscrite, et d'analyser sur cette base des faits d'analogie, des similitudes qui ne peuvent être alors abordées qu'à la lumière d'une problématique de l'interaction ou de l'emprunt, pourquoi ne pas percevoir d'emblée ces « similitudes » comme une « identité », pourquoi ne pas partir méthodologiquement d'un lieu commun ? »<sup>308</sup>.

Nous verrons donc dans quelle mesure on peut parler de lieux communs et pourquoi et comment le texte et l'architecture réinterprètent ces lieux communs, en lien ou non avec la propagande.

Le premier chapitre de cette partie sera consacré à l'analyse des lettres du Maure de Grenade, en particulier la première. Celles-ci sont bien à rattacher à la propagande trastamare mais posent tout de même un certain nombre de questions en raison de la falsification et des problèmes d'auteurité que nous développerons. La première lettre a finalement été peu étudiée du point de vue de son contenu, de ses références et des idées exposées car on a considéré ces dernières comme renvoyant à un miroir des princes assez commun et général<sup>309</sup>. Mais c'est précisément ces lieux communs, au sens de clichés et aussi de références communes à la Castille et al-Andalus, qui nous intéressent ici.

Dans le deuxième chapitre, nous traiterons des « lieux-communs » architecturaux, de leur genèse, leurs variations et adaptations en lien avec la propagande et l'expression du pouvoir qu'elle véhicule.

---

<sup>308</sup> Jocelyne DAKHLIA, « La question des lieux communs. Des modèles de souveraineté dans l'Islam méditerranéen » in : Bernard LEPETIT, *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris : Albin Michel, 1995, p. 39-61, p. 52.

<sup>309</sup> Michel GARCIA, « [Textos 1 y 2 Cartas del Moro Benalhatib al rey don Pedro](#) », *Atalaya, El historiador en su taller*, *Atalaya*, 10, 2009, § 19.



## Chapitre 3

### Les lettres du sage de Grenade dans la propagande trastamare : un paradigme de la perméabilité des cultures politiques

Nous avons pu voir dans la première partie qu'Ibn al-Khaṭīb, lui-même, dans ses écrits, consigne avoir conseillé le roi de Castille à deux reprises. Ses conseils n'ont pas véritablement pour but d'aider le roi à renforcer son pouvoir mais font plutôt partie d'une stratégie destinée à servir le parti qui se range derrière la figure du conseiller. En effet, il s'agit soit d'un stratagème visant à maintenir la guerre civile en Castille afin qu'elle profite aux musulmans, soit de donner une leçon au roi chrétien qui se plaint de son homologue maghrébin.

Dans la version vulgaire de la chronique d'Ayala, se trouvent deux lettres qu'un Maure de Grenade appelé Benalhatib aurait envoyées à Pierre I<sup>er</sup>. Dans la première, le sage donne des conseils au roi pour qu'il parvienne à se réconcilier avec son peuple après la bataille de Nájera qui a eu lieu en 1367 et il lui adresse également des recommandations en matière de bonne gouvernance. Dans la deuxième lettre, le Maure déchiffre, à la demande du roi, une prophétie du sage Merlin<sup>310</sup>.

Malgré le fait qu'Ayala présente ces lettres comme une traduction de l'arabe, beaucoup de chercheurs les ont considérées comme un artifice littéraire, une invention du chancelier pour dénoncer de manière indirecte les vices du roi<sup>311</sup>. En effet, les fausses chroniques ou les fausses lettres, soi-disant écrites par des Maures, constituent un lieu commun de la littérature ibérique. On peut penser à la fausse chronique du Cid qu'aurait écrit un certain Ben Alfaray<sup>312</sup> ou encore à la supposée

---

<sup>310</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. Orduña (éd.), 2, p. 207-217 et p. 270-277.

<sup>311</sup> Voir José Luis MOURE, « Sobre la autenticidad de la cartas de Benahatin en la *Crónica* de Pero López de Ayala : consideración filológica de un manuscrito inédito », *Incipit*, 3, 1983, p. 53-93, p. 54-56.

<sup>312</sup> Diego CATALÁN, « Crónicas generales y cantares de gesta. El *Mio Cid* de Alfonso X y el del Pseudo Ben-Alfaray », *Hispanic Review*, 31, 1963, p. 195-215 et p. 291-306, réédition augmentée, « El Mio Cid de Alfonso X y el del pseudo Ibn al-Faray », in : *El Cid en la historia y en sus inventores*, Madrid : Fundación Menéndez Pidal, 2002, p. 179-224.



lettre du roi du Maroc que les chevaliers de Jaén lisent à la fête morisque organisée pour célébrer la Noël de l'année 1463<sup>313</sup>.

De plus, le fait que les lettres du sage de Grenade puissent se lire comme un portrait à charge de Pierre I<sup>er</sup> provoque la suspicion concernant leur authenticité. En effet, dans la première lettre, le sage de Grenade établit une liste des mauvais comportements, autant de défauts qui apparaissent comme le reflet de la conduite de Pierre I<sup>er</sup>. Quant à la seconde lettre, qui se trouve dans un chapitre antérieur à la mort du roi, on trouve des allusions cachées à la cupidité du roi tout au long de l'élucidation de la prophétie jusqu'au dénouement qui annonce la mort du roi à Montiel dans des conditions trop réalistes pour être une simple coïncidence. En outre, le sage attribue la mort de Pierre I<sup>er</sup> à un châtement divin et on sait que la propagande trastamare a tendance à présenter Henri comme le bras armé de la colère divine. C'est surtout cette lettre qui a contribué à remettre en cause l'authenticité de l'ensemble de la correspondance, étant donné que les doutes planant sur la deuxième missive ont bien évidemment eu des répercussions sur la manière d'appréhender la première.

Cependant, l'existence de deux versions antérieures à ces lettres, indépendantes de la chronique, empêche de considérer ces textes comme une pure invention du chancelier. Le contenu de ces trois versions est le même mais la forme diffère relativement. La première version se trouve dans le Ms Esp. 216 de la Bibliothèque Nationale de France et date du début du XV<sup>e</sup> siècle. Les textes de ce codex traitent d'événements marquants de l'histoire de Castille, d'Aragon et de France<sup>314</sup>. Selon Michel Garcia, il s'agit là de matériaux bruts ayant été réélaborés pour être intégrés dans des chroniques historiques<sup>315</sup>. Selon José Luis Moure et Fatima Echaabi qui ont étudié cette version d'un point de vue essentiellement linguistique, il s'agirait d'une traduction directe de l'arabe, comme le montrent les nombreux arabismes, les

---

<sup>313</sup> Contrairement aux lettres de Benalhatib, on sait dès le départ qu'il s'agit d'un faux document : les chevaliers de Jaén décident d'organiser une fête pour distraire le Connétable et ils se sont déguisés en Maures pour cette occasion et font semblant de venir accompagnés du roi du Maroc censé annoncer sa conversion. Il s'agit donc d'un pastiche très facilement reconnaissable, *Hechos del Condestable Miguel Lucas de Iranzo*, Juan de MATA CARRIAZO (éd.), Madrid : Espasa-Calpe, 1940, p. 95-98.

<sup>314</sup> Les deux lettres du Ms. Esp. 216 de Paris ont été publiées par José Luis MOURE dans *Incipit* 3, 1983, p. 185-196 et par Michel GARCIA dans *Atalaya*, 10, 1999, p. 125-134, en ligne depuis 2009, « [Textos 1 y 2 Cartas del Moro Benalhatib al rey don Pedro](#) », *Atalaya, El historiador en su taller*, *Atalaya*, 10, 2009. Nous avons joint en annexe la transcription établie par Michel Garcia de la première lettre du sage, voir annexe 4 des textes.

<sup>315</sup> M. GARCIA, « [Introducción](#) », *Atalaya*, n° 10, *Le métier de l'historien en Castille au XV<sup>e</sup> siècle*, 2009, §5.

calques de structures arabes. Le supposé traducteur de ces lettres arabes ne maîtrisait pas parfaitement le roman, peut-être était-il juif comme le pense Moure<sup>316</sup>. Les deux chercheurs ont également montré que le texte a subi une réélaboration, notamment une correction des arabismes, pour être intégré dans la chronique d'Ayala.

Une autre version se trouve dans le Ms 9428 de la BNE, un codex du XIV<sup>e</sup> siècle comprenant divers textes de tradition exemplaire, dont la majorité sont attribués à Aristote et sont de tradition arabe comme le *Secreto de los secretos*. Moure conclut que cette version présente des traits de réécriture par rapport à la version du Ms Esp. 216 et qu'Ayala a dû avoir recours aux deux versions pour inclure les lettres dans la version vulgaire de sa chronique<sup>317</sup>.

Si la découverte de ces deux premières versions démontre que ce n'est pas Ayala qui a inventé ces lettres, Moure ne pense pas non plus qu'Ibn al-Khaṭīb en soit l'auteur. Il avance l'hypothèse selon laquelle il y a bien eu un original arabe forgé comme élément de propagande trastamare et qu'il aurait été émis dans une communauté arabe ou bien qu'il aurait été écrit par un juif arabisé, peut-être Ibn Zarzār, puisque l'on trouve aussi des structures issues de l'hébreu. Nous partageons l'idée selon laquelle ces lettres ont été élaborées par la propagande puisque beaucoup d'éléments montrent qu'il ne s'agit pas de véritables conseils. Cependant, l'existence d'un original arabe au service de cette propagande ne nous semble pas convaincante. En effet, quel intérêt auraient eu les ennemis de Pierre I<sup>er</sup> à faire écrire une lettre en arabe pour la traduire ensuite de façon maladroite ?

Nous pensons qu'il s'agit plutôt d'une forgerie qui feint de traduire de manière littérale des structures de l'arabe – les calques linguistiques sont assez faciles à imiter – et qui s'inspire d'éléments plus ou moins vraisemblables quant à la relation entre Pierre I<sup>er</sup> et Ibn al-Khaṭīb pour mieux dénoncer les travers du roi.

Bien qu'il s'agisse d'une forgerie, l'intérêt de ces lettres ne peut se réduire à celui d'une habile imitation qui voudrait faire « couleur locale » pour mieux atteindre son but en adoptant un point de vue externe au milieu de la cour castillane. L'aspect bigarré ou hétéroclite de la version primitive de la première lettre (celle du manuscrit Ms. Esp. 216), qui s'apparente à un miroir des princes, renvoie à la problématique de

---

<sup>316</sup> J. L. MOURE, « Sobre la autenticidad de la cartas... », p. 71.

<sup>317</sup> *Id.*, « Otra versión independiente de las cartas del moro sabidor al rey Don Pedro. Consideraciones críticas y metodológicas », *Incipit*, 13, 1993, p. 70-85, p. 79.

la circulation et du partage de références politico-littéraires entre la Castille et al-Andalus.

De plus, la complexité de l'énonciation, les doubles discours et voies détournées qu'adopte le locuteur nous obligent à faire preuve d'une grande prudence d'analyse. En effet, l'artifice littéraire de la fausse altérité ainsi que l'hypothétique identité de l'auteur – un homme entre deux cours, un juif arabisé – compliquent sensiblement toute entreprise pour catégoriser ces lettres. Peut-on considérer la première lettre comme une synthèse des miroirs des princes de tradition chrétienne et de leur équivalent en Islam, les *ādāb sultāniyya* ? Les adaptations de certaines références doivent-elles être considérées comme acculturées ? Peut-on parler d'hybridation concernant la forme et le contenu de cette lettre ?

## **1. Un pastiche convaincant**

Les chercheurs se sont beaucoup intéressés à l'authenticité de ces sources castillanes en ayant recours, de manière superficielle, aux sources arabes pour attester de la correspondance entre les deux personnages et confirmer ainsi qu'Ibn al-Khaṭīb était bien l'auteur de ces lettres. Même si la comparaison des sources arabes et castillanes permet de mettre en valeur certains traits convaincants en ce qui concerne les lettres, un certain nombre d'éléments que nous avons brièvement évoqués en introduction de ce chapitre montre qu'il s'agit bien d'un faux dès le début, c'est-à-dire dès la version primitive.

### **1. 1. Un pur produit de propagande**

Tout d'abord, il convient d'écarter l'idée selon laquelle nous aurions affaire à de véritables conseils instrumentalisés par la chronique. Si l'on compare les deux versions primitives et la chronique, on remarque qu'il n'y a quasiment aucune différence concernant le contenu. Il s'agit plutôt de variations linguistiques destinées à améliorer le style et éclairer le sens comme l'ont très bien démontré ceux qui se sont intéressés à ces lettres, à savoir, José Luis Moure et Fatima Echaabi. La chronique présente des amplifications explicatives ou des commentaires liés à la volonté de mettre en relief des circonstances historiques concrètes, par exemple, elle

insiste sur les préjudices engendrés par la présence des Anglais en Castille<sup>318</sup>. Le chancelier explicite ou adapte les idées qui lui conviennent. Fatima Echaabi met en évidence certains développements contenant des commentaires subjectifs dans la chronique tout en spécifiant que ceux-ci ne modifient pas le sens global et n'apportent rien à la problématique<sup>319</sup>.

L'intention du chroniqueur est de montrer que le roi n'a pas écouté les conseils et que par conséquent il a subi une disgrâce, comme le montre la phrase de conclusion de la première lettre<sup>320</sup>. Il s'agit en effet d'une démonstration pour convaincre le lecteur que le roi a commis beaucoup d'erreurs et qu'il méritait d'être détrôné. Michel Garcia parle d'une « énumération par contraste des erreurs et des crimes du Roi Cruel, énumération destinée à faire un portrait au vitriol du roi »<sup>321</sup>.

Si le chancelier n'a pas eu besoin de modifier ces supposés conseils pour dénoncer les défauts du roi, c'est parce que le réquisitoire était déjà présent dans la première version, il ne s'agissait déjà pas de véritables conseils mais d'accusations voilées.

Par ailleurs, l'existence de la seconde lettre empêche avec certitude de déclarer qu'Ibn al-Khaṭīb serait le véritable auteur et montre encore une fois qu'il s'agit d'un faux. Comme nous l'avons dit, dans cette deuxième lettre, le sage maure élucide une prophétie qui prédit les circonstances exactes de la mort du roi. Selon Michel Garcia, elle présente un double paradoxe. Tout d'abord, le fait de demander à un Maure d'élucider une prophétie attribuée à Merlin, référence typiquement chrétienne et occidentale, s'avère surprenant. Pour Catherine Daniel, la figure de Merlin passe pour être une autorité prophétique des Arabes, mais cette idée n'est pas du tout avérée. Pour déduire que « le syncrétisme prophétique christiano-musulman s'est opéré au Moyen-Âge sous la tutelle de Merlin », Catherine Daniel semble se fonder sur les lettres de Benalhatib – et donc oublier que leur authenticité est suspicieuse – et sur le fait que Frédéric II aurait fait traduire en arabe les prophéties de Merlin pour

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 78 et p. 81.

<sup>319</sup> F. ECHAABI, *op. cit.*, p. 270-271.

<sup>320</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica*, G. Orduña (éd.), 2, p. 215 : « *E el rrey don Pedro ouo esta carta e plogole con ella; enpero non se allego a las cosas en ellas contenidas, lo qual le touo grand daño* ».

<sup>321</sup> Michel GARCIA, *El canceller Ayala : obra y personalidad*, Madrid : Alhambra, 1983, p. 117.

le sultan d'Égypte<sup>322</sup>. Nous n'avons cependant trouvé aucune référence à une utilisation de la figure de Merlin dans la littérature arabe.

Ensuite, cette prophétie qui anticipe sur le récit permet de justifier la mort du roi en l'attribuant davantage à ses propres erreurs et au châtement divin qu'à la volonté de son assassin<sup>323</sup>.

De plus, comme le montre à nouveau Michel Garcia, cette prophétie s'inspire de la *Chanson de Duguesclin*, plus exactement d'une prophétie tirée du *Livre du Roi Modus*, antérieur à la chronique d'Ayala et il y a un certain nombre de références à la littérature française qu'Ibn al-Khaṭīb ne devait pas connaître<sup>324</sup>.

Enfin, un autre élément empêche de penser qu'Ibn al-Khaṭīb a écrit cette seconde lettre : le lien qui existe entre la figure de Merlin comme prophète et la propagande politique dans la tradition européenne médiévale. Depuis son origine et surtout depuis sa récupération par Geoffroy de Monmouth au XII<sup>e</sup> siècle, la *prophetia ex eventu*, artifice qui consiste à prédire des événements passés en les projetant dans le futur, sert à légitimer des changements politiques et des usurpations<sup>325</sup>.

Ainsi, si nous considérons les deux lettres comme un ensemble indissociable – dans les manuscrits de Paris et de Madrid, les deux se suivent sans aucune forme de rupture – les commentaires que nous venons de faire à propos de la deuxième lettre confirmeraient que les deux textes font partie de la propagande trastamare dès leur origine.

Quant aux arabismes, principal élément incitant à croire à l'authenticité de ces lettres, ceux-ci peuvent être faciles à imiter pour quelqu'un qui maîtrise l'arabe et qui est habitué à traduire des lettres ou jouer le rôle d'intermédiaire entre les cours de Castille et de Grenade.

---

<sup>322</sup> Catherine DANIEL, *Les prophéties de Merlin et la culture politique (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout : Brepols, 2006, p. 291.

<sup>323</sup> M. GARCIA, « Textos 1 y 2 Cartas del Moro Benalhatib al rey don Pedro », § 26.

<sup>324</sup> *Ibid.*, § 40 et suivants.

<sup>325</sup> Sylvia ROUBAUD, « La prophétie merlinienne en Espagne : des rois de Grande-Bretagne aux rois de Castille », in : Augustin REDONDO (éd.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, p. 159-173, p. 161; voir aussi dans le même volume, Isabelle ROUSSEAU, « Prophétie et réécriture de l'histoire dans les vaticinations de Merlin à Maître Antoine » p. 176-190 ; Joaquín GIMENO CASALDUERO, « La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas » in : José PORRÚA TURANZAS (éd.), *Estructura y diseño en la literatura castellana medieval*, Madrid : S.A., 1975, p. 103-141 ; José TARRÉ, « Las profecías del sabio Merlin y sus imitaciones », *Analecía Sacra Tarraconensia*, 16, 1943, Barcelone : Balmesiana, p. 135-171.

## 1. 2. Une falsification imitant l'arabe

En ce qui concerne l'étude des arabismes, nous renverrons aux travaux de José Luis Moure et Fatima Echaabi même si, contrairement à eux, nous pensons que ces traits linguistiques sont fabriqués de toute pièce. Il s'agit surtout d'arabismes de construction, c'est-à-dire d'une « reproduction en castillan, affectée d'une excessive littéralité des formes arabes correspondantes » selon les mots de Moure<sup>326</sup>. Celui-ci mentionne que certains traits idiomatiques arabes peuvent aussi se rencontrer en roman mais selon lui, l'accumulation et la répétition de tels traits dans un texte relativement court prouvent qu'il s'agit d'une traduction de l'arabe<sup>327</sup>. Mais l'on pourrait aussi penser que la présence d'un si grand nombre de calques dans un document si court semble exagérée et incite à penser qu'il s'agit d'une manipulation.

Voyons plutôt quelques exemples récurrents donnés par José Luis Moure<sup>328</sup>. La langue arabe fait la distinction entre les propositions subordonnées introduites par des pronoms relatifs (syndétiques ou définies) et celles qui n'ont pas de subordonnant (asyndétiques ou indéfinies). Lorsqu'il s'agit de relatives avec un antécédent défini, en plus du pronom relatif, l'arabe inclut un pronom affixe de troisième personne, à caractère démonstratif, qui renvoie à l'antécédent. L'emploi de ce pronom en castillan est redondant, mais en arabe il est indispensable pour relier les deux propositions. La lettre du Ms Esp. 216 présente beaucoup de calques de cette structure arabe, par exemple « *como grado de espeçia mortal que la beven los omnes* ». La chronique a corrigé cette phrase conformément à la grammaire castillane : « *es tal como la propiedad de las ponzonnas que se beben* »<sup>329</sup>.

En revanche, quand l'antécédent est indéterminé, la proposition relative arabe omet le subordonnant relatif, de sorte que l'union est simplement paratactique comme le montre Moure : « *si non causa de cosas e obras que se yuntaron tu las sabes* »<sup>330</sup>. Ce phénomène caractéristique de l'arabe a été copié en reprenant l'antécédent sous la forme « *las* ». La chronique a repris la même phrase en rectifiant avec le relatif qui manquait : « *mas ocasion dello fueron cosas que pasaron que vos sabedes* »<sup>331</sup>.

---

<sup>326</sup> J. L. MOURE, « Sobre la autenticidad de la cartas... », p. 63.

<sup>327</sup> *Loc.cit.*

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 64-71.

<sup>329</sup> F. ECHAABI, *op.cit.*, p. 120.

<sup>330</sup> J. L. MOURE, « Sobre la autenticidad de la cartas... », p. 64.

<sup>331</sup> *Loc.cit.*

Un autre exemple d'arabisme très facile à imiter et qui est récurrent dans les lettres du Maure Benalhatib est l'ellipse du verbe copulatif. Dans les phrases dites nominales, l'arabe omet presque régulièrement le verbe copulatif *kāna* 'être', 'exister', entre le sujet et le prédicat quand il correspond à un présent de l'indicatif. La chronique restitue le verbe 'être' là où la version première en fait l'économie. La phrase « *e muchos de los mayores [ ] perdidos en las vatallas e los algos gastadores* » devient dans la chronique : « *e muchos de los grandes de vuestro rregno **son** finados en las guerras e algunos falledidos* »<sup>332</sup>. Un autre exemple : « *e los açidentes que han acaesçido a los rreys por causa de luxuria publicados son el mas propio [ ] el Rey Alian que truxo a los moros* » → « *e una dellas **fue** quando el conde don Illan metio los moros en el Andaluza* »<sup>333</sup>.

Il s'agit là de quelques exemples seulement parmi ceux analysés par Moure et Echaabi mais ils suffisent à laisser penser qu'un original arabe n'est pas nécessaire pour écrire de telles structures et donner à la lettre l'apparence d'une traduction maladroite. Ces maladroites n'auraient d'ailleurs peut-être pas été présentes si nous avions eu affaire à une traduction de document officiel sortie du « bureau » de traduction de l'Alhambra qui avait pour habitude de produire des documents diplomatiques dans plusieurs langues<sup>334</sup>.

Pourtant, il semble que ces lettres passaient pour être authentiques après la mort de Pierre I<sup>er</sup>, puisqu'elles ont été diffusées de manière indépendante et Ayala les a introduites dans sa chronique historique comme un témoignage digne de foi. Il était en effet facile de croire en leur authenticité puisque la relation entre Ibn al-Khaṭīb et Pierre I<sup>er</sup> était connue et la figure du conseiller qui apparaît dans les lettres coïncide, en partie mais pas totalement, avec celle qui se présente dans les sources arabes.

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>333</sup> *Loc.cit.*, voir aussi F. ECHAABI, *op.cit.*, p. 111.

<sup>334</sup> D'après une lettre envoyée par Muḥammad V au roi d'Aragon, on sait que le sultan établissait des copies de ses correspondances en deux langues, M. A. ALARCÓN y SANTÓN et R. GARCÍA DE LINARES (éd.), *op. cit.*, p. 411-415, Emilio GARCÍA GÓMEZ, *Cinco poetas musulmanes, biografías y estudios*, Buenos Aires : Espasa Calpe S.A, 1944, p. 182.

### 1.3. Une instrumentalisation vraisemblable de la figure du vizir de Grenade

Comparer la version primitive de la première lettre du Ms Esp. 216 aux sources arabes permet de mettre en relief les points communs et les différences qui existent quant à la figure du conseiller maure. Analyser le type de conseil, l'attitude et le ton adopté par le conseiller, la conception du pouvoir de ce dernier ainsi que les raisons qui l'incitent à s'adresser au roi permet d'évaluer l'instrumentalisation qui est faite de la figure du « *moro sabidor* » par la propagande, d'estimer les réussites et les limites de cette récupération.

La comparaison de deux types de sources, arabes et castillanes, impose une certaine prudence étant donné que celles-ci ne renvoient pas exactement au même contenu ni au même point de vue. Dans les sources arabes, nous avons le témoignage d'Ibn al-Khaṭīb qui déclare ses véritables intentions, tandis que dans les sources castillanes nous sommes face à des conseils directement adressés au roi. Ceux-ci se caractérisent par leur aspect pragmatique et astucieux qui rappelle les recommandations adressées au roi castillan dont le polygraphe fait état dans *al-Iḥāṭa* mais cette sorte de réalisme politique est-il propre au vizir de Grenade ?

#### a. Astuces et faux-semblants

Il manque le début de la lettre dans les deux premières versions, mais nous pouvons déduire la façon dont elle commence grâce à la chronique puisque, comme nous l'avons mentionné, celle-ci se montre très fidèle aux autres versions en ce qui concerne le contenu. Selon l'introduction qui précède la supposée traduction de la lettre, celle-ci serait une réponse envoyée par un certain Benalhatib, Maure de Grenade, au roi de Castille qui lui avait demandé conseil après la bataille de Nájera, durant laquelle il vainquit son ennemi et demi-frère Henri de Trastamare. Cette introduction précise également que le roi avait confiance dans le Maure qui était son ami, un grand sage, grand philosophe et conseiller du roi de Grenade. Elle annonce aussi que les lignes qui vont suivre sont une traduction<sup>335</sup>. Tous ces éléments sont destinés à renforcer le caractère vraisemblable du document. Les circonstances durant lesquelles les conseils sont demandés font aussi partie de ces arguments convaincants.

---

<sup>335</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. Orduña (éd.), 2, p. 206.



En effet, après la bataille de Nájera, le roi se trouve dans une situation délicate : les vaincus, partisans d'Henri, étaient ses propres sujets. Quant au véritable vainqueur, le Prince Noir, fils du roi d'Angleterre, il pouvait exiger ce qu'il voulait étant donné que le maintien de Pierre I<sup>er</sup> sur le trône dépendait de lui. Ainsi, pour l'aider à sortir de cette impasse, le sage lui conseille de se réconcilier avec son peuple et de se débarrasser des Anglais. Il s'agit de conseils pratiques, stratégiques et adaptés à une situation concrète pour que le roi se maintienne au pouvoir. Cela rappelle bien évidemment le type de conseil que donne Ibn al-Khaṭīb dans *al-Iḥāṭa*, à un Pierre I<sup>er</sup> affligé par les tensions avec son demi-frère<sup>336</sup>.

En outre, Mujtar al-'Abbadi – qui considère les lettres comme authentiques – établit un lien entre le contexte de rédaction de cette lettre, la bataille de Nájera, et le récit si précis et détaillé qu'en fait Ibn al-Khaṭīb dans *al-Iḥāṭa*. Ce dernier élément fait dire à l'arabisant que pour être si bien renseigné, le vizir devait s'appuyer sur des informations que lui aurait fournies le roi castillan dans la lettre où il lui demande conseil<sup>337</sup>. À notre avis, cela montre davantage que l'instigateur de cette fausse lettre se fonde sur des éléments véridiques comme les échanges épistolaires entre les deux hommes politiques. Ainsi, de même, dans l'introduction et la conclusion de la lettre, le sage musulman fait allusion à la relation entre Pierre I<sup>er</sup> et le sultan de Grenade pour montrer que ce dernier est son vassal et aussi son collaborateur<sup>338</sup>.

Depuis le début de la lettre, on retrouve un élément essentiel qui apparaît dans les sources arabes puisque le sage reconnaît l'intérêt que lui et son maître le sultan de Grenade ont à ce que Pierre I<sup>er</sup> reste en place. De ce point de vue, ce n'est donc pas si surprenant qu'il l'incite à se réconcilier avec son peuple car s'il ne le fait pas les dissidents pourront parvenir à le renverser ou les Anglais pourront le manipuler. En tous les cas, cela ne serait pas profitable aux musulmans. Cette attitude semble être cohérente avec la stratégie d'Ibn al-Khaṭīb dont le but est maintenir l'équilibre des forces en présence.

Le texte nous offre également un autre détail qui rappelle le personnage d'Ibn al-Khaṭīb tel qu'il nous apparaît dans ses écrits. Au début, il se plaint de ne pas avoir de temps pour ses travaux intellectuels, ses études en raison des charges qu'il occupe<sup>339</sup>.

---

<sup>336</sup> Voir le deuxième chapitre de cette thèse, p. 115-116.

<sup>337</sup> A. MUJTAR AL-'ABBADI, *op.cit.*, p. 71.

<sup>338</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. Orduña (éd.), 2, p. 206.

<sup>339</sup> *Loc. cit.*

Cette préoccupation est un trait récurrent dans les écrits d'Ibn al-Khaṭīb qui déclare souvent souhaiter se retirer de la vie politique pour se consacrer à ses travaux<sup>340</sup>.

À la fin de la lettre, il y a une autre allusion aux relations entre Pierre I<sup>er</sup> et les musulmans de Grenade ainsi qu'à l'aide que lui a apportée Muḥammad V. Celle-ci n'est bien évidemment pas fustigée comme dans les autres types de sources de la propagande mais elle apparaît comme quelque chose de positif, voulu par Dieu. On y affirme également qu'avec l'aide de Dieu, Pierre I<sup>er</sup> pourrait vaincre ceux qui voudraient se dresser contre lui<sup>341</sup> (voir annexe 4.f.).

Cet aspect peut surprendre quand on sait que la propagande trastamare s'efforce de présenter Pierre I<sup>er</sup> comme étant abandonné par Dieu qui lui préfère Henri. Mais n'oublions pas que le point de vue ici est censé être celui d'un allié de Pierre I<sup>er</sup>. C'est aussi pour cette raison que le locuteur ne semble pas remettre en cause la légitimité d'origine du roi, en apparence. En effet, il dément que son peuple se soit soulevé parce que le roi manquerait de « condition » (*fidalgúia*) : « *non les enderesçio aesto falta de tu fidalguia nin se alçar del Regno de ti synon causa de cosas e obras que se juntaron tu las sabes* » (annexe 4.a.). La chronique d'Ayala va même plus loin en rajoutant que la raison de la révolte n'est pas due au fait que le roi ne serait pas de souche royale : « *E non la ovieron de fazer por mengua de vuestra fidalguia nin por vos non ser pertenesçiente a sennorio rreal* ». On se trouve là face à un subtil double discours puisque la façon de tourner la phrase lui confère un sens ambigu. On peut comprendre que le roi ne manque pas de légitimité d'origine, les sujets ne se sont pas soulevés pour cela mais on peut aussi comprendre que, bien que le roi manque de légitimité d'origine, la cause du soulèvement est davantage le manque de légitimité d'exercice, c'est-à-dire la façon de gouverner du roi.

En ce qui concerne le contenu de la lettre, le pragmatisme de certains conseils pourrait rappeler l'attitude du sage dans les sources arabes. Dans le premier point de la démonstration, le sage Benalhatib présente au roi une stratégie pour gagner à nouveau l'amour de son peuple. L'objectif de cette stratégie pragmatique et cynique qui consiste à agir de telle sorte que le peuple oublie ce qui est arrivé est avant tout la préservation du pouvoir. On perçoit cette préoccupation dès le début de la lettre quand le sage montre que ces hommes qui se sont soulevés contre le roi ne peuvent

---

<sup>340</sup> A. BENJAMAA, *op cit.*, p. 372-373.

<sup>341</sup> M. GARCIA, « [\[Texto 1\] \[Primera carta del moro benalhatib al rey don Pedro\]](#) », *Atalaya, El historiador en su taller*, 2009, § 129.

pas être châtiés parce que sans eux, le roi n'existe pas : « *non los puedes juzgar en general ca non podria ser cumplimento de tus obras syn ellos* »<sup>342</sup> (annexe 4.a.). Si le roi n'adopte pas avec eux le comportement contraire à celui qui a provoqué la rébellion, la prochaine fois ils auront moins peur de lui et parviendront à le renverser. L'attitude opposée que le sage lui conseille d'adopter consiste à tranquilliser le peuple, se montrer prodigue avec lui, se repentir du passé, honorer les gardiens de la loi, agir avec justice pour tous : aussi bien avec ceux qui l'ont servi qu'avec ceux qui ne l'ont pas fait, donner les charges à ceux à qui elles correspondent, se méfier des gentils qu'il a fait souffrir tout comme des méchants qu'il a favorisés<sup>343</sup>. Il semble lui recommander d'amadouer le peuple. De plus, en changeant d'attitude, il effacera de la mémoire de ses sujets ce qu'a dit son ennemi de lui et il se protégera par conséquent de ses adversaires : « *e quita de su voluntad lo que ha dicho el tu enemigo de tus tachas [...] con esto faras entre ti y tus enemigos muro syn costa y fincara tu algo y acreçentara tus cavallerias* »<sup>344</sup> (annexe 4.b).

Enfin, le sage semble prôner un comportement intelligent, calculé, réaliste et parfois hypocrite pour le propre bénéfice du roi et non de son peuple. Il prévient également le souverain de ne pas se fier à son peuple tout comme dans le texte arabe de *Al Ihāṭa*, mais il doit pourtant se réconcilier avec lui car il ne peut pas s'en passer.

Pour illustrer l'idée très pragmatique selon laquelle, face à la situation catastrophique de la Castille, il faut rassurer le peuple et s'efforcer de cacher ce qui s'est passé, le sage recourt à deux exemples (annexe 4.b.). Le sens du premier exemple n'est pas très clair – c'est peut-être pour cela qu'Ayala l'a remplacé par un autre plus explicite – mais cela semble être un éloge de la dissimulation : « *E non aya tal medesina como la buena fiuza y encubrir lo que es descubierta de mal E dixo uno de los sabios fallo la vida deste mundo estrumento lleno. El terçio de sabiduria E los dos terçios encubrir* »<sup>345</sup>.

Le second exemple est une maxime arabe célèbre, *sha'rat Mu'āwiya*, le cheveu de Mu'āwiya : « *e dixo otro sabidor sy ay entre mi y los omnes un cabello nuca se cortaria que quando ellos tirasen yo afloxaria E quando ellos afloxasen yo*

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, § 125.

<sup>343</sup> *Ibid.*, § 125-126.

<sup>344</sup> *Ibid.*, § 126.

<sup>345</sup> *Loc.cit.*

*tiraria* »<sup>346</sup>. Le texte ne mentionne pas explicitement la référence, il ne donne pas le nom du sage qui aurait prononcé cette phrase mais il s'agit là d'une référence commune dans l'Islam. Mu'āwiya était le fondateur de la dynastie omeyyade, ennemi de 'Alī. Dans une des histoires semi-apocryphes de la littérature arabe, on prête à Mu'āwiya les paroles suivantes : « s'il n'y avait qu'un seul cheveu entre mon peuple et moi, il ne serait jamais rompu. [...] Je le laisserais se détendre si jamais on tirait dessus, et je tirerais dessus moi-même si jamais on le relâchait »<sup>347</sup>. C'est cette maxime que reprend le sage Benalhatib.

Les deux exemples exposent une idée similaire : il faut être souple et astucieux. Par la suite, le sage continue à préconiser la même attitude lorsqu'il recommande d'accepter des excuses même si elles ne sont pas sincères, de faire l'éloge même de ceux qu'il soupçonne pour qu'ils ne se retournent pas contre lui au moment venu.

Dans la troisième partie de la lettre, le conseiller prévient le roi de ce qui pourrait arriver avec la présence des étrangers en Castille : ceux-ci pourraient se retourner contre lui. Il illustre cette idée avec l'exemple de l'homme qui éleva un lion qui mangea son fils<sup>348</sup> (annexe 4.d.). En effet, les Anglais peuvent décider de s'allier à ses ennemis, c'est d'ailleurs ce qu'a fait le Prince Noir en pactisant avec l'Aragon. En outre, le fait d'enlever des biens au peuple pour les donner aux étrangers provoque la désaffection des sujets, l'affaiblissement des chevaliers et augmente la cupidité des Anglais<sup>349</sup>. Alors, là aussi, le sage lui propose d'adopter une stratégie habile et hypocrite pour se débarrasser d'eux. Il s'agit une fois de plus de conseils très pratiques : faire comme s'il ne lui restait plus d'argent, envoyer d'honnêtes prélats comme ambassadeurs, des gens au-dessus de tout soupçon, pour dire aux Anglais que le roi ne peut pas les payer (annexe 4.e.). À l'instar des sources arabes, le sage conseiller apparaît comme un habile manipulateur.

Par ailleurs, nous remarquons certaines différences entre les sources arabes et les lettres quant à l'attitude adoptée par le sage musulman. En ce qui concerne la présence des Anglais, on peut établir une comparaison avec ce qu'en dit Ibn al-Khaṭīb dans *A'māl*. Dans cette œuvre, il mentionne que certaines villes se soulevèrent contre les impôts levés par le roi pour payer les Anglais mais il ne

---

<sup>346</sup> *Loc.cit.*

<sup>347</sup> *Encyclopédie de l'Islam...*, « Mu'āwiya ».

<sup>348</sup> M. GARCIA, « [\[Texto 1\] \[Primera carta del moro benalhatib al rey don Pedro\]](#) », *Atalaya, El historiador en su taller*, § 128.

<sup>349</sup> *Ibid.*, § 129.

commente pas personnellement ces événements, il se contente de dire que les musulmans de Grenade aidèrent Pierre I<sup>er</sup> à éteindre la révolte et il ajoute qu'ils profitèrent de la situation pour récupérer des villes<sup>350</sup>. En effet, dans les sources arabes en général, Ibn al-Khaṭīb ne juge jamais la manière de gouverner du chrétien, il semble que cela ne l'intéresse pas, il a plutôt une attitude distante ou neutre. Lorsqu'il fait allusion à la colère du peuple envers le roi, le Grenadin n'émet aucune opinion. Il explique seulement de manière objective pourquoi le peuple n'approuve pas la façon de gouverner du roi : « Les chrétiens haïssaient Pierre en raison de son goût démesuré pour la guerre et parce qu'il sollicitait l'aide des musulmans »<sup>351</sup>. Alors que dans la lettre, le ton est humble, respectueux, révérencieux, parfois même affectueux, et le locuteur se montre davantage impliqué. Ainsi, à la fin, il s'excuse pour sa dureté et le caractère osé de ses remarques : « *E demando te que me otorgues e perdones las cosas grabes e la atreuencia es por parte de amorio e confiança* »<sup>352</sup> (annexe 4.f.).

Même si cette différence de ton que présente la lettre par rapport aux sources arabes pourrait être due au type de discours – direct dans la première, rapporté dans les autres – et de destinataire – chrétien ou musulman –, l'apparente préoccupation du vizir pour la manière de gouverner de Pierre I<sup>er</sup> que révèlent les lettres, le soin qu'il met à le guider pour que, soi-disant, il soit un meilleur roi n'apparaît pas dans les sources arabes lorsque Ibn al-Khaṭīb fait allusion à sa relation avec Pierre I<sup>er</sup>. Dans ce cas, l'instrumentalisation s'éloigne quelque peu de la figure originale et ce pour une raison très simple : ce qui intéresse le véritable locuteur ici est de montrer que Pierre I<sup>er</sup> a fait la sourde oreille à ces conseils et s'est entêté dans l'erreur.

Après lui avoir présenté une stratégie concrète pour se réconcilier avec son peuple, Benalhatib avertit son interlocuteur des dangers du mauvais comportement des rois. Il s'agit là d'une sorte de miroir qui reflète ce qu'il ne faut surtout pas faire pour un roi. Cette partie de la lettre est plus théorique, le locuteur utilise la forme impersonnelle comme s'il s'agissait d'un comportement général à suivre ou ne pas suivre. Il ne se réfère pas au roi directement mais les erreurs qu'il énumère sont

---

<sup>350</sup> M. ANTUÑA, art. cit., p. 151-152.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>352</sup> M. GARCIA, « [\[Texto 1\] \[Primera carta del moro benalhatib al rey don Pedro\]](#) », *Atalaya, El historiador en su taller*, § 130.

celles que commettait Pierre I<sup>er</sup> selon ses contemporains. Ce miroir dans lequel se reflètent les défauts du roi sert donc bien les desseins de la propagande ennemie.

Néanmoins, cette particularité de la lettre semble aussi correspondre à la tradition du *ādāb sulṭāniyya* ou *ādāb al-mulūk*, miroir des princes oriental si nous suivons la définition que donne Makram Abbès. Selon lui, le but du miroir en Islam n'est pas de peindre le portrait idéalisé du prince mais de faire en sorte qu'il corrige ses défauts :

« Non pas miroir des vertus, comme dans la tradition occidentale, mais miroir ardent qui reflète l'embrassement du soi, et dans le creux duquel se diffractent, dans leur incandescence, les qualités et les défauts de l'âme. [...] Le motif du miroir est donc convoqué non pas pour broser un portrait idéalisé du prince, mais plutôt pour amener ce dernier à une prise de conscience de la nécessaire et indispensable correction de son image auprès des sujets et des collaborateurs »<sup>353</sup>.

Makram Abbès insiste également sur la dimension pragmatique et réaliste du *ādāb sulṭāniyya* ou *ādāb al-mulūk*. Faut-il y voir une simple coïncidence ou bien une inspiration du genre ?<sup>354</sup>

Plusieurs arabisants, qui considèrent les lettres comme des documents authentiques, ont déclaré qu'on y reconnaissait le style et les idées d'Ibn al-Khaṭīb en matière de politique. Ayant écarté pour notre part l'hypothèse de l'authenticité, on peut tout de même se demander si le cynisme et le pragmatisme qui caractérisent cette lettre sont dus à une réelle volonté d'imiter le style du vizir ou s'ils reflètent tout simplement une tendance commune pratiquée dans les diverses cours au Moyen-Âge.

---

<sup>353</sup> Makram ABBÈS, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris : PUF, 2009, p. 58.

<sup>354</sup> Dans l'introduction de son Habilitation à Diriger des Recherches, Alexandra Merle cite Mario TURCHETTI qui montre que le miroir peut aussi présenter au prince un contre-modèle. Cependant, au Moyen-Âge, déclare Alexandra Merle, « le miroir présente au prince une image idéale, mais c'est l'idéal auquel il doit tendre », on voit une fois encore que chercher à établir des correspondances en ce qui concerne des schémas s'avère délicat, Alexandra MERLE, *Tyrannie et pouvoir royal dans la pensée espagnole au XVI<sup>e</sup> siècle*, inédit du dossier d'Habilitation à Diriger des Recherches, sous sa forme manuscrite (avant publication), Université de Paris-Sorbonne, Ecole doctorale IV, soutenue en septembre 2010, 269 pages, p. 1-2.

## b. Vraisemblance ou coïncidence

Selon Mujtar al-'Abbadi, on retrouve dans ces lettres la rhétorique du polygraphe de Grenade, l'emploi de mots recherchés, l'ornement dans la manière de s'exprimer<sup>355</sup>. De même, pour Emilio Molina : « il n'y a pas de doute qu'à travers le langage rhétorique et le contenu imprégné d'un fort ton moral de la longue lettre que transcrit López de Ayala se reflète le style inimitable d'Ibn al-Khaṭīb »<sup>356</sup>. De plus, d'après ce qu'expose Wilhem Hoenerbach de la conception politique d'Ibn al-Khaṭīb, on pourrait trouver des points communs avec les idées de la lettre telles que l'importance de la préservation du pouvoir qui justifie le recours à l'astuce et la dissimulation :

« Les gouvernants devaient exercer le pouvoir sans scrupules, sans la moindre once de faiblesse, avec une froideur despotique en employant les moyens nécessaires [...] et en s'occupant davantage de critères d'utilité que de moralité et si pour se maintenir au pouvoir il était nécessaire de se servir de stratagèmes et d'astuces, de tuer des ennemis potentiels et de s'éloigner de l'intérêt des sujets, parce qu'ainsi l'exige la dynamique politique, c'est ainsi que, selon Ibn al-Khaṭīb, ils devaient agir »<sup>357</sup>.

De plus Hoenerbach et Molina rappellent la méfiance que le vizir de Grenade éprouvait pour le peuple toujours menaçant et enclin à la révolte<sup>358</sup>, une idée que l'on retrouve dans la source arabe et dans la castillane. Quant à Wadad al-Qadi, elle affirme que ces lettres ne diffèrent pas beaucoup de certains traités politiques arabes qu'Ibn al-Khaṭīb a adaptés tant en ce qui concerne le genre que la conception politique. Parmi les traités qu'Ibn al-Khaṭīb a adaptés, deux ont été conservés et ils appartiennent au genre du *ādāb sultāniyya* : *Maqāma fī al-Siyāsa* ou *Risāla fī al-Siyāsa* adressée à un roi et *al-Ishāra ilā Adāb al-Wizāra* ou *Kitāb al-Wizāra* adressée à un vizir. Dans le premier, Ibn al-Khaṭīb donne des conseils au prince sur la façon dont il doit traiter les différents groupes qui constituent son royaume : le peuple, son vizir, ses soldats, ses gouverneurs, ses enfants, ses serviteurs et ses épouses. Il lui dit aussi qu'il doit se comporter à la manière d'un juge avec son peuple, comment il doit

---

<sup>355</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op.cit.* p. 70.

<sup>356</sup> Emilio MOLINA LÓPEZ, *Ibn al-Jatib*, Grenade : Biografías granadinas, 2001, p. 130.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 175 ; Wilhem HOENERBACH, « El historiador Ibn al-Jatib : Pueblo, Gobierno y Estado », *Andalucía Islámica*, 1, 1980, p. 43-63, p. 49.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 55-56 ; E. MOLINA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 175.

préserver les finances, quel genre de personnes il doit admettre à sa cour, comment parvenir à la justice, bien administrer son royaume, atteindre la modération, comment se comporter avec ses ennemis en temps de guerre, et de paix, comment gouverner ses sujets. Wadad al-Qadi montre qu'il ajoute une dimension pratique à ses conseils, liée à son statut de vizir<sup>359</sup>. D'après elle, on retrouve cette dimension pratique dans les lettres castillanes étant donné que le but du sage est de guider le roi pour assurer son bien-être et préserver l'intégrité de son royaume. C'est pour cela que ses références à des théories politiques et des institutions restent limitées. Même lorsqu'il parle « en théorie » des vices des rois, il dresse ses conclusions à partir de situations concrètes et les présente comme des conseils pratiques et utiles pour le roi. Toujours selon Wadad al-Qadi, tout comme dans ses ouvrages arabes adaptés, il fonde ses idées pratiques sur la nécessité d'être prudent, vigilant et réaliste. Cette idée se résume parfaitement, selon elle, dans la référence à la célèbre maxime arabe que nous avons évoquée, *sha'rat Mu'āwiya*.

Il est en effet très intéressant que le locuteur de la lettre fasse allusion à la figure que représente Mu'āwiya. Makram Abbès montre que ce dernier et son adversaire 'Alī incarnent l'affrontement entre deux représentations de l'art politique en tension dans les *ādāb sultāniyya* :

« L'art politique est, de fait, toujours tiraillé entre deux pôles, celui, d'un côté, de la nécessité de sauvegarder le *mulk* [*le pouvoir*], de l'obligation de se maintenir à la tête de l'État et de chercher l'affermissement du pouvoir qui peut se traduire par une quête indéfinie de la satisfaction du désir de puissance, et celui, d'un autre côté, du pouvoir mis au service de la justice et des gouvernés, soucieux, non pas des seuls intérêts de l'État, mais aussi de ceux de la société. »<sup>360</sup>

Makram Abbès ajoute que cette tension engendre une représentation double de l'art politique, l'un étant associé au secret, à la suspicion, la méfiance à l'égard des proches et des collaborateurs, à l'imprévisibilité, à la ruse et la surprise. L'autre renvoie au contraire à une image de transparence, « éloignée de toute duplicité ou de toute intention de trahir, soumise, surtout, à un idéal transcendant qui serait autre

---

<sup>359</sup> Wadad AL-QADI, « Lisān al-Dīn Ibn al-Hatib on Politics », in : *La signification du Bas-Moyen Âge dans l'histoire et la culture du monde musulman*, Actes du 8<sup>e</sup> congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Aix-en-Provence : Edisud, 1976, p. 205-217.

<sup>360</sup> M. ABBÈS, *op.cit.*, p. 106-107.



chose que la satisfaction inlassable de l'appétit de puissance... ». Cette opposition sera présente plus tard en Europe au XVII<sup>e</sup> siècle « entre les partisans d'une raison d'État de type machiavélien et les défenseurs d'une bonne raison d'État qui ne tient pas compte seulement de l'intérêt du prince, mais de l'intérêt général ». Makram Abbès montre qu'en Islam, à partir de la fin du VII<sup>e</sup> siècle, 'Alī et Mu'āwiya incarnent déjà cette tension : « 'Alī renvoie à la politique fidèle aux principes intransigeants de la justice et du bien commun ; sa prudence et sa sagesse sont soumises à la morale qui l'a empêché d'éliminer son adversaire Mu'āwiya, alors qu'il était considérablement affaibli et ce au nom de l'unité des musulmans et du refus de verser leur sang ». Mu'āwiya, lui apparaît dans l'histoire politique de l'Islam comme un chef calculateur et rusé qui cherche l'accord à travers la négociation et la diplomatie<sup>361</sup>.

Bien que la tension dont parle Makram Abbès apparaisse plus tard en Europe, on remarque déjà une opposition rhétorique entre deux formes de gouvernement puisque dans les textes de propagande, Pierre I<sup>er</sup> est celui qui ne pense qu'à la conservation et l'augmentation de son pouvoir tandis qu'Henri est présenté comme celui qui s'appuie sur ses sujets, pense à leur intérêt... De plus, la pratique du réalisme, de la ruse, de l'astuce ou de la dissimulation, cette « sorte de machiavélisme anticipé » dont parle Emilio García Gómez<sup>362</sup>, est commune à toutes les cours comme nous l'avons développé en première partie.

Ainsi, la coïncidence évoquée par certains arabisants entre la conception de la politique telle qu'elle est exprimée dans la lettre et telle qu'elle apparaît dans les écrits d'Ibn al-Khaṭīb nous semble davantage à mettre sur le compte d'un mouvement assez général et répandu dans les cours de Castille et de Grenade que d'un désir de rester fidèle aux idées du vizir de Grenade. L'attitude que prône le locuteur dans la lettre est en effet caractérisée par un certain pragmatisme lié au désir de conservation du pouvoir. Michel Garcia a montré que le mélange de duplicité et de cynisme dont fait preuve le sage de la lettre est révélateur d'une mentalité et d'une conception du politique largement diffusée à l'époque. Il écrit même que le stratagème proposé pour se débarrasser des Anglais semble inspiré de l'attitude du roi de Navarre Charles le Mauvais<sup>363</sup>. De plus, le fait que le chancelier Ayala ait

---

<sup>361</sup> M. ABBÈS, *op. cit.*, p. 108.

<sup>362</sup> E. GARCÍA GÓMEZ, *op. cit.*, p. 182.

<sup>363</sup> M. GARCIA, *Obra y personalidad del Canciller Ayala...*, p. 182.

intégré les conseils du sage sans en modifier le fond montre qu'il s'agit bien d'une morale ou d'une attitude qui transcende les frontières.

Enfin, l'aspect concret et pratique des conseils est une caractéristique de la littérature sapientale de tradition orientale qui s'est développée en Castille à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. En 1253, Alphonse X a fait traduire *Calila e Dimna*, dont le savoir est fondamentalement pratique et offre des normes de conduite comme le montre María Jesús Lacarra<sup>364</sup>. Celle-ci déclare également que, de façon générale, la morale des contes orientaux qui ont eu tant de succès en Castille est essentiellement pratique et la prudence et l'astuce sont les principales vertus qui y sont recommandées. C'est d'ailleurs le fait de mettre en avant une éthique facilement adaptable à d'autres cultures qui a favorisé la large diffusion de cette littérature<sup>365</sup>. En effet, cette première lettre du sage de Grenade rappelle par de nombreux aspects la littérature sapientale castillane d'origine orientale puisqu'on y trouve un certain nombre d'*exempla* qui illustrent des théories politiques exposées dans ce type d'ouvrage et dans les miroirs des princes. Ces lieux communs de la littérature sapientale d'origine orientale, déjà intégrées au genre castillan, alternent avec des références dont nous n'avons à ce jour pas trouvé trace dans le répertoire castillan, comme la référence à la maxime de Mu'āwiya, mais le locuteur a également recours à des exemples proprement castillans ou chrétiens. Cependant, si le texte peut nous sembler hybride ce n'est pas tant en raison de la présence de ces références que l'on pourrait qualifier d'hétéroclites, mais plutôt à cause de la surprenante façon de réemployer certains lieux communs. Ce que l'on pourrait appeler un décalage par rapport à une référence originale peut être le fruit d'une divergence culturelle ou d'une volonté de la feindre pour mieux convaincre le lecteur. En tout cas, cela confirme notre idée selon laquelle il s'agit bien d'une construction.

---

<sup>364</sup> María Jesús LACARRA, *Cuentística medieval en España : los orígenes*, Saragosse : Universidad de Zaragoza, 1979, p. 33 ; Hugo O. BIZZARRI et Adeline RUCQUOI, « Los Espejos de Príncipes en Castilla : entre Oriente y Occidente », *Cuadernos de historia de España*, 79, 1, Buenos Aires, 2005, p. 7-30.

<sup>365</sup> M. J. LACARRA, *op. cit.*, p. 169.

## 2. Un miroir des princes hybride : reflet du pastiche et du creuset culturel

Dans l'introduction de la lettre, le sage compare l'effet de ses conseils à celui d'un médicament : bien qu'ils soient amers, ils feront du bien à celui qui les recevra. Il s'agit là d'un lieu commun de la littérature sapientale d'origine orientale qu'on trouve dans *Bocados de oro* ou *Calila e Dimna* : « On dit que les paroles du conseiller royal, quand on le sollicite, sont semblables au médicament amer qui chasse du corps une grande maladie »<sup>366</sup>.

Tous les exemples qui vont être évoqués dans le faux miroir des princes, pour illustrer ce qu'un roi ne doit pas faire, apparaissent comme des réminiscences de références plus ou moins lointaines qui montrent bien le patchwork lié au fait que cette lettre est construite de toutes pièces. Mais ce patchwork symbolise aussi, de façon presque métonymique, le creuset culturel qu'est la Péninsule Ibérique au XIV<sup>e</sup> siècle.

Bien que notre analyse porte essentiellement sur la première lettre et plus précisément sur la 2<sup>e</sup> partie qui expose le miroir des princes, nous aurons recours à la 2<sup>e</sup> lettre et l'élucidation de la prophétie qui y est exposée pour montrer que la variation à partir de références issues de diverses traditions littéraires ou politiques caractérise l'ensemble des documents.

Enfin, à partir de ces conclusions, nous nous intéresserons à l'identité de l'auteur qui s'affiche comme le réceptacle de ces diverses traditions textuelles, à moins qu'il ne soit lui-même le reflet de son milieu.

### 2.1. Exemples et variations sur un répertoire mixte

La leçon du sage s'organise en cinq points : mépriser les hommes, convoiter les biens d'autrui, suivre les instincts du corps, bafouer la loi, enfin faire preuve de cruauté et manquer de piété.

Dans le premier point de sa démonstration, Benalhatib montre à son interlocuteur que ce serait folie que de mépriser les hommes parce qu'ils ont mauvais et dangereux et sous-entendu, cela pourrait se retourner contre lui :

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 158 : « *ca dicen que tal es el dicho del consejero leal, en quanto al pedimiento del, como la melezina amarga que tuelle del cuerpo la gran enfermedad* ».

*« Menospreçiar los omnes es locura manifesta / ca los omnes son benera de las maldades y asmadores de malas artes e bertedores de sangres e amadores de los ermitanos e de las profetas e de los que guardan la ley E fazedores de muchos males ordenamientos de tienpo de adan fasta oy »<sup>367</sup> (annexe 4.b. [60r]).*

L'enseignement qu'est censé tirer le roi de cette constatation est qu'il doit agir avec amour et non avec force pour que l'obéissance du peuple soit durable : *« quien se quiere deservir de los omnes con fuerça y con temor es açidental non firme e quien quiere enseñorear sobre ellos con amor es sustançial durable »*. Selon Anthony Black, cette phrase ne serait pas cohérente avec la position qu'Ibn al-Khaṭīb adopte dans ses écrits et correspondrait davantage à la tradition chrétienne. Pourtant, Wadad al Qadi montre que dans un de ses traités, Ibn al-Khaṭīb conseille au souverain d'être gentil avec le peuple, de le guider car même si le peuple est simple, il a du pouvoir lorsqu'il agit ensemble. <sup>De plus,</sup> la figure pastorale du roi qui est aussi présente en Islam véhicule l'image d'un roi qui doit être doux, bon et clément envers ses sujets<sup>368</sup>. On voit encore une fois qu'il est bien délicat de vouloir attribuer à telle ou telle tradition des préceptes généraux relevant de pratiques communes.

Plus précisément, dans la formulation, l'avertissement de Benalhatib quant à la menace que représente le peuple et la nécessité pour le roi de s'attirer son amour rappelle d'autres textes de la littérature sapientiale castillane de tradition arabe, surtout l'idée que le peuple, quand il commence à parler et critiquer, représente un danger car il peut aussi agir :

*« El dapnamiento dela tal servidumbre va del coraçon alos ojos e dende ala lengua E dende alas manos e si non ovieredes miedo de su yuntamiento deues auer miedo de su clamor e entençion de sus veluntades ca los omnes quando se juntan sobre vna cosa e junta mente ponen su entençion sobre ella faze obra en ello »<sup>369</sup> (annexe 4.c.)*

---

<sup>367</sup> M. GARCIA, « [Texto 1]... », § 126. Dans ce passage la manière d'énumérer les victimes des hommes, des ermites, des prophètes et des gardiens de la loi, pour montrer la cruauté humaine est très surprenante.

<sup>368</sup> Antony BLACK, *The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present*, New York : Routledge, 2001, p. 162 ; W. AL-QADI, art. cit., p. 211 ; M. ABBÈS, *op. cit.*, p. 118.

<sup>369</sup> M. GARCIA, « [Texto 1]... », § 127.

Les recommandations du Maure de Grenade rappellent celles d'Aristote adressées à Alexandre dans les textes que l'on attribue au philosophe grec. Dans les *Buenos Proverbios*, par exemple, Aristote écrit une lettre à Alexandre qui vient de conquérir beaucoup de villes et il lui conseille de gagner l'amour des peuples en leur accordant des bienfaits et des grâces, ainsi son pouvoir sur eux sera plus efficace et plus durable que s'il tente de les dominer par la force. Il le met également en garde contre le fait que lorsque le peuple commence à conspirer, il est prêt à agir. Il lui recommande donc de faire en sorte que le peuple ne puisse pas conspirer :

« *Ensenoreate sobre los pueblos, faziendoles bien e merced e avras su amor, que mas durable sera que el to sennorio con fazerles algo e merçet que el sennorio que fuere con fuerça, e sepas que el sennorio del cuerpo non lo puedes mover a los coraçones sinon con fazer bien e merçed, e sepas que quando los pueblos pueden dezir an poder de fazer, pues punia tu que non ayan poder de dezir, e non avran poder de fazer* »<sup>370</sup>.

Selon Hugo Bizzarri, le même conseil apparaît dans le *Pseudo-Aristóteles. Secreto de los secretos* et dans *Poridat de las Poridades*<sup>371</sup>. Alors qu'Alexandre est prêt à réprimer les Perses, Aristote lui conseille d'agir de façon à s'attirer ses bonnes grâces. Il lui dit de prendre garde à ce qu'ils ne disent pas de mal de lui car entre le dire et le faire il n'y a qu'un pas<sup>372</sup>.

Par ailleurs, dans la Chronique de Jean II, une phrase attribuée à Benalhatib exprime exactement la même idée : « Veille à ce que ton peuple n'ose parler, car s'il ose parler, il osera agir »<sup>373</sup>. Le fait de prêter au vizir de Grenade une phrase typique de la littérature castillane, certes d'origine arabe, montre que l'on a continué à utiliser le personnage comme une référence classique.

Dans le second point de la démonstration, pour illustrer l'idée que le roi qui convoite les biens de ses sujets s'expose à l'instabilité, Benalhatib a recours au dicton suivant : « le roi qui prétend construire son royaume en prenant au peuple est

---

<sup>370</sup> Hugo O. BIZZARRI, *Pseudo-Aristóteles. Secreto de los secretos* (Ms. BNM 9428), Incipit Publicaciones 2, Buenos Aires : Secrit, 1991, p. 25, note 5.

<sup>371</sup> *Loc. cit.*

<sup>372</sup> *Pseudo Aristóteles, Poridat de las Poridades*, Lloyd A. KASTEN (éd.), Madrid : Seminario de Estudios Medievales Españoles de la Universidad de Wisconsin, 1957, p. 30.

<sup>373</sup> J. L. MOURE, « Otra versión independiente... », p. 79-80, note 9 : « *Guarda que tus pueblos no osen decir, que si osaren decir, osarán hacer* ».

semblable à celui qui veut construire sa maison sans ciment »<sup>374</sup> (annexe 4.c. [60v]). Ce dicton rappelle une référence que donne Al-Māwardī, un juriste musulman de Bagdad (975-1058), dans son miroir des princes *De l'éthique du roi et du gouvernement du royaume*. En évoquant la nécessité d'un prélèvement juste et équitable des impôts pour préserver la stabilité du royaume, Al-Māwardī cite une maxime de Bozurgumihir, le légendaire conseiller perse, vizir de Cosroe et modèle de conduite sage : « celui qui remplit le Trésor d'argent injustement perçu des sujets est semblable à celui qui s'emploie à boucher les trous de sa toiture en utilisant [les pierres] des fondations de sa maison »<sup>375</sup>. Le parallèle entre les références est encore plus évident dans la version de la chronique : « le roi qui veut bâtir ses royaumes avec ce qui appartient à ses gens est semblable à celui qui veut construire ses chambres avec les fondations de ses palais »<sup>376</sup>. Bien que la ressemblance entre la maxime de Bozurgumihir et celles des deux versions de la lettre soit évidente, nous assistons à une espèce de variation par rapport à l'original, phénomène récurrent dans la lettre. Cette variation est sûrement due à la circulation des maximes dont les nombreuses traductions ont quelque peu altéré la forme originelle. Nous n'avons pas trouvé de référence à cette maxime dans la littérature sapientiale castillane mais il est fort probable qu'elle ait fait partie du répertoire.

Par la suite, le locuteur évoque le lieu commun de la figure pastorale du roi. Bien qu'il existe des différences entre la tradition chrétienne et la tradition musulmane concernant cette image, celle-ci est présentée de manière assez superficielle pour correspondre aux deux cultures politiques<sup>377</sup>. Pour illustrer ce précepte, le sage recourt à un exemple présent dans le *Libro del caballero Zifar*, l'histoire de l'homme qui sauva l'agneau de son voisin et le mangea. Dans le *Libro del caballero Zifar*, cet exemple s'insère très bien dans la démonstration puisqu'il s'agit de parler des prises de guerre : les chevaliers qui prennent les biens de leurs ennemis ne doivent pas les conserver mais les rendre à leurs propriétaires. S'ils ne le faisaient pas, ils seraient comme l'homme qui sauva l'agneau qu'avait emporté le loup et le mangea au lieu de

---

<sup>374</sup> Michel Garcia a édité le manuscrit ainsi : « *el rey que quisiere fraguar su Regno contornar algo del pueblo semeja que quiere fraguar casa syn çimiento* », M. GARCIA, « [Texto 1]... », § 127. José Luis Moure l'a transcrit de la même façon, J. L. MOURE, « Sobre la autenticidad », p. 67.

<sup>375</sup> M. ABBÈS, *op.cit.*, p. 66-67.

<sup>376</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. Orduña (éd.), 2, p. 210 : « *el rrey que quiere aderesçar sus rregnos con algos de sus gentes semeja al que quiere labrar sus camaras con los çimientos de sus palaçios* ».

<sup>377</sup> M. ABBÈS, *op.cit.*, p. 116-117.

le rendre à son maître<sup>378</sup>. Cependant, dans la lettre qui nous intéresse, ce même exemple semble manquer de pertinence pour étayer la démonstration. L'idée est que le roi doit se comporter avec le peuple tel le berger avec ses moutons et qu'il ne doit pas faire comme l'homme qui a mangé l'agneau. Cependant, dans l'exemple, l'homme qui a mangé l'agneau n'est pas le berger. Il semble alors que le locuteur ait pris un exemple célèbre de la littérature sapientiale de l'époque mais qui manque de pertinence pour illustrer le précepte (annexe 4.c. [60v]).

Le troisième défaut que le roi doit éviter est de suivre les instincts du corps<sup>379</sup>. Là encore le lieu commun selon lequel on doit maîtriser ses passions pour régner sur les autres existe dans la tradition occidentale et orientale. Pour illustrer ce propos, Benalhatib prend deux exemples ou plutôt deux références exclusivement castillanes puisque la première est chrétienne et l'autre remonte aux wisigoths, mais il les présente de façon surprenante. Dans le premier exemple, il se sert de l'image du Christ pour montrer que le roi en tant que lieutenant de Dieu sur terre doit l'imiter. En effet, même lorsqu'il s'est incarné en la personne du Christ, le Dieu des chrétiens n'a point cédé à la tentation de la chair, ainsi le roi doit en faire de même:

*« E la peor de las cubdçias corporales es la luxuria [...] que aun el tu dios que dizen por el los sabidores cristianos que se enbistio en forma de carne por salvar el humanal linage non fallaras omne que diga por el que mientre duro la humanidat que llego eneste pecado. Pues el sabidor misericordioso deue trauagar por semegar al su dios que ya non cale dezir es Rey que es señor del pueblo e su lugar teniente en la tierra »*<sup>380</sup> (annexe 4.d.).

Tout d'abord, cela s'avère surprenant qu'un locuteur censé être musulman parle du caractère divin de Jésus-Christ puisque l'islam le considère comme un prophète parmi les autres et ne croit pas que Dieu se soit incarné en lui. Cet exemple pourrait certes renvoyer à la volonté du locuteur, qui feint d'être musulman, de choisir une référence chrétienne qui soit plus parlante pour son interlocuteur, mais cela revêt encore une fois des allures d'artifice. L'idée que le roi est le lieutenant ou vicaire de Dieu sur terre est très répandue dans la conception politique chrétienne. Ce passage, comme le montre Joaquín Casalduero, rappelle la doctrine de Gilles de Rome

---

<sup>378</sup> *El libro del caballero Zifar*, Cristina GONZÁLEZ (éd.), (1<sup>ère</sup> éd. 1983), 5<sup>e</sup> éd., Madrid : Cátedra, 2010, p. 223.

<sup>379</sup> M. GARCIA, « [Texto 1]... », § 127-128.

<sup>380</sup> *Loc.cit.*

énoncée dans *De Regimine Principum* : en tant que représentant de Dieu sur terre, le monarque se doit d'imiter son modèle<sup>381</sup>. Nous développerons amplement ce thème dans la troisième partie. Ce qui nous intéresse ici c'est que la manière de présenter cette leçon n'est pas très habituelle dans la tradition chrétienne. S'il est fréquent de dire que Dieu s'est incarné en homme pour sauver l'humanité de ses péchés, cela l'est beaucoup moins d'insister sur le fait qu'il n'a jamais cédé à la tentation de la luxure lorsqu'il était humain<sup>382</sup>.

Concernant le deuxième exemple, la célèbre anecdote du comte Julien est censée illustrer les préjudices qu'a pu causer la luxure dans l'histoire puisque le viol de la Cava a permis aux Maures de pénétrer en Andalousie :

*« Los açidentes que han acaesçido alos Reys por causa de luxuria publicados son el mas propio el Rey alian que truxo los moros al andaluzia por la causa del topamiento que ouo con su fija »*<sup>383</sup>.

Cet exemple s'avère très curieux puisque, pour les musulmans, l'aide que don Julien, gouverneur de Ceuta, a fourni aux musulmans n'a pas donné lieu à un événement considéré comme négatif puisqu'il leur a permis de traverser le Détroit et d'entrer dans la Péninsule. Là encore cette démarche pourrait correspondre à la volonté de prendre un exemple correspondant au point de vue d'un chrétien pour que le roi le comprenne mieux, mais cela reste surprenant. De plus, en commettant une confusion notable, l'exemple s'éloigne de la tradition légendaire selon laquelle le comte Julien aurait autorisé les musulmans à pénétrer en Espagne pour se venger du roi wisigoth Rodrigue qui avait violé la Cava, fille de Julien. En effet, dans ce texte, Julien devient roi et on a l'impression que c'est lui qui a violé sa propre fille. La phrase « *el mas propio el Rey alian que truxo los moros al andaluzia por la causa del topamiento que ouo con su fija* » reste assez vague et peut s'interpréter de plusieurs façons étant donné que le terme « *topamiento* » est problématique<sup>384</sup>. On peut le comprendre comme un affrontement et dans ce cas la phrase aurait le sens suivant : « [*l'exemple*] le plus approprié est celui du Roi Julien qui a amené les

---

<sup>381</sup> Joaquín GIMENO CASALDUERO, *La imagen del monarca en la Castilla del siglo XIV*, Madrid : Selecta de revista de Occidente, 1972, p. 128-129, note 84 p. 151.

<sup>382</sup> Je remercie Georges Martin et Hélène Thieulin-Pardo pour leurs remarques sur ce point.

<sup>383</sup> M. GARCIA, « [Texto 1]... », § 127-128.

<sup>384</sup> En effet, Corde ne donne aucune occurrence du terme « *topamiento* » entre 1200 et 1400. José Luis Moure et Michel Garcia l'ont transcrit de la même manière. Il pourrait s'agir d'une erreur du copiste ou bien d'une faute du locuteur qui ne maîtrise pas bien le roman ou feint de ne pas le maîtriser.



Maures en Andalousie à cause de l'affrontement qu'il a eu [ou qu'il y a eu] avec sa fille ». « *Topamiento* » pourrait aussi avoir le sens de « heurt » et dans ce cas Julien aurait permis aux Maures d'entrer en raison du heurt qu'il aurait ressenti après ce qui était arrivé à sa fille. Quoiqu'il en soit, les autres versions de la lettre ne commettent pas cette confusion et rectifient les faits en montrant l'exemple du « comte Julien qui fit entrer les Maures en Andalousie à cause de ce que le roi fit à sa fille » :

« *E las ocasiones que acaesçieron a los rreyes por el forniçio publicos son. E una dellas fue quando el conde don Yllan metio los moros al Andalozia por lo que el rrey fizo a su fija* »<sup>385</sup>.

Dans les deux derniers points de la leçon du sage, on retrouve d'autres références qui semblent empruntées au répertoire castillan. Par exemple, on reconnaît l'allusion à Saint Isidore lorsque le locuteur insiste sur la nécessité de respecter la loi, unique chose qui se trouve au-dessus du roi. Si le roi ne respecte pas la loi et la foi alors il ne mérite pas d'être roi : « *la ley es cosa general es el Rey su syerbo [...] Ca el Rey no ay otro juez sobrel synon la ley e la fe e synon guarda su ley e su fe nonle conbiene ser Regidor* »<sup>386</sup> (annexe 4.d. [61r]). Cette idée du roi soumis à la loi se trouve dans les sentences de St Isidore qui lui-même s'inspire de St Augustin<sup>387</sup>. Ce précepte peut à nouveau attirer notre attention puisque depuis Alphonse X, c'est surtout l'image du roi législateur qui s'impose. Ainsi, cette référence classique semble quelque peu dépassée. Le miroir finit sur une idée similaire mais qui s'impose comme une réminiscence biblique en déclarant que le roi doit respecter les commandements de la loi : « *E el rey obligado es de auer miedo de las pestilençias e Remembrar sus*

---

<sup>385</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. Orduña (éd.), 2, p. 211.

<sup>386</sup> M. GARCIA, « [Texto 1]... », § 128.

<sup>387</sup> ISIDORE DE SÉVILLE, *Sentences* III, 51, 1 : « *Justum est principem legibus obtemperare suis. Tunc enim jura sua ab omnibus custodienda existimet, quando et ipse illis reverentia praebet* » (les princes ne peuvent prétendre faire respecter leurs lois par leurs sujets que dans la seule mesure où ils affichent pour eux-mêmes un absolu respect de ces lois); *Sentences* III, 5, 2 : « *Principes legibus teneri suis, neque in se posse damnare jura quae in subjectis constituunt. Justa est enim vocis eorum auctoritas si quid populis prohibent, sibi licere non patiantur* » (« l'autorité de leur voix est juste s'ils ne souffrent pas que leur soit permis ce qu'ils interdisent à leurs peuples »), Yves SASSIER, *Structures du pouvoir, royauté et Res Publica (France, IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Rouen : Université de Rouen, 2004, p. 118. Isidore suit St Augustin *De vera religione*, 31, Joseph CANNING, *A History of Medieval Political Thought : 300-1450*, Psychology Press, 1996, p. 30. On pourrait aussi voir une allusion à Isidore dans le dernier point de la lettre puisqu'il concerne la cruauté et le manque de piété qui sont à proscrire pour le roi. Cela rappelle en effet la distinction que fait Isidore entre le roi, « *modestus et temperatus* », et le tyran, « *impius et inmitis* » (impie et cruel), A. MERLE, *op.cit.*, p. 16.

*pecados que peço al señor e deues saber que es un omne carnal E deue guardar los mandamientos de la ley* »<sup>388</sup>.

Ce précepte tel qu'il est ici formulé rappelle également le *Seudo Aristóteles, Poridat de las poridades* dans le passage où Aristote déclare à Alexandre que « tout roi qui place son royaume sous l'égide de la loi mérite d'être roi contrairement à celui dont le royaume désobéit à la loi, qui bafoue la loi, celui-là, la loi le tue. Je vous dis ce que dirent les philosophes, que la première chose qui convient au roi est de garder tous les commandements de sa loi »<sup>389</sup>.

Il semble donc que le locuteur de la version primitive réutilise des références connues, des lieux communs mais on constate parfois des variations dans leur utilisation. Parmi ces variations, on peut noter des déformations sûrement liées à la transmission, un décalage ou une légère inadéquation avec l'idée qui veut être illustrée, une confusion et enfin une référence qui semble dépassée.

On remarque un phénomène quelque peu similaire en ce qui concerne la deuxième lettre mais cette fois-ci l'auteur s'inspire de références françaises.

## 2. 2. Variation sur un thème français dans la 2<sup>e</sup> lettre du Sage

La prophétie dont il est question reprend de façon plus ou moins libre plusieurs éléments présents dans le *Livre du Roi Modus* et la *Chronique de Duguesclin* comme l'a déjà montré Michel Garcia<sup>390</sup>, tout en maintenant la présence de calques de l'arabe. La prophétie visant encore une fois à mettre en valeur les défauts du roi, s'affiche également comme une refonte de références apparemment tirées du répertoire français.

Dans cette deuxième lettre, le roi demande au sage d'interpréter une prophétie soi-disant extraite des livres de Merlin. Celle-ci concerne le triste sort d'un oiseau noir qui serait né en occident, entre les montagnes et la mer, et se caractériserait par un appétit et une cupidité débordants qui le conduiraient à vomir tout ce qu'il aurait avalé puis à perdre ses ailes et voir ses plumes se dessécher jusqu'à mourir enfermé dans la forêt. Le sage Benahatin va élucider chaque point de cette prophétie en

---

<sup>388</sup> M. GARCIA, « [Texto 1]... », § 128.

<sup>389</sup> *Pseudo Aristóteles, Poridat de las Poridades...*, p. 36 : « *Alexandre, todo rey que faze so regno obediente a la ley merece regnar; et el que faze desobdiente el regno a la ley, aquel desama la ley, et qui desama la ley, la ley lo mata. Yo vos digo lo que dixieron los filosofos que la primera cosa que conviene a todo rey es guardar todos los mandamientos de su ley e que la voluntad se acuerde con el fecho...* ».

<sup>390</sup> Michel GARCIA, « [Texto 1]... », § 32.

montrant précisément en quoi les travers de l’oiseau noir ainsi que son issue tragique peuvent s’appliquer à Pierre I<sup>er</sup>. L’appétit de l’oiseau est clairement relié à la cupidité légendaire du roi tandis que le fait qu’il perde ses ailes et que ses plumes se dessèchent est interprété par le sage comme une métaphore de la façon dont le roi gouverne et traite ses sujets. Les plumes et les ailes désignent l’aide et la protection que peuvent lui fournir les Grands mais ceux-ci vont l’abandonner en raison du comportement du roi. Enfin, le sage révèle clairement les conditions de la mort du roi à Montiel, lieu anciennement désigné comme la forêt (« *la selva* ») (annexe 4.f. [62v]).

Certains aspects de cette prophétie sont présents dans la chronique de Duguesclin mais on note tout de même beaucoup de différences. Dans le texte français, c’est Henri qui, le premier, parle à son demi-frère d’une prophétie de Merlin que lui aurait confié un clerc de son royaume versé dans l’art de l’astronomie. Dans ce présage, il est dit qu’un aigle né en Bretagne viendra en Espagne avec beaucoup d’oiseaux pour châtier un roi félon, mécréant et convoiteux<sup>391</sup>. L’aigle de Bretagne désigne ici Bertrand Duguesclin, assimilé à cet animal depuis la prophétie présente dans le « Songe de pestilence », œuvre d’Henri de Ferrières composée avant 1376, qui clôt le *Livre du roi Modus*<sup>392</sup>.

Dans la chronique de Cuvelier on retrouve cette assimilation animale et Henri évoque la prophétie tout d’abord pour mettre en garde le roi et le ramener dans le droit chemin, c’est-à-dire qu’il lui conseille de chasser les juifs qui l’entourent, de se réconcilier avec ses barons et de se repentir de ce qu’il a fait à son épouse légitime. Quelques pages plus loin, il est de nouveau question de la prophétie de l’aigle lorsque Pierre I<sup>er</sup> se rend compte que l’arrivée en Castille des Compagnies menées par Duguesclin, annonce la réalisation du présage. Il fait part de son angoisse à un de ses conseillers juifs nommé Abraham<sup>393</sup>. Une nouvelle allusion à la prophétie a lieu lorsque le roi se trouve à Tolède, entouré de plusieurs juifs. Parmi eux se trouve un juif astrologue, David, qui lui annonce que s’il perd son royaume, il pourra se venger

---

<sup>391</sup> CUVELIER, *op.cit.*, p. 158.

<sup>392</sup> M. GARCIA, « [Texto 1]... », § 31, Ce songe annonce la plaie qui va châtier l’humanité pour ses péchés et fait aussi allusion à la succession à la couronne de France au XIV<sup>e</sup> siècle. L’Aigle d’Occident, identifié comme Duguesclin grâce à son blason et à l’allusion à la bataille de Cocherel qu’il a gagnée pour le roi de France, est censé venir pour soigner le dernier roi.

<sup>393</sup> CUVELIER, *op.cit.*, p. 182.

de l'aigle grâce au faucon qui lui viendra en aide<sup>394</sup>. Celui-ci désigne le Prince Noir<sup>395</sup>

Ainsi, on remarque que la prophétie qui apparaît dans la deuxième lettre du sage s'inspire de celle de la chronique de Duguesclin pour ce qui est de l'allusion à l'oiseau né en Occident et du châtement du roi mais elle s'en écarte aussi largement. Selon Michel Garcia, l'oiseau noir désignerait une sorte de double négatif de l'Aigle d'Occident. Cette nouvelle variation confirme que l'auteur des lettres a en quelque sorte recompilé différents topiques littéraires et les a adaptés au service de la propagande.

Il existe tout de même une différence en ce qui concerne le type de variation : dans la 2<sup>e</sup> lettre, on peut parler de création puisque on assiste à l'émergence d'une nouvelle prophétie, on sait d'ailleurs qu'au Moyen-Âge, la création se fait sur la base de l'imitation. En revanche, dans la 1<sup>ère</sup> lettre, les variations les plus manifestes sont plutôt des déformations et ne possèdent pas de dimension créatrice. On a l'impression que ces variations, surtout en ce qui concerne les déformations, sont liées à un manque de maîtrise des exemples-types, comme si ceux-ci n'étaient pas des références culturelles familières au locuteur. Peut-on parler d'exemples acculturés en ce qui concerne les deux exemples évoquant l'un le Christ et l'autre le comte Julien ? Le traitement de ces exemples reflète en effet toute la complexité de cette lettre en ce qui concerne son auteur : on pourrait penser qu'il feint d'être un Maure déformant les exemples de manière volontaire pour que cela semble plus vraisemblable mais cette hypothèse est la moins probable à notre avis. Nous pensons plutôt que celui qui a forgé cette lettre a tiré beaucoup d'exemples communs de la littérature ou des légendes castillanes, ou de la religion chrétienne, dans l'idée de mieux toucher le public castillan mais qu'il ne maîtrisait pas tout à fait ces références, ce qui a entraîné une légère variation.

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 205-206.

<sup>395</sup> M. GARCIA, « [Texto 1]... », § 33.

### 2. 3. Hypothèse quant à l'identité de l'auteur

Les aspects vraisemblables que présente la première lettre tout aussi factice que la deuxième nous incitent à penser qu'elle a été écrite par quelqu'un qui connaissait l'arabe, qui était au courant des relations entre le roi castillan et le vizir de Grenade ainsi que du type de conseil qu'il avait l'habitude de lui donner. En effet, certains traits de ressemblance avec la figure d'Ibn al-Khaṭīb sont troublants. Bien que cela semble quelque peu stéréotypé, l'hypothèse selon laquelle l'auteur de ce document serait un juif polyglotte n'est pas totalement insensée. José Luis Moure qui a démontré, du point de vue linguistique, les traces d'hébreu dans la lettre, suggère que l'auteur pourrait être Ibn Zarzār<sup>396</sup>. De plus, un certain nombre d'éléments autres que linguistiques nous oriente vers la même hypothèse que Moure. Le rôle de passeur culturel des Juifs est en effet attesté comme le montre Béatrice Leroy :

« Depuis des siècles, les Juifs d'Espagne lisent et commentent ce qu'ils veulent, pour eux et pour les Chrétiens si intéressés par leur pensée comme par leur faculté de traduction. Les Rois et les Ordres militaires, ou les évêques et les théologiens, leur demandent de traduire Aristote, la Bible, ou encore Avicenne, qui sont tous livres aimés et possédés à leur tour par les Juifs, restés Juifs ou convertis »<sup>397</sup>.

Ce rôle d'intermédiaire est aussi valable dans l'autre sens puisque les musulmans ont aussi recours aux juifs pour traduire des œuvres chrétiennes. Ibn al-Khaṭīb lui-même a demandé à un médecin juif de la cour de Castille, Ibn Waqqar de lui fournir des informations sur le lignage des rois chrétiens de la péninsule entre Pélage et Henri II pour les inclure dans son appendice de son *Kitāb A'māl al-a'lām*. La source arabe dans laquelle le vizir de Grenade consigne cette information n'est pas assez explicite pour savoir si l'ambassade d'Ibn Waqqar a eu lieu sous le règne de Pierre I<sup>er</sup> ou sous celui d'Henri II<sup>398</sup>.

---

<sup>396</sup> J. L. MOURE, « Sobre la autenticidad de las cartas... », p. 80.

<sup>397</sup> B. LEROY, *op.cit.*, p. 69.

<sup>398</sup> M. ANTUÑA, art. cit., p. 129 ; J. L. Moure, « Sobre la autenticidad de las cartas... », p. 61 ; Rachel ARIÉ, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris : De Boccard, 1990, p. 444.

Nous avons fait plusieurs fois allusion dans la première partie au rôle de médiateur joué par Ibn Zarzār ou Aben Zarsal entre les cours de Grenade et de Castille<sup>399</sup>. L'ambassade qu'il a réalisée pour Pierre I<sup>er</sup> auprès d'Ibn al-Khaṭīb ainsi que le statut qu'il a occupé à la cour de Grenade ont pu amplement le renseigner sur les relations entre les deux personnages. D'autre part, on sait à quel point le médecin juif était versé dans l'astrologie et les prophéties. Dans le *Livre des exemples*, Ibn Khaldūn fait allusion à une prophétie dont lui aurait parlé Ibn Zarzār concernant l'arrivée de Tamerlan en l'an 784 (1382-1383). Le sage musulman mentionne cette anecdote dans les années 1359-1360, lorsqu'il rencontre à Fès le prédicateur de Constantine, Abū 'Alī Ibn Bādīs qui prévoit l'avènement du fondateur de la dynastie des Timourides en 1382-83, il ajoute : « Des propos similaires m'avaient été tenus, dans une de ses lettres, par le médecin et astrologue juif Ibn Zarzār, qui était au service du roi chrétien Pèdre, fils d'Alphonse »<sup>400</sup>. On sait également que la propagande trastamare lui prête ce rôle d'astrologue dans l'épisode où le roi Pierre lui reproche de l'avoir trompé en lui prédisant un rôle clé dans la Reconquête. La réponse que lui donne Ibn Zarzār rappelle quelque peu la position du sage élucidant la prophétie : c'est le roi qui par son comportement néfaste est responsable de son propre sort<sup>401</sup>. Enfin, à l'époque où les compagnies blanches envahissent la Castille, en 1367, Ibn Zarzār se trouvait déjà à la cour de Pierre I<sup>er</sup> et aurait pu avoir eu vent de la prophétie mettant en scène Duguesclin et Pierre I<sup>er</sup>. Il est aussi probable qu'après la mort de Pierre I<sup>er</sup>, il soit passé au service d'Henri II comme beaucoup d'autres juifs, et ce malgré le caractère antisémite de la propagande mise en œuvre par les Trastamare. D'ailleurs, on sait que le fils d'Abraham, Moïse Aben Zarsal était un des médecins d'Henri III et a rédigé un poème à l'occasion de la naissance du futur Jean II<sup>402</sup>. Bien que cela puisse paraître surprenant d'imaginer qu'Ibn Zarzār puisse avoir contribué à diffuser un texte contre celui qui l'avait accueilli à sa cour et qui avait fait de lui son conseiller et médecin et, qui plus est, était reconnu comme un protecteur par les Juifs<sup>403</sup>, nous ne devons pas oublier que les courtisans passaient

---

<sup>399</sup> Voir notre chapitre 1, p. 84.

<sup>400</sup> IBN KHALDŪN, *Le livre des Exemples...*, p. 236.

<sup>401</sup> Voir notre chapitre 2, p. 99-100.

<sup>402</sup> J. RODRÍGUEZ DE CUENCA, *Suma de Reyes du Despensero...*, § 198.

<sup>403</sup> Voir la dédicace que fait Sem Tob de Carrion au roi Pierre I<sup>er</sup> dans ses *Proverbios morales*, Sanfor SHEPARD (éd.), Madrid : Castalia, 1985. Voir aussi l'inscription en hébreu de la synagogue du Transit à Tolède qui d'ailleurs assimile curieusement le roi à un aigle aux énormes ailes, Cecil ROTH,

volontiers d'un parti à un autre en fonction de leurs intérêts. Ce fut peut-être le cas d'Ibn Zarzār à la mort de Pierre I<sup>er</sup>. Mais en fin de compte, l'identité exacte de l'auteur n'est peut-être pas la chose la plus importante. S'il est vrai que le personnage d'Ibn Zarzār, incarnation de l'entre-deux Cours et *trujaman* par excellence, semble parfaitement convenir comme auteur de ces lettres hybrides, celles-ci posent une problématique qui dépasse la simple question de leur authenticité ou de leur *auteurité*. On peut les considérer comme une métonymie de la transmission et un révélateur de la complexité qui caractérise le phénomène des correspondances ou coïncidences culturelles.

Ainsi, ces lettres se présentent comme un paradigme de la circulation des cultures politiques avec toutes les réinterprétations que cela implique. La propagande exploite ici une figure censée renvoyer à l'aire culturelle de l'Islam, le Maure de Grenade, mais en fin de compte celui-ci devient une sorte de modèle illustrant sa démonstration avec des références typiquement chrétiennes, castillanes ou occidentales qui alternent avec des exemples hérités de l'intégration de la littérature sapientiale musulmane. Si les allusions au contexte dénotent un désir de vraisemblance, l'art de gouverner qui est exposé dans la première lettre et se caractérise par un certain cynisme et pragmatisme, relève davantage d'une conception commune à Grenade et à la Castille que d'un réel désir d'imitation.

La propagande a donc recours au sage maure, figure reconnue et extérieure à la cour de Castille, pour donner plus de poids à sa démonstration qui consiste à dépeindre en négatif le portrait de Pierre I<sup>er</sup> et mettre ainsi en valeur la figure d'Henri de Trastamare, seul homme capable de bien gouverner son peuple. Les variations par rapport aux lieux communs littéraires résultent surtout du caractère factice des textes et de la manipulation opérée par la propagande. Mais certains exemples peuvent aussi laisser penser que le locuteur n'est pas tout à fait à l'aise avec certaines références qui sont pourtant célèbres. Dans ce cas, les déformations seraient le fait d'une acculturation du locuteur, peut-être un juif arabophone émigré en Castille comme Ibn Zarzār, qui utiliserait des exemples composites comme s'il s'agissait de lointaines réminiscences ou de références récemment acquises.

---

« Las inscripciones históricas de la Sinagoga del Tránsito de Toledo », *Sefarad*, 8, 1, 1948, p. 3-22, p. 27.

En définitive ce document au caractère quelque peu vertigineux s'affiche bien comme une forgerie en raison de la refonte de références-types appartenant à une sorte de creuset où se mêlent cultures politiques chrétiennes et musulmanes depuis l'intégration des contes d'origine orientale en Castille. Si l'on peut qualifier ce document d'hybride c'est parce qu'il semble construit à l'instar d'une pièce de marqueterie c'est-à-dire qu'il intègre des éléments divers qui parfois ne « collent » pas tout à fait ou qui surprennent quand on les regarde de près mais qui en fin de compte servent bien la démonstration du locuteur : faire un portrait à charge du roi Pierre I<sup>er</sup>.

Même si on voit que les tentatives de catégorisation ou de classement sont périlleuses et souvent infructueuses et qu'un certain nombre de références sont partagées entre la Castille et al-Andalus en raison de l'intégration de la tradition sapientiale ou en raison de traits communs renvoyant à une conception générale du pouvoir, parler de culture commune peut s'avérer simplificateur dans la mesure où ce cadre interprétatif risque de laisser de côté les ambiguïtés et les subtilités de la transmission interculturelle.

Face à la propagande trastamare dont les vecteurs sont essentiellement textuels, l'architecture de Pierre I<sup>er</sup> pourrait se poser comme un « contre-discours » destiné à réaffirmer le pouvoir et la grandeur du monarque. Pierre I<sup>er</sup> réutilise dans ses palais des lieux communs de l'architecture islamique et en réinterprète certains. Si, aujourd'hui, il nous semble surprenant qu'un roi chrétien ait recours à une architecture que nous avons tendance à qualifier d'islamique, cela l'était peut-être moins à l'époque.





## Chapitre 4

### Lieux communs architecturaux et propagande : l'esthétique de la variation

L'architecture constitue un instrument de propagande dans la mesure où elle incarne une expression visible de la puissance, elle permet une mise en scène du pouvoir, destinée à impressionner, intimider, provoquer le respect, l'admiration ou encore l'adhésion.

Pierre I<sup>er</sup> de Castille n'est pas le premier à construire des palais d'inspiration islamique, il hérite d'un long processus d'assimilation qui atteint son paroxysme sous son règne, et cela en raison d'un contexte particulier. Il s'agira donc d'expliquer ce phénomène en s'intéressant aux causes et circonstances spécifiques qui ont favorisé ce processus d'interaction culturelle ainsi que l'appropriation, puis l'intégration de références d'origine islamique par les chrétiens. Comme le montre Thomas Glick, qui s'est beaucoup intéressé au processus d'acculturation en péninsule ibérique, cela revient à analyser les facteurs qui favorisent ou non la réceptivité vis-à-vis d'éléments culturels externes. Parmi ces facteurs, les rapports de force sont déterminants, Glick distingue quatre périodes en ce qui concerne l'acculturation en Péninsule Ibérique, périodes qui correspondent à différentes configurations des rapports de force et qui se caractérisent par un va-et-vient entre rigidité et ouverture, résistance aux tentatives d'assimilation et élan de fusion<sup>404</sup>. La première période est celle de la domination de l'Islam entre 711 et la reconquête de la moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Au sein de la zone islamique eut lieu une rapide assimilation des enclaves hispano-romanes (*muladíes*) et un processus de fusion plus prolongé avec les mozarabes. Dans les deux cas, explique Glick, l'acculturation de la population indigène était structurée et les règles de la conversion ou de la coexistence avec les Gens du Livre, prescrite en détail dans la loi islamique. La période suivante qui s'étend de la dissolution du Califat à la fin de la présence almohade marque un certain équilibre culturel et une souplesse qui reflètent la montée en puissance des chrétiens. Cependant la période des taifas affiche une plus grande liberté de flux culturels dans les deux sens et une certaine tolérance qui contraste avec la rigidité des

---

<sup>404</sup> Thomas F. GLICK, et Oriol PI-SUNYER, « Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History », *Comparative Studies in Society and History*, 11, 1969, p. 136-154, p. 142-143.

dynasties berbères. La période qui nous intéresse commence en 1232 et se termine en 1492 selon Glick et elle se caractérise par la chute progressive du pouvoir islamique et l'intégration d'un grand nombre de musulmans au sein des territoires chrétiens. Durant cette période, l'intolérance des chrétiens augmente. Enfin, entre 1492 et 1609, on assiste à une rigidité et une intolérance extrêmes de la part des Chrétiens, une fermeture des frontières avec l'expulsion des Juifs et la conversion forcée des Musulmans dans l'optique d'une homogénéisation culturelle. Glick mentionne tout de même qu'aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, période qui nous intéresse plus particulièrement, on peut parler de « pluralisme stabilisé » (« *stabilized pluralism* »), un état de « fusion ralentie ou d'assimilation incomplète » (« *arrested fusion or incomplete assimilation* »)<sup>405</sup>.

D'autre part, parmi les concepts fondamentaux que Glick avance pour mieux comprendre les phénomènes de communication culturelle, celui-ci évoque un processus formel et un autre informel. Dans le processus formel, les institutions ou individus en position d'autorité jouent un rôle actif, il s'agit d'un processus dirigé, tandis que le processus informel relève d'un mécanisme non planifié, de flux d'idées, d'habitudes et de techniques, véhiculés par les marchands, soldats, voyageurs, savants, les livres...<sup>406</sup>

Ainsi, la présence d'éléments d'origine islamique dans les palais de Pierre I<sup>er</sup> est favorisée par divers mécanismes. Il s'agit de l'aboutissement d'un contact prolongé entre Islam et Chrétienté ayant entraîné une imprégnation de la culture de l'Autre. On verra que l'inverse est aussi le cas mais peut-être dans une moindre mesure. S'ajoute à cela des circonstances politiques particulières : le rapport de force stable avec Grenade permet la flexibilité des échanges, la perméabilité de la frontière. Peut alors s'installer une certaine émulation non exempte de rivalité, comme nous l'avons montré à propos des relations ambivalentes entre les deux royaumes.

Mais si le long processus d'assimilation a engendré une intégration des schémas et modèles d'al-Andalus, peut-on encore affirmer que le roi castillan emprunte au répertoire islamique des codes de propagande ? Parler d'emprunt ou d'appropriation est ici délicat puisque ces processus semblent plutôt antérieurs au règne de Pierre I<sup>er</sup>. Doit-on considérer que les éléments architecturaux d'origine islamique font partie intégrante des références culturelles de Pierre I<sup>er</sup> ? Nous reprenons ici à notre compte

---

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 151.

la question que pose Juan Carlos Ruiz Souza dans sa critique du terme mudéjar : « À partir de quand peut-on considérer qu'un élément étranger qui a été incorporé à une tradition fait partie intégrante de celle-ci ? »<sup>407</sup>.

Pour répondre à ces questions, une mise en perspective générale sur l'appropriation et l'assimilation des schémas artistiques d'al-Andalus dans les royaumes chrétiens sera tout d'abord nécessaire, afin d'expliquer la présence de nombreux codes esthétiques islamiques chez Pierre I<sup>er</sup>. Il s'agira là d'une étude diachronique de la typologie des palais d'al-Andalus et de Castille, la typologie est en effet directement liée à la représentation du pouvoir dans la mesure où elle permet une mise en scène du souverain mais nous serons bien évidemment amenés à traiter de la décoration aussi.

Par la suite, nous analyserons plus précisément les palais de Pierre I<sup>er</sup> dans une étude synchronique avec l'Alhambra de Grenade.

## **1. L'archéologie de la transmission : filiation et réinterprétations**

On considère que sous le règne de Pierre I<sup>er</sup> on atteint le plus haut degré d'assimilation des modèles d'al-Andalus<sup>408</sup>. Il convient donc de mettre en contexte les constructions de Pierre I<sup>er</sup> en présentant un bref aperçu de l'évolution des schémas de l'architecture palatine d'al-Andalus et de leur assimilation et développement en Castille. Comme le montre si bien Antonio Almagro, les constructions de Pierre I<sup>er</sup> ne peuvent s'analyser ni se comprendre sans que l'on fasse référence aux constructions antérieures puisque son règne correspond à la culmination d'un cycle caractérisé par la lente assimilation des formes et espaces islamiques<sup>409</sup>. Nous renverrons ici à de nombreuses reprises aux travaux d'Antonio Almagro, architecte à la Escuela de Estudios Árabes de Grenade (CSIC) qui a merveilleusement fait la synthèse de cette évolution dans son discours d'entrée à

---

<sup>407</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « Castilla y al-Andalus. Arquitecturas aljamiadas... », p. 33.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>409</sup> A. ALMAGRO GORBEA, « Los palacios de tradición andalusí en la corona de Castilla : las empresas de Pedro I », in : Manuel VALDÉS FERNÁNDEZ (éd.), *El legado de al-Andalus : El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, (actes du colloque international 29 nov-1<sup>er</sup> déc. 2006, León), Valladolid : Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2007, p. 245-281.

l'Académie des Beaux-Arts de San Fernando<sup>410</sup>. Entre 2009 et 2011, des architectes, archéologues et historiens de l'art dont Julio Navarro Palazón et Antonio Almagro, ont travaillé sur un projet financé par l'École d'Études Arabes de Grenade (EEA-CSIC) intitulé : « Les palais au Bas Moyen-Age péninsulaire : échanges et influences entre al-Andalus et les royaumes chrétiens » (« *Los palacios en la Baja Edad Media peninsular : intercambios e influencias entre al-Andalus y los reinos cristianos* »). Leur but était de dépasser la vision de l'architecture chrétienne d'inspiration islamique – appelée mudéjare – comme étant une architecture subordonnée, une réplique de celle d'al-Andalus en montrant qu'elle a pu s'approprier la tradition islamique en la développant de manière autonome. Ils ont également montré que l'architecture palatine d'al-Andalus de la 2<sup>e</sup> moitié du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècles serait non seulement le résultat de sa propre évolution ainsi que des apports orientaux mais également de l'influence de la puissante Castille dans laquelle les modèles d'al-Andalus ont été réélaborés de manière créative<sup>411</sup>. Antonio Almagro et Julio Navarro parlent en effet de la créativité supérieure de l'architecture chrétienne. Cette conception qui, d'une certaine manière, considère l'architecture dite mudéjare comme étant plus élaborée et en quelque sorte supérieure à celle d'al-Andalus n'est cependant pas partagée par tous les chercheurs. Certains, comme Juan Carlos Ruiz Souza, continuent de penser que l'architecture d'al-Andalus constitue un modèle qui surpasse sur bien des points son équivalent dans les royaumes chrétiens et qui semble posséder le monopole de l'influence.

On voit donc à quel point le sujet reste complexe et sujet à polémique. Sans avoir recours à des critères d'appréciation dont l'utilisation supposerait d'établir une hiérarchie entre les styles et un rapport de débiteur et de créancier, nous essaierons de montrer comment les modèles d'al-Andalus se sont transmis au point d'être parfaitement intégrés par les chrétiens comme le montrent les réélaborations créatrices qui se sont opérées.

---

<sup>410</sup> *Id.*, *Palacios medievales hispanos*, Madrid : Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 2008.

<sup>411</sup> [http://www.eea.csic.es/index.php?option=com\\_content&task=view&id=222](http://www.eea.csic.es/index.php?option=com_content&task=view&id=222). Dans le cadre de ce projet, un colloque international s'est tenu à Onda (Castellón) du 29 avril au 1<sup>er</sup> mai 2011, (« *Los palacios como expresión del poder : los modelos andalusíes y su pervivencia* »), actes à paraître.

## 1. 1. Palais d'al-Andalus

### a. Medinat al-Zahra : le modèle fondateur

Le modèle par excellence des maisons et palais d'al-Andalus est l'ensemble palatin de Medinat al-Zahara construit par les califes omeyyades, 'Abd al-Rahman III et son fils al-Hakam II, entre 936 et 976 près de Cordoue. La formation d'un état unitaire et puissant tel que le califat de Cordoue devait nécessairement s'accompagner de formes matérielles et protocolaires aptes à mettre en valeur la dignité et le prestige du représentant du califat, 'Abd al-Rahman III. Celui-ci devait donc paraître dans un cadre digne de ses fonctions, notamment au cours des grandes réceptions qui servaient la propagande du calife et contribuaient à son rayonnement<sup>412</sup>. Ces réceptions avaient probablement lieu dans les deux grands salons d'apparat : le Salon Riche (*Salón Rico*) ou Salon d'Abd al-Rahman III et la *Dar al-Jund* ou Maison Militaire. On peut aussi rajouter, comme le suggère Antonio Almagro, le Pavillon Central du Jardin en hauteur qui est un reflet du Salon Riche. Nous ne nous attarderons cependant pas sur ces salons dans la mesure où leur disposition ne perdurera ni en al-Andalus, ni, par voie de conséquence, dans les royaumes chrétiens péninsulaires<sup>413</sup>.

En ce qui concerne les édifices purement résidentiels au sein de l'Alcazar de Medinat al-Zahra, ceux-ci obéissent à deux modèles distincts. Dans le premier, les espaces protocolaires sont organisés dans le sens longitudinal, avec des salles parallèles ouvertes sur un portique. C'est le cas de la Maison de Jafar mais ce modèle ne va pas non plus se développer en al-Andalus. En revanche, le modèle qui va s'imposer et perdurer dans l'Occident musulman, c'est celui d'une salle disposée en sens transversal, ouverte en son centre sur un patio et avec une ou deux alcôves ouvertes (*alhanías*) ou fermées (*alcobas*) à ses extrémités, qui faisaient office de chambres ou de zones de repos<sup>414</sup>. Ce modèle s'incarne dans la Maison du Bassin (*Casa de la Alberca*) de l'ensemble palatial cordouan. Cette dernière est considérée comme l'archétype de la résidence d'al-Andalus que l'on retrouvera dans toutes les

---

<sup>412</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 25.

<sup>413</sup> Antonio VALLEJO TRIANO (éd.), *Madinat al-Zahra. El Salón de 'Abd al-Rahman III*, Cordoue : Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 1995.

<sup>414</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 33. *Alhanías* : espaces se situant aux extrémités des salons principaux dans les résidences d'al-Andalus, délimités par des arcs (d'où leur nom « haniyyah » : « voûtes ») et utilisés comme des chambres à coucher. Contrairement aux *alcobas* qui constituaient des espaces différenciés, les *alhanías* n'étaient pas séparées des salons.

constructions postérieures, qu'elles soient musulmanes ou chrétiennes. Il s'agit d'un patio avec jardin et bassin (*alberca*), de deux salons disposés de manière transversale par rapport à l'axe le plus long et précédés de portiques (voir le plan en annexe 1 de l'architecture). Le patio contient également un autre élément caractéristique des palais d'al-Andalus et de la Castille du bas Moyen-Âge : l'intégration de la végétation et de l'eau au sein de la construction. L'eau est présente de manière statique dans le bassin et dynamique dans les canaux qui permettent l'arrosage des plantes. Quant au jardin, il se trouve délimité par des sortes de couloirs (*andenes*) qui permettent de circuler et de profiter de la proximité des plantes et des arbres<sup>415</sup>. Si la Maison du Bassin constitue l'archétype des palais qui vont se construire sur la Péninsule Ibérique, c'est surtout dans un autre édifice contigu que l'on trouve l'organisation et les proportions caractéristiques de l'architecture postérieure : la Cour des Piliers (*Patio de los Pilares*). Sur son côté nord et surtout sur le côté est, on trouve des salles aux proportions allongées, un triple passage d'accès depuis le patio et des alcôves aux extrémités (voir le plan en annexe 2 de l'architecture). Ce modèle va évoluer puisque les trois passages d'accès se réduiront à deux au XII<sup>e</sup> siècle puis à un seul en forme d'arc à l'époque nasride. Les alcôves, elles aussi, vont évoluer jusqu'à s'intégrer progressivement aux salons en perdant leur indépendance et elles ne seront délimitées que par un simple arc suivant la largeur de la salle<sup>416</sup>.

Enfin, il existe à Medinat al-Zahra un dernier élément fondateur qui a fortement influencé l'architecture aulique postérieure. Il s'agit d'une petite tour située au centre de la muraille qui sépare le jardin en hauteur où se trouvent les salons de réception et le jardin en contrebas. On suppose qu'une salle se trouvait à l'intérieur, au niveau du jardin en hauteur, avec des grandes fenêtres sur ses côtés à l'instar d'un mirador. Le plan carré de cette salle permet de penser qu'il devait s'agir d'une *qubba*, une structure chargée d'un fort symbolisme et que nous retrouverons dans de nombreux édifices. Nous aurons l'occasion de développer cet aspect de l'architecture précisément lors de l'analyse des constructions postérieures et en particulier celles de Pierre I<sup>er</sup> de Castille.

---

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 37.

Antonio Almagro montre que les modèles architecturaux présents à Medinat al-Zahra vont continuer à se développer et à s'enrichir durant les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles exclusivement en al-Andalus et à partir de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle dans le royaume de Castille<sup>417</sup>. En ce qui concerne les territoire d'al-Andalus, le modèle incarné dans la Maison du Bassin à Medinat al-Zahara va constituer un fil directeur que vont suivre les constructions des dynasties postérieures : le palais de la Aljafería de Saragosse, le palais de Monteagudo ou Qaşr Ibn Sa'd, construit au XII<sup>e</sup> siècle par Muḥammad Ibn Mardanīsh, émir taifa du Levant, ainsi que trois palais almohades construits dans l'enceinte de l'Alcazar de Séville au XIII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit du palais de la cour de la Maison du Commerce (*Patio de la Contratación*), celui de la Cour du Stuc (*Patio del Yeso*) et celui de la Cour en Croix (*Patio de Crucero*) qui sont les exemples les plus aboutis du modèle d'al-Andalus, toujours selon Antonio Almagro<sup>418</sup>.

#### **b. Héritiers de Medinat al-Zahra en al-Andalus, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles<sup>419</sup>**

- **L'Aljafería de Saragosse**

Construite vers 1065, l'Aljafería tient son nom de l'émir de la taifa des Hudides, Aḥmad al-Muqtadir bi-llāh ibn Hud, Abū Ja'far.

L'aspect extérieur de ce palais est celui d'un château avec des tours qui rappelle les constructions omeyyades du désert de Syrie. Quant à l'organisation intérieure, elle reprend le modèle de la Cour des Piliers de Medinat al-Zahra : une cour rectangulaire avec deux portiques sur les côtés les plus courts, qui précèdent des salons disposés de façon transversale avec à chaque extrémité, des alcôves ouvertes (*alhanías*) qui communiquent avec le salon à travers des arcs. L'accès à la salle du trône ou Salon Doré situé au nord est mis en valeur par un entrelacement d'arcs assez remarquable. On pénètre dans ce salon par une quadruple arcade à deux niveaux superposés, reposant sur trois colonnes doubles et deux paires de colonnes engagées, c'est-à-dire des colonnes à demi prises dans la paroi devant laquelle elles se trouvent. L'entrelacement des arcs du portique, polylobés, et de ceux de l'accès à la salle,

---

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 25-51.

<sup>419</sup> Sur l'architecture palatine d'al-Andalus entre le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, voir Julio NAVARRO PALAZÓN et Pedro JIMÉNEZ CASTILLO, *Casas y palacios de al-Andalus. Siglos XII-XIII*, Grenade : Lundwerg, El Legado Andalusi, 1995.



recti-curvilignes, provoque un jeu de formes et de dimensions permettant de mettre en perspective l'espace pourtant doté de peu de profondeur<sup>420</sup> (voir annexes 3 et 4).

- **Le palais de Monteagudo ou Qaṣr Ibn Sa'd, près de Murcie**

Il a été construit au XII<sup>e</sup> siècle, avant 1165, par Muḥammad Ibn Mardānīsh, émir taifa du Levant, plus connu dans les chroniques chrétiennes comme le Roi Loup (*el Rey Lobo*). Tout comme l'Aljafería, l'aspect extérieur était celui d'une forteresse et l'intérieur s'organisait autour d'une cour rectangulaire avec un jardin en croix possédant deux bassins carrés face à chacun des portiques se situant sur les largeurs du rectangle. De nouveau, ces portiques donnaient accès à des salles rectangulaires par l'intermédiaire de baies tripartites. Dans l'axe de l'entrée et au fond de ces salles, une autre baie ouvrait sur une salle logée dans la petite tour située au centre des plus petits côtés de l'édifice. Bien que ces petites salles ne soient pas carrées et que la forme de leur toit reste indéterminée (nous ignorons s'il s'agissait d'une coupole ou non), les architectes et archéologues ont tendance à les considérer comme des *qubba* qui devaient en plus faire fonction de mirador si l'on en juge par les baies géminées sur ses trois côtés extérieurs. Cela permettait de contempler le paysage mais aussi de contrôler et maîtriser le territoire<sup>421</sup>. Almagro interprète ces sortes de miradors comme le reflet de la *qubba*-mirador dont on suppose l'existence à Medinat al-Zahra, entre le jardin en hauteur et celui en contrebas. Mais l'architecte souligne qu'à Monteagudo, ce mirador semble uni à la salle rectangulaire comme ce sera le cas dans les constructions postérieures où cette association se développera de façon complexe (voir annexe 5).

Les salles longitudinales du palais ne possèdent pas d'alcôves destinées d'ordinaire au repos. Les pièces à usage d'habitation devaient plutôt se trouver dans les zones se situant aux angles du bâtiment où des salles s'organisaient autour d'une petite cour, sauf à l'angle sud-est occupé par un escalier donnant accès aux tours extérieures.

---

<sup>420</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 42.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 45.

- **Palais almohades de l'Alcazar de Séville**

Dans l'enceinte de l'Alcazar de Séville se trouvent trois palais de l'époque almohade. Bien que de taille et de formes différentes, ils demeurent fidèles au schéma classique de l'architecture d'al-Andalus. Ils constituent aussi une étape centrale de l'évolution du modèle dans la mesure où ils permettent de constater la façon dont les rois chrétiens les ont adaptés à leurs besoins et s'en sont inspirés pour leurs propres constructions à partir du XIII<sup>e</sup> siècle.

Le palais qui se situe à l'emplacement de l'ancienne Maison du Commerce (*Casa de la Contratación*) possède un jardin en forme de croix et des bassins sur petits côtés ainsi que des massifs encaissés permettant de marcher au niveau supérieur de la végétation. Les murs de soutien des allées surélevées ont été décorés de peintures représentant une série d'arcs mixtilignes qui se prolongent en trames rhombiques ou *sebka* (panneau de stuc dont les motifs sont en losange). Le portique nord du patio a été reconstruit par Rafael Manzano, architecte et conservateur de l'Alcazar, après la destruction du bâtiment de la Maison du Commerce. Ce portique se compose d'un arc central polylobé et des baies géminées plus petites de chaque côté de cet arc central. Celles-ci se prolongent en *sebka* à partir de petits arcs mixtilignes sur lesquels apparaissent des motifs floraux représentatifs de l'art almohade. Une baie tripartite faisait le lien entre le portique et la salle qui a disparu après l'incorporation de l'édifice à un l'ensemble voisin. Ont également disparu le portique et la salle qui se trouvaient dans la partie méridionale. Ils ont probablement été détruits au XVI<sup>e</sup> siècle lorsqu'on a transformé les lieux pour en faire la Salle du Trésor où l'on entreposait l'or et l'argent venant des Amériques (voir annexe 6 et 7).

La Cour du Stuc (*Patio del Yeso* ou *Cuarto de los Yesos*) correspond probablement à une résidence secondaire de l'Alcazar, il s'agit d'un jardin allongé avec des parterres et un canal. La chose la plus remarquable de l'ensemble est son portique méridional, le seul qui ait été conservé. Il est constitué d'un grand arc central brisé caractéristique de l'architecture almohade : « il a ce profil polylobé alors courant avec une alternance de segments d'arc de diamètre différents, avec des œillets qui rappellent les bordures de feuille de vigne, et des pendentifs dessinant un 'profil à lambrequins' »<sup>422</sup>. Les écoinçons (partie formant l'encoignure au-dessus d'un arc) sont décorés de réseaux de *sebkas* aveugles. De chaque côté de cet arc se

---

<sup>422</sup> Marianne BARRUCAND et Achim BEDNORZ, *Architecture Maure en Andalousie*, Cologne : Taschen 2007, p. 162.

trouvent trois arcades à partir desquelles se prolongent des panneaux ajourés de sebkas ou losanges polylobés (voir annexe 8).

Le dernier ensemble almohade de l'Alcazar de Séville est la Cour en Croix (*Patio del Crucero*) dont la taille indique qu'il devait s'agir de la résidence ou du palais principal de l'alcazar almohade. Les architectes ont pu reconstituer sa structure grâce à ce qu'il reste de l'organisation du jardin ainsi qu'à quelques sources documentaires. Il devait suivre le modèle déjà évoqué de palais avec des portiques et salons qui se faisaient face mais sa particularité est que le jardin se trouvait à plus de quatre mètres en dessous du niveau des salons, ce qui donnait lieu à deux espaces distincts : un jardin en contrebas et un patio avec salons et portiques depuis lequel on pouvait admirer la cime des arbres formant un tapis végétal<sup>423</sup> (voir annexe 9 et 10).

À partir de là, l'architecture palatine d'al-Andalus ne subira pas beaucoup d'évolution sauf en ce qui concerne l'organisation des patios. On remarque que peu à peu la végétation va céder la place à l'eau à travers la construction de bassins de plus en plus grands comme c'est le cas dans le palais proto-nasride de l'Alcazar Saghir de Murcia, construit par ibn Hud durant le second quart du XIII<sup>e</sup> siècle puis transformé en Couvent de Santa Clara la Real. Cette primauté de l'eau sera aussi visible dans les palais nasrides comme celui des Abencérages, du Généralife, du Partal ou celui situé dans le couvent de San Francisco de l'Alhambra<sup>424</sup>.

Voyons ce qui se passe désormais en matière d'architecture palatine dans les royaumes chrétiens et plus précisément en Castille.

## **1. 2. Palais de Castille antérieurs à ceux de Pierre I<sup>er</sup>**

En ce qui concerne le royaume de Castille, les résidences royales ou seigneuriales antérieures au XIII<sup>e</sup> siècle sont très rares. Antonio Almagro cite le palais construit par le roi Ramire I<sup>er</sup> sur le mont du Naranco entre 842 et 848, près d'Oviedo, le palais de l'évêque Gelmírez à Saint-Jacques de Compostelle et le palais des comtes de Barcelone dont les caractéristiques les rapprochent davantage du Nord de l'Europe. Ces constructions se caractérisent essentiellement par la présence d'un grand salon de réception où se réunissait la cour et qui se situait à l'étage du

---

<sup>423</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 51.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 51-52.

bâtiment. Almagro souligne le manque d'articulation entre les différentes dépendances, qui produit un effet de simple juxtaposition des éléments<sup>425</sup>.

À partir de la conquête de Tolède en 1085, les palais reprenant les schémas d'al-Andalus vont se développer. Il s'agissait en effet d'un art de cour pour les castillans, « une option artistique » selon María Teresa Pérez Higuera<sup>426</sup>. Antonio Almagro souligne le rôle essentiel de Tolède dans le processus d'intégration du modèle de la résidence hispano-musulmane en Castille mais explique que pour mieux connaître ce processus d'assimilation il faudrait en savoir davantage sur l'architecture développée dans cette ville entre sa conquête et le XIV<sup>e</sup> siècle, moment où prolifèrent les constructions héritées d'al-Andalus<sup>427</sup>. La Maison du Temple (*Casa del Temple*) constitue un exemple intéressant dans la mesure où elle montre la réadaptation d'un habitat du XI<sup>e</sup> siècle par les chrétiens ainsi que sa transformation toujours selon les schémas que nous avons analysés. La maison conservée dans le couvent de Santa Clara constitue un autre exemple de ces bâtiments tolédans qui restent encore à découvrir et analyser<sup>428</sup>.

Néanmoins, hors de Tolède, l'architecte présente quatre constructions datant de la fin du XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles pouvant se considérer comme les maillons d'une chaîne reliant les édifices d'al-Andalus antérieurement évoqués et les palais de Pierre I<sup>er</sup> de Castille. Il s'agit de l'Alcazar de Ségovie, du réaménagement du palais de la Cour en Croix (*Patio de Crucero*) et de la Chambre de l'Escargot, en colimaçon (*Cuarto del Caracol*) dans l'Alcazar de Séville, du palais de Don Fadrique dans la même ville et de l'Alcazar de Guadalajara.

---

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 22, 39, 58.

<sup>426</sup> María Teresa PÉREZ HIGUERA, « El Mudéjar, una opción en la corte de Castilla y León »... ; *Id.*, « Los Alcázares y palacios hispano-musulmanes »... ; *Id.*, « Al-Andalus y Castilla : El arte de una larga coexistencia », in : A. GARCÍA SIMÓN (éd.), *Historia de una cultura, 2, La singularidad de Castilla*, Valladolid : Junta de Castilla y León, p. 9-59.

<sup>427</sup> Sur les palais tolédans du XIV<sup>e</sup> siècle, la bibliographie est abondante, Jean PASSINI, « Los palacios medievales urbanos en Toledo », in : Jean PASSINI et Ricardo IZQUIERDO BENITO (éd.), *La ciudad medieval : de la casa principal al palacio urbano*, actes du 3<sup>e</sup> cours d'histoire et d'urbanisme médiéval organisé par l'Université de Castilla-la Mancha, Tolède : Consejería de Educación, Ciencia y Cultura, 2011, p. 205-225. Dans le même ouvrage, voir l'article de Cristina MENCÍA GUTIÉRREZ, « El palacio de Suer Téllez de Meneses. Intervención arqueológica en el Seminario Menor de Toldedo », p. 277-297, et celui d'Evaristo PÉREZ SERRALVO et J. Ramón VILLA GONZÁLEZ, « El taller del Moro. Arquitectura mudéjar, evolución histórica y excavación arqueológica », p. 299-328 ; Basilio PAVÓN MALDONADO, *Tratado de arquitectura hispano-musulmana, 3, Palacios*, Madrid : CSIC, 2004, p. 663, E. PAULINO MONTERO, « Palacio y casas principales mudéjares nobiliarias... »

<sup>428</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 58-59.

### a. L'Alcazar de Ségovie (XII<sup>e</sup> siècle)

Malgré les nombreuses transformations qu'a subies l'Alcazar de Ségovie, dont la construction initiale remonte au roi Alphonse VIII, on retrouve le schéma-type évoqué précédemment de salons avec alcôves se faisant face de chaque côté du patio, avec probablement des portiques tout le long du périmètre bien qu'aujourd'hui on n'en constate la présence que sur trois des côtés du patio. La dite *Sala de los Ajimeces* ou salle des fenêtres à meneaux<sup>429</sup> présente la forme et les proportions d'un salon typique des palais d'al-Andalus mais Antonio Almagro montre qu'elle s'en distingue également par certains aspects. Ses proportions sont plus importantes et elle possède des fenêtres donnant sur le patio et sur ce qui était autrefois une terrasse donnant sur la vallée de l'Eresma. Une autre salle fait face à celle des fenêtres à meneaux et contribue à former l'ensemble caractéristique des palais d'al-Andalus. Bien que les fenêtres, colonnes et chapiteaux soient de style roman, le concept spatial ainsi que l'ornementation sont clairement de type islamique. Les plinthes arborent en effet des décorations peintes où se mêlent entrelacs et arcs entrecroisés qui rappellent clairement la décoration des palais d'Ibn Mardanīsh et ceux des Almohades<sup>430</sup> (voir annexe 11 pour le plan du palais).

Depuis le rattachement à la Couronne de Castille du royaume de Murcie et du bassin du Guadalquivir durant la 2<sup>e</sup> moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, les nobles et rois castillans ont repris les formes architecturales hispano-musulmanes à des degrés divers. Ainsi les grands salons longitudinaux d'accès central généralement dotés d'alcôves et précédés d'un portique qui ouvre sur un patio rectangulaire tels qu'on les trouve dans les palais d'al-Andalus, sont réutilisés et imités dans les palais castillans, de même que les *qubbas* ou salons de plan carré recouverts d'une coupole. Ce phénomène s'avère être typiquement castillan selon Juan Carlos Ruiz Souza puisque dans la Couronne d'Aragon ou dans le reste de l'Europe, la typologie du grand salon palatin échappe à la centralisation et propose davantage un caractère clairement longitudinal. En Castille on cherche davantage à centraliser et rendre l'accès monumental<sup>431</sup>.

---

<sup>429</sup> *Ajimez* : fenêtre à meneaux, c'est-à-dire une fenêtre en forme d'arc, séparée en son centre par une colonne.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 59-61.

<sup>431</sup> J. C. RUIZ SOUZA « El palacio de Comares de la Alhambra de Granada : tipologías y funciones. Nuevas propuestas de estudio », *Cuadernos de la Alhambra*, 40, 2004, p. 77-102, p. 82.

On peut distinguer deux étapes comme le montre Almagro. Dans un premier temps, les chrétiens réutilisent les palais d'al-Andalus en les adaptant à leurs besoins. Par la suite, les concepts spatiaux et le langage architectural et ornemental seront totalement assimilés au point d'évoluer de façon propre mais parallèlement au développement que pourront connaître les constructions des territoires sous domination musulmane.

En ce qui concerne les différentes nuances de ce phénomène d'assimilation des formes artistiques d'al-Andalus, on peut considérer l'adaptation du grand palais almohade de la Cour en Croix comme un des premiers stades.

### **b. Palais sévillans du XIII<sup>e</sup> siècle, règne d'Alphonse X**

- **Le palais de la Cour en Croix (*Patio de Crucero*)**

Les constructions entreprises par le Roi Sage dans l'enceinte de l'Alcazar de Séville seraient en quelque sorte le prélude à ce qui va se mettre en place presque un siècle plus tard. De même que le Roi des Trois Cultures intégra le savoir judéo-islamique dans le domaine scientifique, sur le plan architectural, on retrouve ce même désir d'incorporer des formes islamiques à l'art chrétien. Ainsi, après la conquête de Séville en 1248, le Roi Sage adapte le palais de la Cour en Croix – qui tire son nom de la disposition en croix du jardin –, sans doute la résidence principale des califes almohades de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle comme nous l'avons vu précédemment, en transformant son caractère privé et domestique pour en faire un grand palais pouvant accueillir les courtisans. Cette modification consiste à remplacer une des salles d'origine, la méridionale, par un ensemble plus vaste formé de quatre salons allongés et à ajouter, dans les angles de l'édifice, quatre petites tours dont les escaliers en colimaçon qui donnent accès à la terrasse, ceux-ci semblent avoir donné le nom à ce bâtiment connu comme la Chambre de l'Escargot, *Cuarto del Caracol*.

Bien que celui-ci soit d'apparence gothique, la typologie des espaces et leur articulation rappelle clairement celle des palais islamiques. Il s'agit de deux salons parallèles de forme allongée avec un mur central qui sépare les travées et deux autres salons disposés de façon perpendiculaire, aux extrémités, comme s'il s'agissait d'alcôves ouvertes. Devant les deux salons rectangulaires, on disposa un portique donnant sur le jardin (voir annexes 12 et 13).

La présence d'un double salon précédé d'un portique existe déjà à Medinat al-Zahra, dans la Cour des Piliers et dans la Cour du Bassin, où les salles-portiques pouvaient faire office de salles pour agrandir les espaces principaux dans la mesure où les baies à triple arcade donnant sur le jardin pouvaient se fermer avec des portes. Comme le fait remarquer à nouveau Almagro, on ne sait pas si celui qui est à l'origine de cette construction, destinée à élargir les espaces du palais, connaissait les modèles de Medinat al-Zahra. De plus, d'autres détails permettent également d'établir un lien avec la Mosquée de Cordoue et celle de Séville, toute proche : la disposition des contreforts et le couronnement à créneaux qui se trouvent sur la face extérieure ne donnant pas sur le patio<sup>432</sup>.

Ainsi, bien qu'il s'agisse d'un palais d'apparence gothique, l'implantation de ces nouveaux salons n'a cependant pas modifié la structure basique caractéristique des maisons et palais d'al-Andalus. Ce nouvel ensemble formé par la Cour en Croix et la Chambre de l'Escargot est considéré comme un des premiers exemples du style mudéjar. L'historien de l'art Alfredo Morales parle de « mariage ». Il montre que bien qu'il ait été construit selon un langage et une technique gothiques, dans sa façon de s'agencer au patio, il conserve les concepts et caractéristiques d'un palais musulman. C'est en cela que pour lui, on peut parler de mudéjar :

« C'est un palais almohade traduit en langage gothique. C'est dans ce mariage artistique que réside sa dimension mudéjare, et non dans son style. Ses formes témoignent de la sobriété gothique des palais de Burgos, tandis que l'esprit et la planimétrie de l'ensemble sont clairement musulmans »<sup>433</sup>.

Pour Antonio Almagro, il incarne en effet le mudéjar si l'on considère celui-ci comme « l'expression d'une hybridation culturelle » puisque « cet ensemble ne renonce pas aux idées fondamentales du palais musulman mais s'y développe un programme lié à une nouvelle conception de la résidence royale chrétienne où des formes et des systèmes de construction gothiques s'insèrent dans un modèle architectural islamique ». L'insertion des salons dans la partie méridionale du Jardin en Croix donne au palais une plus grande capacité d'accueil pour les réceptions ainsi qu'une certaine prestance et exprimerait le désir du monarque de se doter d'un palais

---

<sup>432</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 62-67; *Id.*, « El Patio del Crucero del Alcázar de Sevilla », *Al-Qantara*, 20, 1999, p. 331-376.

<sup>433</sup> Alfredo J. MORALES et Alfonso PLEGUEZUELO, « Temples et palais sévillans », *L'Art mudéjar, l'esthétique islamique dans l'art chrétien*, Aix en Provence : Edisud, 2000, p. 253.

en accord avec une certaine image et une idée du protocole liés à ses prétentions impériales<sup>434</sup>.

On remarque dans le Jardin en Croix une autre transformation liée à la nécessité d'adapter l'espace aux habitudes du roi chrétien. Contrairement au palais almohade, demeure du souverain musulman et qui par conséquent était considéré comme un espace réservé auquel peu de gens avaient accès, le palais du roi chrétien est un endroit où celui-ci se réunit avec ses nobles et ses vassaux. Dans le palais almohade, le passage du salon de la partie nord à celui du sud se faisait par l'intermédiaire de galeries latérales soutenues par les portiques du jardin situé dans la partie inférieure. Almagro souligne que ces accès n'étaient pas appropriés aux nouvelles nécessités de la cour tant du point de vue du protocole que de la capacité. C'est pourquoi on fit construire un grand promenoir au niveau des salons, soutenu par un portique de voûtes en ogives comparable aux portiques almohades disposés tout au long de l'ancien jardin. On y disposa aussi un autre promenoir transversal qui divisa le jardin en quatre parties<sup>435</sup> (voir annexe 13).

- **Le Palais de Don Fadrique**

À la même époque où a lieu l'adaptation du palais du Jardin en Croix, un autre palais est construit à Séville par le frère d'Alphonse X, l'infant don Fadrique. Selon Antonio Almagro, cette construction, transformée par la suite en Couvent de Clarisses, pourrait constituer un chaînon fondamental dans le processus d'intégration et d'assimilation des schémas d'al-Andalus en Castille<sup>436</sup>. Ce palais possédait un patio rectangulaire dont seules les travées septentrionale, méridionale et occidentale ont été conservées, la travée orientale ayant été démolie pour agrandir le cloître. Du côté méridional, a été conservée une salle allongée de type islamique à laquelle est adossée, du côté opposé au patio, une salle carrée en hauteur, une *qubba*. Cette salle devait être précédée d'un portique comme c'est le cas du côté opposé. Au milieu du côté occidental, il y a une autre *qubba* ouverte directement sur le patio et tout laisse à croire, selon Almagro, qu'il devait y en avoir une autre, symétrique, de l'autre côté (voir le plan en annexe 14). La *qubba* affiche sur la partie supérieure de ses quatre côtés, des œils-de-bœuf de facture gothique avec des inscriptions du même style.

---

<sup>434</sup> A. ALMAGRO « La recuperación del jardín medieval del Patio de las Doncellas », *Apuntes del Alcázar de Sevilla*, 6, 2005, p. 44-67, p. 45.

<sup>435</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 66

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 67.



Cela montre à l’instar de la Chambre de l’Escargot comment les schémas et typologies d’espaces d’origine islamique se mélangent à un langage architectural chrétien<sup>437</sup>.

Antonio Almagro explique en quoi cet agencement des espaces constitue une étape intéressante quant au partage de formes et mutuelles influences qui vont se développer entre la Castille et ce qui reste d’al-Andalus. Si l’on considère les espaces à l’intérieur des tours-miradors du Castillejo de Monteagudo comme des petites qubbas – malheureusement, il ne reste pas de trace pour le confirmer<sup>438</sup> – alors, celles de l’actuel Couvent de Santa Clara seraient un pas de plus vers l’agencement d’espaces tel qu’on le retrouvera dans sa forme la plus aboutie à savoir, dans la Salle de la Barque (*la Sala de la Barca*) et le Salon de Comares de l’Alhambra (pour le plan du palais de Comares, voir annexe 35). Si les tours de Monteagudo ne sont pas des *qubbas*, alors le palais de Don Fadrique serait le premier exemple d’un tel regroupement d’espaces (salle allongée et *qubba* dans une petite tour) qui sera très répandu de chaque côté de la frontière. A peu près à la même époque, la première qubba nasride qui a été conservée, celle du Cuarto Real de Santo Domingo à Grenade date des premières années du règne de Muḥammad II, vers 1275. Elle est précédée d’un portique mais on ne relève pas la présence d’un salon. Les qubbas qui ont été construites par la suite, celles du Palais des Abencérages, du Généralife ou du palais du couvent de San Francisco à l’Alhambra ou encore celle du Partal suivent le même schéma mais privilégient la fonction de mirador sur celle de salon royal<sup>439</sup>.

Un peu plus tard que la construction du palais de Don Fadrique, plusieurs constructions datant probablement du règne d’Alphonse XI perpétuent cette incorporation de la typologie palatine d’al-Andalus. Il s’agit de l’Alcazar des rois chrétiens appelé aussi Nouvel Alcazar de Cordoue, de la réforme de la Cour du Stuc de l’Alcazar de Séville et de l’Alcazar de Guadalajara.

---

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 69.

### c. Palais du règne d'Alphonse XI

- **L'Alcazar de Cordoue**

L'Alcazar des rois chrétiens de Cordoue possède un patio avec jardin en croix, des bassins se situant face aux portiques et des salons allongés avec des alcôves, bref une construction typique d'al-Andalus avec des décorations d'entrelacs entourant des blasons représentant des lions et châteaux. L'ensemble est protégé par des murailles et tours de facture gothique et possède aussi des bains ou *hammam*<sup>440</sup> (annexe 15).

- **Le palais de la Cour du Stuc**

Le palais almohade de la Cour du Stuc de l'Alcazar de Séville a connu une modification qui daterait d'Alphonse XI mais pourrait aussi être attribuée à Pierre I<sup>er</sup>, les architectes et archéologues ont du mal à trancher sur ce point. Cette modification a consisté à ajouter une *qubba* à un des côtés du patio ne possédant pas de portiques, pour donner lieu à la Salle de la Justice. D'après Almagro, on assiste de nouveau à l'ajout d'un élément hautement symbolique pour transformer une construction islamique de type domestique en un espace public et destiné à la représentation, bien qu'il soit probable que cette partie ait été destinée aux appartements du roi<sup>441</sup> (annexe 16).

- **L'Alcazar de Guadalajara**

Malgré l'état de délabrement du bâtiment, Antonio Almagro pense que le château de Guadalajara abritait une des résidences royales des monarques castillans du bas Moyen-Âge. Il y aurait eu deux phases de construction. La première aurait donné lieu à un édifice de plan carré dont l'aspect extérieur était celui d'une forteresse et dont l'intérieur était occupé par une résidence organisée autour d'un patio avec un jardin en croix et un grand bassin au milieu, entouré de portiques en son périmètre. Des grands salons avec alcôves se trouvaient sur les quatre travées, deux d'entre elles étaient adossées au mur défensif extérieur tandis que les deux autres s'en séparaient pour laisser un passage qui permettait de relier les deux portes de l'ensemble, l'une ouverte vers l'extérieur de la ville, au nord, et l'autre au sud. Les salons donnaient sur le patio à travers de grands arcs précédés de galeries reposant sur des piliers octogonaux. Contrairement à ce qui se passait dans les palais musulmans dont le

---

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 72.

caractère intime était privilégié, les alcôves de ce palais, tout comme celles de l'Alcazar de Ségovie, communiquaient avec celles de la travée voisine par de simples portes.

Peu de temps après cette première phase de construction, l'Alcazar fut agrandi et modifié dans le but d'y introduire des salons plus larges et dotés d'un symbolisme plus fort en accord avec les exigences du protocole. L'Alcazar s'agrandit vers le nord grâce à la construction d'un mur d'enceinte avec des tours. Dans cet espace ajouté, on construisit un grand salon rectangulaire et une *qubba* à l'intérieur d'une des nouvelles tours. On retrouve donc comme le souligne Almagro, l'association d'une salle dont les dimensions dépassaient celles d'un palais d'al-Andalus, et d'une *qubba* de plan carré recouverte par une riche armature en bois, salle du trône par excellence. L'architecte situe cet agrandissement entre 1311 et 1350 et la première phase de construction vers la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle (annexe 17)

La principale différence des constructions castillanes par rapport à celles d'al-Andalus, selon Almagro, est la présence de salons sur les quatre côtés du patio avec des portiques tout le long du périmètre. Il ne s'agit pas exclusivement d'une création chrétienne puisqu'à Medinat al-Zahra on trouve des salons sur les trois côtés et des portiques tout du long, dans la Cour des Piliers mais on ne retrouve pas ce modèle en al-Andalus avant la construction de la Cour des Lions de l'Alhambra, qui possède les quatre salons autour du patio entouré de portiques. Avant cela, le schéma classique en al-Andalus consiste plutôt en un salon ou deux qui se font face de chaque côté du patio. C'est pour cette raison qu'Almagro conclut à une évolution propre de la typologie des palais castillans bien que ceux-ci soit clairement d'origine islamique. Cette évolution est liée à des besoins distincts de la société castillane mais aussi à une adaptation engendrée par les conditions climatiques distinctes. En effet, la présence de portiques uniquement devant les salons peut répondre à un besoin de se protéger du soleil tandis que leur déploiement à tout le périmètre serait le fait de conditions climatiques plus septentrionales comme le froid ou la pluie. Almagro parle également d'un autre type d'adaptation qui est la construction de terrasses extérieures auxquelles on accède depuis un des salons et qui permettaient un contrôle visuel du territoire environnant, comme c'est le cas dans l'Alcazar de Ségovie ou celui de Guadalajara. Cette caractéristique est aussi présente dans certaines

constructions d'al-Andalus mais acquiert une forme distincte dans les constructions de Pierre I<sup>er</sup><sup>442</sup>.

Ainsi, cette analyse diachronique de la typologie des palais d'al-Andalus et de Castille permet de mieux comprendre la réalité architecturale des palais de Pierre I<sup>er</sup> dans la mesure où ceux-ci représentent l'aboutissement d'un long processus. Cette archéologie de la transmission montre donc à quel point les chrétiens se sont approprié peu à peu les schémas architecturaux d'al-Andalus au point de les réinventer. Cette assimilation doublée d'une créativité qui va engendrer une forte émulation entre la Castille et Grenade permet en quelque sorte de dépasser le schéma modèle-copiste ou celui de débiteur et créateur. On ne peut plus parler d'acculturation au XIV<sup>e</sup> siècle concernant l'architecture étant donné que les modèles sont assimilés et réinventés au point de faire partie des références propres à la Castille. Rappelons que l'acculturation désigne « les processus complexes de contact culturel au travers desquels des sociétés ou des groupes sociaux assimilent ou se voient imposer des traits ou des ensembles de traits provenant d'autres sociétés »<sup>443</sup>. Le processus d'acculturation aurait donc été antérieur et ne suffit à rendre compte de la complexité du phénomène puisque l'acculturation ne prend pas en compte la réinvention des traits culturels qui accompagne souvent leur appropriation.

Si l'on compare l'architecture palatine en Castille avec celle de l'Aragon et de la Navarre, on remarque une évolution différente. À propos de la principale résidence royale de Navarre, à Olite, Antonio Almagro montre qu'il s'agit d'un agrégat de constructions, la plupart entreprises par Charles III le Noble. Les principaux appartements se trouvent en hauteur par rapport à l'espace environnant et semblent manquer de planification régulière. Cette résidence s'inscrit dans la tradition française même si l'architecte fait remarquer qu'on y trouve quelques stucs d'al-Andalus<sup>444</sup>.

---

<sup>442</sup> A. ALMAGRO, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder », in : Pilar MARTÍNEZ TABOADA, Elena PAULINO MONTERO, Juan Carlos RUIZ SOUZA (éd.), *Anales de Historia del Arte, IV Jornadas complutenses de Arte Medieval*, Madrid : Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 23, 2, 2013, p. 25-49, p. 27.

<sup>443</sup> Jean-François BARÉ, « Acculturation », in : Pierre BONTE, Michel IZARD (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, 2000, p. 1.

<sup>444</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 104. En ce qui concerne l'adaptation du palais de la Aljafería par les rois chrétiens voir Elena PAULINO et Pedro I. SOBRADIEL, *La Aljafería 1118-1583. El Palacio de los Reyes de Aragón*, Saragosse : Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2010.

Dans le royaume d'Aragon, l'Aljafería de Saragosse a servi de résidence royale aux chrétiens mais les transformations qu'ils y ont réalisées ne suivent pas tout à fait le même chemin qu'en Castille. Antonio Almagro explique qu'en 1354 Pierre IV le Cérémonieux entreprend des modifications ambivalentes dans le palais. L'une d'elle s'apparente aux travaux réalisés dans le Jardin en Croix ou dans la Maison du Commerce de l'Alcazar de Séville, c'est-à-dire que le portique a été avancé vers le patio afin de créer un salon supplémentaire et augmenter la capacité de l'ancien. Ce nouveau portique avait une forme gothique avec quatre grands arcs en brique soutenus par des gros piliers mais l'usage et la fonctionnalité du palais islamique n'en étaient pas trop modifiés. En revanche, Almagro évoque une autre modification qu'on ne retrouve pas en Castille et qui rompt avec les schémas d'al-Andalus : on a ajouté un étage au palais afin d'y construire des grands salons et chambres destinées aux rois. Cet ajout qui dote le palais de dimensions supérieures à celles de la Chambre Dorée, salon royal du palais islamique, renoue avec la tradition des royaumes européens<sup>445</sup>.

Ce schéma qui consiste à situer le salon du trône à l'étage se retrouve dans toutes les résidences royales et nobiliaires de la couronne d'Aragon et des territoires soumis à sa zone d'influence. Almagro cite le palais des Rois de Majorque à Perpignan construit par Jaime II de Majorque entre 1276 et 1309 et qui possède trois critères représentatifs du style aragonais de constructions palatines : un salon à l'étage, un escalier dans la cour à découvert et la présence visible de la chapelle. Il montre également que cette construction s'inspire du modèle de palais des rois capétiens sur l'Île de la Cité après les travaux réalisés par Louis IX<sup>446</sup>.

Enfin, l'autre grande résidence royale aragonaise, le Palais Royal Majeur construit à Barcelone par Pierre IV au sein de l'ancien palais comtal, avec son grand Salon del Tinell, répond sensiblement aux mêmes critères évoqués précédemment<sup>447</sup> (annexe 18 et 19).

---

<sup>445</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 104-109.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 109-111.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 114-115.

Juan Carlos Ruiz Souza fait remarquer également cette différence entre les palais castillans et aragonais, une différence surprenante selon lui, si l'on considère que l'Aljafería aurait pu constituer une source d'inspiration comme l'a été le palais almohade de Séville. De plus, en accord avec Joaquín Yarza Luaces, il souligne le paradoxe qui existe entre la forte présence de mudéjars à Valence et le peu de constructions d'inspiration islamique. Il en conclut que ce qui s'est passé en Castille est dû à une forte assimilation du panorama architectural ainsi qu'une volonté ou une intention bien déterminée de la part du promoteur à choisir un certain style ou schéma. Il reprend ici l'idée de « volonté mudéjare », « *voluntariedad mudéjar* » avancée par Concepción Abad Castro<sup>448</sup>. Cette intention se retrouve bien chez Pierre I<sup>er</sup> puisque, même s'il s'inscrit dans une tradition, c'est sous son règne que l'assimilation des modèles artistiques d'al-Andalus atteint son paroxysme. Ainsi, en plus de se présenter comme la conséquence d'un contact prolongé avec l'Islam, ce phénomène est le résultat d'une volonté propre, celle de mettre en scène son pouvoir, mais aussi d'un contexte politique particulier puisque le rapport de force stable avec Grenade facilite la flexibilité des échanges.

## **2. Les palais de Pierre I<sup>er</sup> : une mise en scène du pouvoir**

Plusieurs historiens ont évoqué le fait qu'au XIV<sup>e</sup> siècle, la Castille s'éloigne de références européennes, notamment françaises au profit de traits culturels qui lui seraient propres, qui lui permettraient de se distinguer. Pour Denise Fairchild Ruggles, le choix du mudéjar chez Pierre I<sup>er</sup> pourrait être lié à la volonté de résister à l'influence française. Elle met en valeur le fait que Pierre I<sup>er</sup> était l'ennemi des Français : il a en effet eu des démêlés avec eux après son mariage avec Blanche de Bourbon, il était en conflit perpétuel avec les Papes si bien que les Français ont soutenu son demi-frère. Selon l'historienne de l'art, Pierre I<sup>er</sup> aurait rejeté l'éventualité d'une construction gothique pour cette raison, alors qu'Alphonse X l'aurait choisie parce que le gothique renvoyait précisément aux racines chrétiennes de l'Europe occidentale et qu'il fallait affirmer son statut de roi chrétien dans un royaume qui venait d'être reconquis. Ce n'était pas le cas pour Pierre, il n'avait pas à

---

<sup>448</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « Castilla y al-Andalus... », p. 34.

prouver son statut de roi chrétien, selon elle<sup>449</sup>. De plus, Fairchild Ruggles insiste sur le fait qu'à l'époque, l'art islamique, déjà assimilé, était vu comme « espagnol » rejoignant ainsi l'idée de Menéndez Pidal qui a fait du mudéjar le reflet artistique d'un certain nationalisme.

Néanmoins, cet élan nationaliste semble déjà avoir commencé au XIII<sup>e</sup> siècle, notamment après la victoire de las Navas de Tolosa en 1212. Cette inversion du rapport de force fait en sorte que l'Islam ne représente plus la même menace et que l'aide étrangère s'avère inutile. À partir de ce moment, l'influence française n'est plus autant appréciée comme le montrent, au cours de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, les efforts de Rodrigo Jiménez de Rada, archevêque de Tolède, pour obtenir la primatie de son siège épiscopal en réaction à l'influence de Cluny<sup>450</sup>. Ainsi, la tendance à prendre ses distances par rapport aux valeurs typiquement européennes se serait accentuée au siècle suivant chez Pierre I<sup>er</sup>. Juan Carlos Ruiz Souza parle quant à lui d'une « réintérieurisation » de la Castille au XIV<sup>e</sup> siècle puisque celle-ci s'éloigne artistiquement du monde européen et tourne son regard vers elle-même et vers Grenade<sup>451</sup>. Cette « réintérieurisation » est liée en partie aux relations particulières qu'entretient la couronne de Castille avec l'Émirat de Grenade.

La paix entre Pierre I<sup>er</sup> et son vassal, le sultan de Grenade Muḥammad V, paix doublée d'une alliance, a de riches conséquences sur le plan artistique des deux côtés de la frontière puisque s'opère une constante émulation entre les deux cours. Cette émulation est, en outre, favorisée par des événements politiques concrets : lorsque Muḥammad V est détrôné le 21 août 1359 à la suite d'un complot, Pierre I<sup>er</sup> lui offre l'hospitalité dans la ville d'Ecija près de Séville et les deux monarques se rencontrent à deux reprises en 1361 à Séville<sup>452</sup>. Durant l'exil du sultan, entre 1359 et 1362, certains hommes de science et de hauts responsables militaires sont aussi accueillis en Castille<sup>453</sup>.

Cette période d'interrègne contribue donc à faciliter les contacts entre les cours de Séville et de Grenade dans divers domaines mais surtout sur le plan artistique. Étant donné les similitudes entre l'Alcazar et l'Alhambra, on a tendance à considérer que

---

<sup>449</sup> Denise FAIRCHILD RUGGLES, « The Alcazar of Seville and Mudejar Architecture », *Gesta, International Center of medieval art*, 43 (2), 2004, p. 87-98, p. 95-97.

<sup>450</sup> A. CASTRO, *op. cit.*, p. 232.

<sup>451</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « Castilla y al-Andalus... », p. 24.

<sup>452</sup> A. M. AL-'ABBADI, *op. cit.*, p. 46, 49.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 37-38.

des artisans de Grenade présents à la cour castillane seraient intervenus dans l'Alcazar de Séville pour y travailler des techniques et des thèmes représentatifs de l'art nasride. Inversement, lorsqu'ils seraient retournés sur leurs terres d'origine, après que Muḥammad V eut récupéré son trône en 1362, ces mêmes artisans auraient très probablement rapporté certains éléments qu'ils auraient utilisés pendant leur séjour en terre castillane<sup>454</sup>. Cependant, nous n'avons pas de sources écrites mentionnant cette présence d'artistes de Grenade. Lorsqu'elles mentionnent la rencontre de Muḥammad V et Pierre I<sup>er</sup> à Séville, les chroniques arabes ne s'étendent pas sur le sujet et ne permettent pas de conclure que le sultan de Grenade ait logé durant un moment avec sa cour dans l'Alcazar de Séville, contrairement à ce qui a pu se passer pour les sultans du Maghreb. La présence d'artistes de Grenade se déduit davantage grâce au style de certains éléments architecturaux. Cependant, comme nous l'avons vu précédemment et contrairement à ce qu'on a pu penser, cet éventuel échange d'artiste ne suffirait à expliquer le phénomène architectural auquel on assiste chez Pierre I<sup>er</sup>. Almagro déclare en effet que les constructions de Pierre I<sup>er</sup> « ne sont pas le fruit d'un simple emprunt d'idées et d'artisans auprès de son allié le sultan nasride Muḥammad V. En Castille, depuis plus d'un siècle, on assiste au puissant développement d'une architecture palatine, de claire ascendance islamique, mais qui évolue de façon autonome ou tout du moins en parallèle avec l'architecture d'al-Andalus ». On en trouve la preuve dans la liberté de composition des édifices ou dans la différence d'échelle qui existe entre les constructions chrétiennes et musulmanes. Seule la taille de la *qubba* de Comares dépassera celle de ses homologues chrétiennes tandis que les salons des palais nasrides seront bien plus petits que ceux des constructions castillanes<sup>455</sup>.

De plus, la chronologie respective de l'Alhambra et des Alcazares de Pierre I<sup>er</sup> est compliquée et contredit parfois l'idée reçue selon laquelle l'Alhambra aurait influencé l'Alcazar<sup>456</sup>. En effet, nombre de constructions entreprises par Muḥammad V sont postérieures à celles de Pierre I<sup>er</sup>. Si la chronologie des palais castillans est plus nette, celle de l'Alhambra s'avère beaucoup plus incertaine.

---

<sup>454</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « El palacio de Ruy López de Dávalos y sus bocetos inéditos en la Sinagoga del Tránsito : Estudio de sus yaserías en el contexto artístico de 1361 », *Al Qantara*, 20, 2, 1999, p. 275-298, p. 294.

<sup>455</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 76.

<sup>456</sup> D. FAIRCHILD RUGGLES, art. cit., p. 92.



Dans l'Alcazar de Séville comme l'Alhambra de Grenade se déploie un programme architectural destiné à mettre en scène le pouvoir du maître des lieux. Ce programme présente de nombreux points communs mais aussi des variations. Avant de parler de l'apothéose que représente Séville, il est nécessaire d'analyser les premières constructions de Pierre I<sup>er</sup> dans la mesure où elles ont posé les jalons de son projet de représentation royale.

## **2. 1. Astudillo, Tordesillas, Carmona : premières ébauches**

### **a. Astudillo**

Parmi les constructions entreprises par Pierre I<sup>er</sup> de Castille, on considère le palais d'Astudillo<sup>457</sup> comme son premier projet, bien que la véritable commanditaire en soit sa maîtresse, Marie de Padilla que le monarque reconnut comme épouse légitime et donc comme reine dans son testament. Celle-ci fonde le monastère des Clarisses en 1353 dans la ville d'Astudillo, près de Palencia, et ordonne également l'édification d'un petit palais adjacent qui correspond aux caractéristiques typologiques que nous avons vues précédemment (voir plan en annexe 20). Bien que l'on ne conserve qu'une petite partie du bâtiment, on peut considérer qu'il possédait un patio allongé orné d'un péristyle. Sur la face nord de ce palais se situe le salon principal où l'on pénétrait en passant sous un arc depuis la galerie du patio, aujourd'hui disparue. Le salon ne possédait qu'une alcôve sur son côté occidental. L'espace correspondant à l'autre alcôve était occupé par le vestibule par lequel on accédait au portique nord en traversant un arc outrepassé brisé<sup>458</sup>. Au sud, il ne semblait pas y avoir de salon puisque se trouve le mur d'enceinte du bâtiment connu comme le Patio Castillan, construction antérieure. Au-dessus du salon et du vestibule se trouve un étage qui s'étendait peut-être à toute la construction, une typologie quasi inexistante dans l'architecture d'al-Andalus mais qui va se développer dans les autres constructions de Pierre I<sup>er</sup>. Seuls le salon et le vestibule conservent des éléments décoratifs, le

---

<sup>457</sup> Pedro LAVADO PARADINAS, « El palacio mudéjar de Astudillo », *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, Palencia : Diputación Provincial de Palencia, 1990, p. 579-599 ; *Id.*, « Mudéjares y moriscos en los conventos de clarisas de Castilla y León », *IV Simposio internacional de mudejarismo*, Teruel 16-18 septembre 1993, Teruel : Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 391-419 ; A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 77-78 ; *Id.*, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder »..., p. 29-30.

<sup>458</sup> L'arc outrepassé brisé constitue une variante de l'arc outrepassé ou arc en fer à cheval. Apparue dans l'architecture des taifas, dans l'Aljafería, il sera utilisé par les Almohades, Nasrides et dans les constructions mudéjares (voir la reconstitution de l'Aljafería en annexe 4).

dernier est doté d'un plafond à caissons polychromé. L'étage possède des fenêtres tournées vers l'extérieur et une arcade géminée<sup>459</sup> donnant sur le patio, au-dessus de la porte du salon principal. La plus grande nouveauté reste cependant la façade du palais que l'on peut considérer comme une première ébauche de celles que l'on retrouvera à Tordesillas puis à Séville. Cette façade monumentale ainsi que la présence de salons d'apparat expriment le désir de doter ce palais des mêmes éléments symboliques et protocolaires que les palais royaux puisqu'il s'agit d'ailleurs de celui de la reine (voir annexe 21).

Cette façade présente deux bandes latérales lisses et une autre centrale, en pierre de taille, limitée par deux pilastres et divisée en trois parties par deux impostes. La partie inférieure contient la porte à linteaux avec des claveaux légèrement accentués ou saillants, la partie intermédiaire représente un espace rectangulaire avec un arc de décharge construit en brique sûrement destiné à recevoir un type de décoration aujourd'hui disparu ou qui n'a jamais pu se concrétiser. La partie supérieure est une fenêtre à arc géminé et lobé avec une colonne centrale.

Almagro montre que malgré sa simplicité, cette façade constitue un élément de distinction pour l'édifice qui met en valeur son importance et par conséquent celle de son occupant. La baie géminée de la partie supérieure joue un rôle important dans la mise en scène du pouvoir puisqu'elle constitue un élément de contrôle et maîtrise du territoire mais aussi une façon pour celui qui apparaît à la fenêtre de se montrer en pied. Ce type d'ouverture vers l'extérieur est également présent dans le salon en hauteur et dans les pièces latérales de l'étage<sup>460</sup>.

Ces caractéristiques vont se retrouver, de façon plus élaborées, dans les constructions postérieures de Pierre I<sup>er</sup>, notamment dans son palais de Tordesillas.

---

<sup>459</sup> Les arcades géminées désignent un ensemble de deux ou trois arcades s'inscrivant dans une plus grande.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 29-30.

## b. Tordesillas

Vers 1354, Pierre I<sup>er</sup> lance la construction d'un nouveau palais à Tordesillas qui devait s'achever en 1361, année où meurt Marie de Padilla. Deux années plus tard, le roi fera don du palais pour la fondation d'un couvent de Clarisses, ordre dans lequel était rentrée sa fille Béatrice. On sait que le roi logeait dans ce palais lorsqu'il allait à Valladolid comme le déclare sa fille Béatrice dans un privilège qu'elle donne le 2 janvier 1363<sup>461</sup>.

Les historiens sont d'accord sur le fait qu'il existe deux palais : le premier, antérieur à celui construit par Pierre I<sup>er</sup> a longtemps été attribué à Alphonse XI en raison des inscriptions des plaques commémoratives de la façade d'entrée. Celles-ci font en effet allusion aux campagnes militaires d'Alphonse XI, soit la bataille du Salé de 1340, soit celle d'Algésiras de 1344. Cependant, on pense aujourd'hui qu'elles ne peuvent constituer un témoignage fiable pour établir la chronologie de la construction puisqu'elles peuvent très bien avoir été prises d'un autre endroit comme le laisse penser la manière forcée dont elles ont été placées sur la façade. D'autre part, comme le fait remarquer Juan Carlos Ruiz Souza, il n'y a aucune allusion au palais ou à son promoteur sur ces inscriptions comme c'est pourtant le cas dans l'Alcazar de Séville<sup>462</sup>. L'héraldique est également venue orienter les historiens vers l'hypothèse selon laquelle le premier palais datait de l'époque d'Alphonse XI puisque Leopoldo Torres Balbás a interprété le blason présent dans la salle froide des bains comme celui d'Aliénor de Guzmán, un lion rampant entouré par une bande ornée de chaudières (voir annexe 22). Cependant, Juan Carlos Ruiz Souza pense que ce blason est celui de Jeanne Manuel, la femme d'Henri II. Il pense également que ce premier palais aurait été construit à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou au début du XIV<sup>e</sup> et qu'il n'en resterait que la Chapelle Dorée. Almagro considère également que tous les restes qui se trouvent autour de la Cour du Verger (*Patio del Vergel*), aujourd'hui

---

<sup>461</sup> Jonás CASTRO TOLEDO, *Colección diplomática de Tordesillas*, Valladolid : Diputación Provincial de Valladolid, 1981, p. 79. Voir également l'article de Ángel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, « De nuevo sobre el palacio del rey don Pedro I en Tordesillas », *Reales Sitios*, 171, 2007, p. 4-21, p. 6-7.

<sup>462</sup> J. C. RUIZ SOUZA, *Estudios y reflexiones sobre la arquitectura de la Corona de Castilla y Reino de Granada, en el siglo XIV : creatividad y/o crisis*, thèse doctorale (U.A.M) sous la direction d'Isidro BANGO TORVISO, Madrid, 2000, p. 492-493 ; Id., « Santa Clara de Tordesillas. Nuevos datos para su cronología y estudio : la relación entre Pedro I y Muhammad V », *Reales Sitios*, 1996, 33 (130), p. 32-40 ; Id., « Santa Clara de Tordesillas. Restos de dos palacios medievales contrapuestos (siglos XIII-XIV) », *Actas del V Congreso de Arqueología Medieval Española*, Valladolid 1999, 2, p. 851-860.

cloître du couvent, correspondent à un édifice planifié par Pierre I<sup>er</sup>, comme la façade, le vestibule et le bain. La Chapelle Dorée, de datation antérieure, aurait été intégrée à l'ensemble par la construction du Patio Arabe<sup>463</sup> (voir le plan général du couvent en annexe 23).

La façade rappelle bien évidemment celle d'Astudillo mais la dépasse en élégance (annexe 24). Elle est en pierre de taille blanche et présente une composition tripartite avec des pilastres qui encadrent l'emplacement de la porte à linteaux au-dessus de laquelle se trouve une fenêtre avec un arc géminé. Le linteau de la porte est de très fine facture et affiche une alternance de pièces lisses avec d'autres comportant des décorations d'ataurique. Au-dessus de ce linteau apparaît une frise avec inscriptions arabes « *al-mulk li-llāh* », « le pouvoir appartient à Dieu », frise elle-même couronnée par un cadre d'entrelacs sculptés qui devaient être incrustés de pièces de céramiques colorées. L'arc géminé et lobé qui se trouve au-dessus se prolonge en un décor de losanges végétaux généré par l'entrecroisement des arcs comme dans des palais almohades, ce qu'on appelle la *sebka*. La façade était protégée par un auvent. De chaque côté des pilastres, on a incrusté les plaques commémoratives évoquées précédemment.

Derrière la façade, se trouve le vestibule, de plan carré couvert aujourd'hui d'une voûte d'arête qui a dû remplacer au XV<sup>e</sup> siècle un plafond plat avec des poutres (annexe 25). Les stucs gothiques datent aussi de cette époque mais le reste est du XIV<sup>e</sup> siècle comme les arcs polylobés qui recouvrent chacun des murs et abritent des bandeaux de stucs finement décorés en rouge, noir et bleu sur un fond d'atauriques ou décoration ornementale végétale. Les motifs sont variés : inscriptions coufiques, entrelacs et figures représentant des couples de lions et de cerfs face à face, motifs d'origine orientale qui cohabitent avec d'autres provenant plus clairement du répertoire gothique comme le centaure et la sirène<sup>464</sup> (voir annexes 26 et 27).

Au-dessus de ce vestibule, il y avait une petite salle qui a pratiquement été détruite par la construction de la voûte d'ogives. Cette salle devait posséder une fonction de représentation puisqu'il s'agissait probablement d'une *qubba* comme le montre Antonio Almagro. De plan carré de 5,10 m de côté, elle devait être recouverte d'un plafond à caissons, carré ou octogonal. Cette salle présentait trois

---

<sup>463</sup> A. ALMAGRO, « El palacio de Pedro I en Tordesillas : realidad e hipótesis », *Reales Sitios*, 163, 2005, p. 2-13.

<sup>464</sup> Carmen GARCÍA-FRÍAS CHECA, « El palacio mudéjar de Tordesillas », in : *Los Alcázares Reales. Vigencia de los modelos tradicionales...*, p. 73-97, p. 91.

baies, une permettant l'accès au nord et deux autres en forme d'arcs géminés à l'est et à l'ouest. L'arc indiquant l'accès était richement décoré de stucs mais il est aujourd'hui muré et en partie détruit. Tout comme dans le palais d'Astudillo, depuis cette salle, on pouvait apparaître presque en entier à la fenêtre de la façade. Quant à l'ouverture du côté sud, plus réduite, elle permettait d'avoir vue sur le territoire qui s'étendait au-delà du fleuve (voir de nouveau l'annexe 25 et l'annexe 28).

Le palais s'organisait autour d'une cour qui correspond à la Cour du Verger. Cette cour du palais de Tordesillas dont la plus grande partie est édifiée entre 1354 et 1360, et la Cour des Lions de l'Alhambra semblent être construites sur le même modèle : il s'agit dans les deux cas d'un jardin de plan rectangulaire entouré par des galeries, avec des pavillons qui s'avancent sur les côtés les plus courts (voir annexes 23 et 29). Certains détails pourraient faire penser que c'est l'Alhambra qui a servi de modèle au palais castillan. En effet, des travaux de restauration de Tordesillas ont permis de mettre en valeur des ouvrages de stucs polychromes et des inscriptions qui sont une réplique de ceux de la cour des Lions. En outre, sur la façade de l'ensemble palatial, des plaques commémoratives de forme symétrique et la décoration de clés et autres éléments décoratifs rappellent Grenade et ses artisans musulmans. Cependant comme le montre Juan Carlos Ruiz Souza<sup>465</sup>, si l'on considère que la Cour des Lions a été réalisée durant la première partie du règne de Muḥammad V, c'est-à-dire entre 1354 et 1359, dans ce cas les deux constructions seraient totalement contemporaines, mais si sa réalisation a eu lieu durant la seconde période de son règne, entre 1362 et 1391, alors ce serait le palais de Tordesillas qui aurait servi de modèle à la construction nasride.

Ainsi, cette chronologie illustre la complexité des échanges entre les deux promoteurs et montre à quel point il est vain de chercher à déterminer lequel des deux a influencé l'autre. Il convient davantage de parler de mutuelles influences ou d'émulation. Nous verrons d'ailleurs d'autres exemples de cette chronologie complexe.

La Cour du Verger possédait des portiques sur les quatre côtés avec des piliers et arcs en brique. L'architecte Antonio Almagro évoque la présence éventuelle de bassins devant les portiques est et ouest. Les quatre travées qui ferment le patio devaient posséder des salons avec alcôves mais il ne reste que le salon de la partie

---

<sup>465</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « Santa Clara de Tordesillas. Nuevos datos para su cronología y estudio »..., p. 36.

orientale appelé *Salón del Aljibe* ou Salon de la Citerne. On en conserve aujourd'hui l'arc d'entrée richement décoré, deux fenêtres géminées, ouvertes sur le patio, comme dans l'Alcazar de Séville et qui étaient déjà présentes dans l'Alcazar de Ségovie, et deux arcs de passage vers les alcôves situées aux extrémités du salon. Les alcôves ont aujourd'hui disparu mais on conserve les arcs qui les séparaient du salon. La présence des fenêtres est une distinction notoire entre l'art mudéjar et l'art islamique où seule existe la porte comme moyen de communication entre l'intérieur et l'extérieur, les chrétiens transformèrent d'ailleurs en fenêtres les *alhacenas*, sorte de petites armoires encastrées dans le mur et fermées avec des portes où l'on rangeait divers objets. A l'angle sud-est du patio se trouve un arc dans le mur méridional qui devait ouvrir sur un couloir communiquant avec les bains, permettant ainsi une relation directe entre cette partie et le palais, comme dans les palais d'al-Andalus<sup>466</sup>.

Le Chœur rectangulaire (*Coro Largo*) se situe à l'emplacement du salon méridional avec ses *alhanías*, l'*alhanía* orientale est aujourd'hui occupée par le presbytère, l'autre a disparu lors de la construction de l'Avant-Chœur (*Antecoro*). Cette hypothèse donne du sens à l'existence de l'arc qui se situe à l'angle sud-est du cloître qui devait ouvrir sur un corridor communicant avec les bains. La construction de la sacristie a modifié cette zone mais, en la traversant, on devait accéder aux bains depuis le palais. Aujourd'hui, la zone qui sépare les salles humides du bain du mur de l'église est un patio ou *corral* à travers lequel on accède à ces salles mais cet espace devait être occupé par la salle de repos et le vestiaire selon le schéma caractéristique des bains d'al-Andalus. La disposition des quatre salles formant l'ensemble des bains a été étudiée par Torres Balbás qui a montré le parallèle existant avec les exemples d'al-Andalus : une pièce froide, une autre tiède, puis une chaude et enfin la dernière pièce était destinée à entreposer le bois. Toutes les salles possèdent des restes importants de peinture sur les plinthes et les voûtes. Les motifs ont été réalisés avec une ligne rouge sur un fond blanc, ils sont de type géométrique et forment des polygones étoilés, des médaillons à quatre lobes ou de simples cercles. Il y a aussi des décorations de type végétal qui rappellent la tradition almohade et des silhouettes d'oiseaux. Enfin, on remarque sur le jambage de l'arc séparant la pièce intermédiaire de la pièce chaude, la présence d'une figure féminine nue qui tend les bras ainsi que les deux blasons attribués à Jeanne Manuel sur les

---

<sup>466</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 80.

tympan de la première salle. Carmen García-Frías Checa rappelle que la décoration des plinthes est semblable à celle employée en al-Andalus depuis l'époque almoravide qui va perdurer jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle aussi bien dans le royaume de Grenade que dans les constructions chrétiennes à Tolède, Ségovie, Guadalajara ou Séville<sup>467</sup> (annexe 22).

Face au salon occupé par le Chœur, de l'autre côté de la Cour du Verger au nord, devait se trouver un autre salon destiné probablement à la chambre du roi comme c'est le cas dans l'Alcazar de Séville. Cet espace est aujourd'hui occupé par les cellules des Sœurs. De même, dans la partie occidentale de la travée, face au Salon de la Citerne, il devait y avoir un autre salon occupé aujourd'hui par le Réfectoire depuis lequel on accédait à la chapelle en passant par le Patio Arabe. Celui-ci est de plan carré et possède un caractère intimiste, typique des constructions islamiques, qui se retrouve aussi dans la Cour des Poupées (*Patio de las Muñecas*) de l'Alcazar de Séville. Il est entouré d'arcs outrepassés et polylobés. Les écoinçons, c'est-à-dire l'espace compris entre les arcs, sont en stucs richement décorés de feuilles de vigne et de figuiers sur un fond d'ataurique ou arabesques<sup>468</sup> (voir annexe 30). Sur le mur de gauche, un arc polylobé donne sur la Chapelle Dorée et l'*alfiz* ou encadrement rectangulaire de cet arc est entouré d'une bande ou phylactère comprenant une inscription en calligraphie monastique exaltant la Vierge<sup>469</sup> (annexe 31).

La Chapelle Dorée devait être l'oratoire privé d'un palais antérieur à celui de Pierre I<sup>er</sup>. Sa structure et sa décoration témoignent de cet aspect quelque peu archaïque. Ses murs sont constitués d'arcades aveugles entrecroisées formées par la combinaison d'arcs brisés polylobés et d'arcs outrepassés comme c'est le cas dans la *maqsura* de la Mosquée de Cordoue, la *maqsura* est l'endroit réservé au monarque près du *mirhab*, c'est-à-dire la niche qui indique la *qibla* ou direction de la Mecque. La coupole de la chapelle repose sur un tambour, une base, à 16 côtés et sa décoration est faite d'entrelacs qui rappellent le style almohade (annexes 32 et 33).

Les proportions de ce palais, ainsi que la richesse de la décoration, semblent montrer qu'il s'agit d'une entreprise directement commandée par le roi. Almagro émet d'ailleurs l'hypothèse que le palais abritait une salle du trône dans la partie

---

<sup>467</sup> C. GARCÍA-FRÍAS CHECA, art. cit., p. 93-94.

<sup>468</sup> L'ataurique est une décoration arabe de type végétal comme l'indique l'origine du terme '*tawrīq*', feuillage. Les arabesques désignent, de façon plus générale, les décorations géométriques et florales de l'art islamique.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 94.

aujourd'hui occupée par l'église au sud du Chœur, ancien salon méridional. Plusieurs éléments contribuent à valider cette hypothèse. Prenons tout d'abord le grand arc situé dans le même axe que l'arc par lequel on accède au salon depuis le cloître et qui ouvre actuellement sur l'église (voir plan en annexe 23). La qualité de la décoration qui orne cette porte – aujourd'hui murée – oblige à penser qu'elle donnait accès à un espace de grande importance. Il s'agit d'un arc outrepassé dentelé avec des restes de stucs polychromes, on retrouve les couleurs typiques rouge, vert et noir, et une partie du revêtement du jambage avec une décoration géométrique qui rappelle les zelliges nasrides, avec une inscription arabe « *wa la ġāliba ila-llāh* », « Dieu seul triomphe » (annexe 34). L'architecte Almagro pense que cet arc ouvrait sur une *qubba* ou salon du trône de plan carré recouvert d'une coupole. Cette hypothèse semble validée par ce que nous avons vu antérieurement sur l'ensemble caractéristique que forment le salon allongé et la *qubba*. De plus, cette disposition, avec la *qubba* surplombant le Duero rappelle celle de la Sala de la Barca et du salon de Comares de l'Alhambra qui se trouve à l'intérieur d'une tour qui fait fonction de salon du trône et de salle mirador (annexe 35). Le corps d'édifice façade-vestibule forme un angle qui marque la limite du palais dont le mur méridional coïncide parfaitement avec celui qui marque la limite sud des bains, l'alignement est parfait. L'espace occupé entre le Chœur et ce mur correspond parfaitement aux proportions de la *qubba*. De plus la dimension de celle-ci serait la même que celle du Salon des Ambassadeurs de Séville, appelé aussi Salle de la Demi-Orange (*Sala de la Media Naranja*) et celle du Salon de Comares de Grenade. Ce serait d'ailleurs logique que ce soit cet espace doté d'un fort caractère symbolique qui ait servi à abriter l'église. Almagro écrit que cette *qubba* pouvait être fermée comme celle de Guadalajara ou de Séville, ou bien ouverte vers l'extérieur comme celle de Comares (annexes 36 et 37). Cet élément de mise en scène du pouvoir dans un cadre majestueux se trouve renforcé par la présence de la salle à l'étage derrière la façade qui était peut-être réservée à la réception de ceux à qui on ne permettait pas l'accès à une partie plus intime du palais, comme c'était probablement le cas dans l'Alcazar de Séville<sup>470</sup>. Mais avant d'analyser la version la plus aboutie des constructions de Pierre I<sup>er</sup>, une dernière

---

<sup>470</sup> A. ALMAGRO, « El palacio de Pedro I en Tordesillas : realidad e hipótesis »..., p. 6-8; *Id.*, *Palacios medievales hispanos...*, p. 87; *Id.*, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder »..., p. 34.



étape mérite notre attention, il s'agit de l'Alcazar de Carmona, situé à quelques kilomètres de Séville.

### c. Carmona

L'Alcazar de Carmona correspond à l'ancienne alcazaba arabe transformée en château et résidence royale après la conquête de la ville par les chrétiens. On a vu que cette ville a constitué un point stratégique important pour Pierre I<sup>er</sup> qui y a protégé son fils et ses trésors et elle a aussi résisté aux assauts d'Henri II après 1369 grâce à la loyauté de Fernando López de Córdoba envers l'ancien monarque<sup>471</sup>.

On attribue à Pierre I<sup>er</sup> le renforcement d'une partie des fortifications et surtout la construction, au sein de la forteresse, d'un palais dont la typologie rappelle ceux qui ont été évoqués. Celui-ci a totalement été détruit à partir du XVII<sup>e</sup> siècle mais les fouilles réalisées au XIX<sup>e</sup> siècle qui ont permis à Jorge Bonsor de réaliser un plan de l'édifice, ainsi que les descriptions du bâtiment qui datent de la fin du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles permettent de le reconstituer<sup>472</sup>. Il s'agit toujours d'un bâtiment rectangulaire qui s'organise autour d'un patio entouré de portiques (plan en annexe 38). D'après certaines descriptions, il y aurait eu des décorations en stucs et zelliges, et une fontaine au milieu du patio. Les quatre travées possèdent des salons avec alcôves sauf au sud où se trouvait le vestibule, à l'ouest, et une chapelle sous le patronage de Saint Jean à l'est. Cette travée était apparemment recouverte d'une terrasse et d'après la documentation du XVII<sup>e</sup> siècle, l'entrée possédait une façade semblable à celles d'Astudillo et Tordesillas, avec une fenêtre d'où l'on pouvait se pencher en accédant à un entresol depuis le vestibule. Sur le côté nord se trouvait un salon avec trois ouvertures donnant sur le patio et une alcôve sur son côté ouest. Almagro fait remarquer qu'il s'agit d'une solution fort peu courante et qui rappelle la salle des Rois et celle des *Mocárabes* de la Cour des Lions de l'Alhambra. Sur le côté ouest on retrouverait un salon avec trois ouvertures sur le patio mais cette fois avec deux alcôves comme cela devait être le cas sur le côté est du patio. Le palais possédait également un étage avec un salon connu comme Salle des Rois dans les documents du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles en raison d'une série de portraits royaux peints sur ses murs sûrement à l'époque des Rois Catholiques. D'après les sources, cette

---

<sup>471</sup> Voir chapitre 2 de cette thèse, p. 117.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 36-38.

salle possédait des voûtes et une terrasse au-dessus qui permettait d'avoir une vue sur la campagne environnante et donc, encore une fois, de contrôler les alentours.

En se fondant sur l'examen des vestiges archéologiques, Almagro suggère la présence d'un ensemble qui nous est désormais familier, celui d'un vestibule et d'une salle de type *qubba* donnant sur la Salle des Rois. Cette *qubba* devait être destinée aux appartements du roi ou bien devait faire office de Salle du Trésor. Dans tous les cas, ces espaces d'apparat qui se trouvent sur la muraille et qui permettent de voir et d'être vu rappellent bien évidemment les ensembles composés par la façade et les appartements en hauteur des palais d'Astudillo et de Tordesillas et constituent l'embryon de ce qui va se développer de façon encore plus élaborée à Séville.

## 2. 2. L'Alcazar de Séville : l'aboutissement de la représentation royale

À Séville, entre 1356 et 1366, Pierre I<sup>er</sup> construit un nouveau palais à l'ouest de l'ensemble préexistant dans l'enceinte de l'Alcazar (voir annexes 39 et 40). Les fouilles archéologiques menées par Miguel Angel Tabales Rodríguez à la fin des années 90 et début 2000<sup>473</sup> montrent que contrairement à ce qu'on pensait jusqu'alors, le souverain chrétien n'a pas récupéré les restes de constructions taifas ou almohades puisque celles-ci étaient orientées différemment. On sait d'après la chronique de López de Ayala qu'en attendant l'achèvement des travaux, le roi résidait dans le palais almohade du Stuc. Le passage de la chronique relatant l'assassinat, en 1358, de Don Fadrique, maître de l'Ordre de Santiago et demi-frère du roi permet en effet de se rendre compte de la répartition de la famille royale dans l'enceinte de l'Alcazar. López de Ayala décrit le parcours de Don Fadrique qui passe saluer Marie de Padilla et ses filles résidant dans la Chambre de l'Escargot avant d'atteindre le Palais du Stuc, où se trouve le roi jouant aux échecs. C'est à cet endroit que les hommes du roi bondissent sur le demi-frère bâtard et le tuent<sup>474</sup>. Ce palais almohade transformé par l'ajout de la Salle de la Justice, qui a accueilli le roi pendant la plus grande partie de son règne aurait servi de modèle à son nouveau palais en ce qui concerne l'organisation spatiale. Néanmoins, les travaux archéologiques montrent encore une fois qu'à partir des modèles d'al-Andalus et de leurs héritiers en Castille, Pierre I<sup>er</sup> a édifié un ensemble palatin beaucoup plus

---

<sup>473</sup> Miguel Ángel TABALES RODRÍGUEZ, « Investigaciones arqueológicas en al Alcázar de Sevilla », *Apuntes del Alcázar*, 1, Mai 2000, p. 13-45.

<sup>474</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. Orduña (éd.), 1, p. 268-271.

complexe. Malheureusement la guerre civile commencée en 1366 et la mort de Pierre I<sup>er</sup> qui s'ensuivit en 1369 ne lui permirent pas d'achever tous ses projets architecturaux.

La construction de l'Alcazar de Séville qui s'insère en partie dans des constructions préexistantes a lieu à peu près à la même époque que celle d'une partie de l'Alhambra qui, elle aussi réutilise des édifices antérieurs. Durant la première partie du règne de Muḥammad V, entre 1354 et 1359, Almagro pense qu'il est peu probable que le sultan ait réalisé beaucoup de constructions. C'est suite à la récupération de son trône rendue possible par Pierre I<sup>er</sup> que le sultan nasride commence l'édification de différentes parties de ses palais comme le nouveau Mexuar, finalisé vers 1362, et le palais de Comares dont la construction a débuté sous le règne de son père Yūsuf I<sup>er</sup>. Muḥammad V lui ajoute la splendide façade après la prise d'Algésiras en 1369. Enfin, quelques années plus tard, il entreprend la construction du *Riyāḍ al-Sa'īd* (Jardin Heureux) ou Palais des Lions. Toutes les constructions de Muḥammad V sont donc postérieures à celles de Pierre I<sup>er</sup> et Antonio Almagro pense qu'elles doivent beaucoup aux innovations de ce dernier<sup>475</sup>.

L'Alcazar de Séville exhibe une conception triomphale du pouvoir et s'organise de façon à mettre en scène l'apparition du souverain. Les procédés architecturaux peuvent être rattachés à la propagande au sens où ils permettent de mettre l'emphasis sur la personne du souverain et l'espace qui lui est réservé afin de démontrer sa puissance et son caractère majestueux. Les différentes organisations spatiales jouant tour à tour sur la visibilité et la protection du souverain, sur sa position de domination ou sur son retrait sont destinées à rappeler la supériorité et la particularité du maître des lieux.

Juan Carlos Ruiz Souza pense que le projet de Pierre I<sup>er</sup> était d'ériger un palais plus spécialement dédié à l'exercice du pouvoir. Au Moyen-Âge la spécialisation des espaces n'existait pas encore, elle aura lieu plus tard dans les palais d'époque moderne, d'où le caractère polyvalent des grandes pièces aussi bien dans les palais musulmans que chrétiens. Le salon du trône remplissait plusieurs fonctions comme le montrent les sources médiévales : réception des ambassadeurs, exercice de la justice, célébration d'importants événements, organisation de spectacles de magie ou de récitals de poésie. Dans le *Libro del Caballero Zifar*, qui date du premier quart du

---

<sup>475</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 81-82.

XIV<sup>e</sup> siècle, on trouve une description de l'usage diversifié de ce salon. Ce texte fournit une description du déroulement des actes solennels, des banquets et des spectacles festifs, pour lesquels il suffisait de changer la disposition des objets et des meubles. Le *maestre de estrados* était chargé de modifier l'organisation du grand salon pour qu'elle soit en accord avec la cérémonie qui s'y déroulait<sup>476</sup>. Cependant à l'époque de Pierre I<sup>er</sup>, la fonctionnalité des espaces semble se spécialiser puisque chaque unité de l'ensemble palatin sévillan se voit progressivement attribuer une fonction bien déterminée.

En ce qui concerne la structure de ses palais, Pierre I<sup>er</sup> reprend la division entre espace privé et espace public que l'on trouve dans les ensembles palatins islamiques. Ceux-ci maintiennent en effet une nette séparation entre l'aire publique et l'aire privée laquelle se reflète au niveau architectural par l'indépendance de chaque secteur dans le palais ou plus généralement par l'existence de plusieurs bâtiments

### 2. 2. 1. *Typologie et mise en scène*

#### a. L'espace semi-public

Les choix architecturaux relèvent d'une stratégie de dissuasion ou d'intimidation de la part du pouvoir : les imposantes fortifications ou les portes monumentales sont indicatives de la force militaire et de la détermination du monarque ainsi que de ses aspirations au majestueux. Francisco Juez Juarros montre que dans l'architecture nasride, les portes monumentales permettaient d'exhiber le pouvoir du souverain. Il s'agissait d'un pouvoir provocant qui prétendait rivaliser avec les gouvernements précédents d'al-Andalus ainsi qu'avec les gouvernements contemporains de l'Islam<sup>477</sup>. Ce mélange de majesté et de défi se retrouve dans la Porte du Lion et la façade de la Chasse à Cour (*fachada de la Montería*) et entre ces deux portes, le visiteur doit suivre un itinéraire mettant en scène la progression vers l'épicentre du pouvoir.

À travers elles on passe de l'espace public à l'espace du souverain, de la périphérie au centre du pouvoir. Dans l'art islamique, cette idée de séparation symbolique et réelle entre l'extérieur et l'intérieur se trouve renforcée par la présence

---

<sup>476</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « El palacio de Comares... », p. 82; Isidoro BANGO TORVISO, *Historia de España 11. Edificios e imágenes medievales. Historia y significado de las formas*, Madrid : Historia 16, 1995, p. 92-104.

<sup>477</sup> Francisco JUEZ JUARROS, *Símbolos de poder en la arquitectura de Al-Andalus*, thèse doctorale sous la direction de María Teresa Pérez Higuera, Universidad Complutense de Madrid, 2003, p. 358.

de symboles comme le lion, la main, la clé censés protéger l'espace du prince et avertir le visiteur qu'il pénètre dans un endroit privilégié<sup>478</sup>. Ces symboles apparaissent dans l'architecture de Pierre I<sup>er</sup> : le lion à l'entrée de l'Alcazar joue le rôle de gardien. Celui-ci est bien évidemment emblématique de la monarchie castillane mais c'est aussi un symbole qui remonte à l'Antiquité orientale, et qui peut faire penser à la porte d'Ishtar de Babylone. Quant à la clé qui se trouve sur la façade de Tordesillas, tout comme sur la Porte du Vin à l'Alhambra, elle symbolise la possession de l'édifice par le souverain (voir annexes 41 à 44).

Selon Antonio Almagro, le projet architectural de Pierre I<sup>er</sup> s'organise à partir de cet axe central qui part de la Porte du Lion et s'arrête à la façade du palais (voir de nouveau annexes 39 et 40)<sup>479</sup>. Ce procédé qui, depuis la Porte du Lion, permet d'apercevoir, selon un axe direct, la façade d'entrée de la demeure royale diffère des modes d'accès qu'on trouve dans les palais islamiques. En effet, ceux-ci privilégient davantage la préservation de l'intimité. La situation de cette porte d'entrée montre clairement que la façade de la résidence du monarque était perçue au bout d'un parcours conçu comme une sorte de mise en scène. Cet itinéraire cérémonial et rectiligne était destiné à mettre en relief le seul point vers lequel tout doit converger : l'entrée dans la zone réservée au monarque :

« La porte du nouveau palais et son somptueux encadrement devaient être perceptibles depuis l'extérieur de l'Alcazar, à travers des filtres ou diaphragmes visuels qui permettaient de comprendre que l'accès à la résidence du monarque était contrôlé et donc supposait un privilège pour celui qui était autorisé à y accéder »<sup>480</sup>.

Les filtres ou diaphragmes visuels dont parle Antonio Almagro pourraient être la muraille qui s'interpose à mi-chemin entre la porte extérieure et la façade du palais (annexe 45). Cette muraille joue en quelque sorte le rôle de porte intermédiaire ou intérieure garantissant la sécurité du souverain. D'ailleurs, de chaque côté de la porte, deux grands arcs pouvaient servir d'abris au corps de garde. Cette muraille était revêtue d'ornements similaires à la façade qui se trouve derrière, son corps central était en pierre de taille tandis que les côtés étaient faits en brique. L'arc en

---

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>479</sup> A. ALMAGRO, « La recuperación del jardín medieval del Patio de las Doncellas »..., p. 44-67.

<sup>480</sup> A. ALMAGRO, « El Alcázar de Sevilla en el siglo XIV »..., p. 398.

ogive est décoré de signes héraldiques, de lions, châteaux et blasons. Son tympan, probablement aveugle, devait arborer ces signes à plus grande échelle. Cette muraille était parfaitement visible depuis l'extérieur et la grande façade du palais servait de toile de fond au monarque qui s'installait devant cette porte pour y accorder des audiences publiques. En effet, devant les arcs de la muraille, en son centre aurait existé une construction semblable à un portique ou à un arc de triomphe, peut-être en forme de baldaquin avec quatre arcs. Cette supposition se fonde sur des travaux archéologiques<sup>481</sup> et aussi sur deux témoignages écrits du XVII<sup>e</sup> siècle, celui de Pablo Espinosa de los Monteros et de Rodrigo Caro, qui eux-mêmes s'appuient sur les témoignages oraux de ceux qui ont attesté l'existence de ce trône. Celui-ci aurait en effet été détruit juste avant la visite de Philippe II à Séville en 1570<sup>482</sup>. Rodrigo Caro décrit ce trône extérieur sur lequel le monarque s'installait pour y accorder des audiences publiques :

« [*il s'agissait*] d'un trône élevé sur des gradins, sur lequel le roi Don Pierre rendait des audiences publiques au peuple. Il était tout en pierre de taille, accroché à la muraille sur des hauts gradins imposants et sur le dessus se trouvait un siège en pierre avec un auvent reposant sur quatre colonnes, ce tribunal resta en place de nombreuses années »<sup>483</sup>.

La présence d'un trône ayant pour décor l'imposante façade de la Chasse à Cour contribue à renforcer l'image majestueuse du monarque face à ses sujets. Cette symbolique de la porte perçue comme arc de triomphe servant de décor au monarque pour les cérémonies publiques remonte à l'Antiquité<sup>484</sup>. Les premiers arcs de triomphe s'érigèrent aux portes des palais et des villes mésopotamiennes ou sur les pylônes des temples égyptiens. Le roi y apparaissait sur son trône situé sous l'arc de la porte du palais ou de la ville pour y tenir des audiences publiques ou rendre la justice. Les audiences pouvaient avoir lieu à l'extérieur du bâtiment, devant la façade

---

<sup>481</sup> A. ALMAGRO, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder. »..., p. 40, note 20.

<sup>482</sup> Rafael CÓMEZ RAMOS, *El Alcázar del Rey don Pedro*, (1<sup>ère</sup> éd. 1996), 2<sup>e</sup> éd. corrigée et augmentée, Séville : Arte Hispalense, 2006, p. 38-40.

<sup>483</sup> « *un trono elevado sobre gradas, en que el rey don Pedro daba públicas audiencias al pueblo. Que era todo fabricado de cantería, arrimado a la muralla, sobre gradas altas en buena proporción, y encima estaba una silla labrada de piedra con su cubierta sobre cuatro columnas y este tribunal permaneció muchos años* », Rodrigo CARO, *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla*, Séville, 1634, p. 56.

<sup>484</sup> F. JUEZ JUARROS, *op.cit.*, p. 338 et suivantes.

même ou bien dans les vestibules construits à l'intérieur des entrées des palais. Le souverain apparaissait depuis cet espace situé en hauteur pour présider les parades militaires, pour afficher une hiérarchie, pour être acclamé par ses sujets ou pour assister à des célébrations diverses. Cette sorte de balcon conçu comme un arc de triomphe, présent dans les palais d'Akhénaton au XIV<sup>e</sup> siècle avant J-C ou de Ramsès III à Medinat Habu deux siècles plus tard, a été récupéré par le monde grec puis romain. Le cérémonial romain durant lequel l'empereur rencontrait son peuple pouvait en effet avoir lieu à l'entrée des palais.

Dans l'architecture islamique des premiers siècles, on sait qu'il existait également des salons de réception aux portes de Bagdad à l'époque abbasside, à l'entrée du palais tulunide d'Al-Fustat ou aux portes fatimides du Caire où le monarque faisait son apparition. Il y a en effet de nombreux exemples de salon d'apparat dans les zones d'entrée ou à l'étage supérieur des palais ouvert sur l'extérieur. Ces endroits sont liés à l'exercice de la justice, aux audiences publiques, aux corps de garde. De même en Al-Andalus, à Medinat al-Zahra, on retrouve une grande esplanade avec un portique à l'entrée principale, véritable façade officielle de la ville palatine au centre de laquelle se trouvait une structure en hauteur comme un baldaquin royal depuis lequel le Calife sur son trône pouvait assister à n'importe quel événement<sup>485</sup>. Juan Carlos Ruiz Souza montre que cette tradition antique consistant à exhiber publiquement le pouvoir du souverain sur une sorte de piédestal perdure chez Pierre I<sup>er</sup> par l'intermédiaire de l'héritage islamique. La façade de la Chasse à Cour de Séville qui donne sur un patio semi-public est en effet conçue comme un arc de triomphe : l'héraldique et l'inscription faisant allusion au monarque constructeur rappelle la démarche des pharaons et des empereurs romains qui faisaient sculpter les chroniques de leurs victoires, ainsi que leur ascendance divine, sur les murs des palais. En outre, le souverain pouvait faire une apparition solennelle depuis le trône se trouvant à l'étage, derrière la façade (annexes 47 et 56). Les *mouqarnas* ou *mocárabes*<sup>486</sup> reliant la coupole du salon du trône à la façade, couvrait l'espace que le monarque occupait en se penchant à l'extérieur, permettant ainsi la mise en relief de sa personne

---

<sup>485</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « El palacio de Comares... », p. 83-85. Ruiz Souza indique en note 56 qu'Antonio Almagro a élaboré une restitution de ce portique oriental dans *Arquitectura en al-Andalus. Documentos para el siglo XXI*, Barcelone, 1996, p. 214-215.

<sup>486</sup> Les *mouqarnas* ou *mocárabes* sont des éléments décoratifs en forme de nids d'abeilles réalisés en stuc, en bois, en brique ou en pierre.

Par ailleurs, les architectes et historiens de l'art s'accordent pour dire que parallèlement à l'espace réservé aux audiences publiques devant la porte qui se situe à l'entrée de la Cour de la Chasse à Cour, le roi accordait ses audiences privées dans la Salle de la Justice construite par Alphonse XI au sein du Palais del Yeso (voir plan en annexe 40, numéro 4 et 5). Cette salle était connue au XVI<sup>e</sup> siècle comme étant la Salle du Conseil et d'après Rafael Cómez Ramos<sup>487</sup>, elle renvoie au *Mexuar* ou *mashwar* des palais musulmans dans lequel se réunissait le conseil des Vizirs. Il s'agit d'un terme dérivé de l'arabe *mashwara* qui désigne le lieu où se réunit la *shūra* ou conseil des ministres ou bien l'assemblée durant laquelle on délibère de certains thèmes. Pour Rafael Cómez Ramos, cette association de deux espaces spécialisés dans l'exercice de la justice est semblable à la disposition de la Salle du Mexuar et de la façade de Comares de l'Alhambra (voir annexe 35, la salle du Mexuar se trouve à gauche de la Chambre Dorée).

Antonio Fernández Puertas pense en effet que cette façade jouait le rôle de trône puisque le sultan y rendait la justice, assis sur les marches et protégé par l'auvent comme s'il s'agissait d'un dais<sup>488</sup> (annexe 46). Selon lui, la façade faisait donc office de trône public et la Chambre Dorée (*El Cuarto Dorado*) constituait la salle d'attente pour les sujets sollicitant une audience. Fernández Puertas montre également que d'après les textes épigraphiques de l'*arrocabe* (bandeau décoratif en stuc qui couvre la partie supérieure du mur à la jonction de la toiture) et du petit arc central et d'après *al-Ihāṭa* d'Ibn al-Khaṭīb, la façade de Comares a été construite pour commémorer la victoire de Muḥammad V à Algésiras en 1369. En effet le deuxième vers de l'*arrocabe* montre que la façade est conçue comme un arc de triomphe qui accueille le sultan vainqueur à son retour :

« Ma position est une couronne, ma porte, le front qui l'arbore:  
Al-Ġhāni bi-llāh – *il s'agit du surnom de Muḥammad V* – m'a recommandé  
d'attendre son apparition»<sup>489</sup>.

<sup>487</sup> R. CÓMEZ RAMOS, *El Alcázar del Rey Don Pedro...*, p. 40-41.

<sup>488</sup> Antonio FERNÁNDEZ PUERTAS, *La Fachada del Palacio de Comares. Situación, función y génesis*, Grenade : Patronato de la Alhambra, 1980, 1., p. 150.

<sup>489</sup> *Loc. cit.*; J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra, Guía visual del monumento a través de sus inscripciones*, Grenade : Patronato de la Alhambra y el Generalife, Edilux, 2010, p. 71.



Les historiens divergent quant à la fonction de ces espaces. Malgré le fait que certains témoignages montrent que l'administration de la justice à la porte des palais faisait partie de la tradition islamique<sup>490</sup>, Oleg Grabar pense qu'il est difficile de se faire une idée définitive sur l'utilisation tant du Mexuar – transformé à de nombreuses reprises – que de la Chambre Dorée<sup>491</sup>.

Il serait vain de s'évertuer à chercher quel ensemble a influencé l'autre. Il est vrai que la réforme du Mexuar entreprise par Muḥammad V donne lieu à un ensemble qui rappelle le sévillan : salle du conseil précédée de deux patios avec une salle du trône. De même, la façade de Comares semble inspirée de celle de la Montería qui lui est antérieure. Cependant, comme le fait Antonio Almagro, on peut se demander si le nouveau Mexuar de Muḥammad V, avec la façade de Comares, constituait une réelle innovation ou s'il s'agissait seulement d'une simple réforme d'une construction antérieure réalisée à l'époque d'Ismā'īl I<sup>er</sup> (1314-1325)<sup>492</sup>. L'architecte est cependant enclin à penser que les palais castillans ont joué un rôle important dans l'élaboration de leurs équivalents nasrides. Juan Carlos Ruiz Souza pense, quant à lui, qu'il faut chercher dans une partie détruite de l'Alhambra le modèle d'entrée de l'Alcazar sévillan tel que nous l'avons décrit, c'est-à-dire une façade, conçue comme arc de triomphe et donnant sur un espace semi-public, avec un salon du trône en hauteur d'où le sultan surplomberait la cour. Pour l'historien de l'art, cette entrée aux palais nasrides se trouvait dans la partie sud du palais de Comares et à l'emplacement actuel du palais de Charles Quint<sup>493</sup>. Cependant, Antonio Fernández Puertas a fermement réfuté cette hypothèse qui, selon lui, ne se fonde sur aucune base architecturale ni archéologique et ne s'adapte aucunement au terrain de la colline de la Sabika sur laquelle est construite l'Alhambra<sup>494</sup>.

---

<sup>490</sup> Luis del Mármol a décrit cette pratique consistant à rendre la justice à la porte des palais dans sa *Descripción de Africa* de 1573, cf. R. CÓMEZ RAMOS, *El Alcázar del Rey don Pedro...*, p. 40 ; Oleg GRABAR, *La Alhambra : iconografía, formas y valores*, (1<sup>ère</sup> éd. 1980), 10<sup>e</sup> éd., Madrid : Alianza Forma, 2003, p. 53.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 54. Ignacio González Caveró émet l'hypothèse d'une continuité entre l'époque islamique et chrétienne quant à l'utilisation de la Salle de la Justice, il pense qu'il s'agissait de la salle du trône d'Al-Mu'tamid et qu'elle aurait été conservée par les Almohades après leur victoire sur le sultan 'abbadide, puis réformée par Alphonse XI ou Pierre I<sup>er</sup>, Ignacio GONZÁLEZ CAVERO, « La sala de Justicia en el Alcázar de Sevilla. Un ámbito protocolario islámico y su transformación bajo dominio cristiano », *Goya*, 337, 2011, p. 279-293.

<sup>492</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 97-98.

<sup>493</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « El palacio de Comares... ».

<sup>494</sup> Antonio FERNÁNDEZ PUERTAS, « La Alhambra. El Alcázar del Sultán (hoy Comares) y el Alcázar del Jardín Feliz (hoy Leones), según los Diwanes de Ibn al-Jatib e Ibn Zamrak » in : *Ibn Jaldún, el mediterráneo en el siglo XIV...*, p. 98-125.

Toujours est-il que dans l'Alcazar de Séville, cette zone du palais qui comprend la façade et la cour semble jouer un rôle de premier ordre dans la représentation du pouvoir et de la figure royale. Avant d'aborder l'entrée dans la résidence privée, solennisée par l'imposante façade, il convient de s'intéresser à la Cour et à la Chambre de la Chasse à Cour (*el Cuarto de la Montería*).

On accède à la Cour de la Chasse à Cour (appelée ainsi car c'est là que l'on se réunissait pour les parties de chasse) à travers la muraille intermédiaire, premier filtre dont nous avons parlé. L'aspect actuel de cette cour diffère très probablement de celui de l'époque. Seul le côté sud a conservé une apparence authentique mises à part les zones latérales qui se trouvent en hauteur et ont été ajoutées à l'époque des Rois Catholiques. A l'époque de Pierre I<sup>er</sup>, la zone centrale de cette partie haute, qui se trouve au-dessus de la façade de la Chasse à Cour et était destinée aux audiences privées du monarque, ressortait donc davantage. Les deux arcades en brique qui se trouvent de chaque côté de la façade permettent d'imaginer que le patio en possédait tout le long de son périmètre même s'il est possible que les travaux n'aient pas été terminés à l'époque de son constructeur<sup>495</sup> (annexes 47 et 48).

Dans la partie occidentale du patio de la Montería, on trouvait une grande salle allongée, parallèle au portique, au centre de laquelle était adossée une autre salle carrée avec une coupole ou *qubba* (voir plan en annexe 40, numéro 9). Les documents de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle mentionnent cette zone comme la Chambre de la Chasse à Cour qui n'a cependant pas été achevée à l'époque de Pierre I<sup>er</sup>. Ce schéma – portique, salle allongée et qubba – n'est pas sans rappeler celui qui se trouve dans l'Alcazar de Guadalajara et probablement de Tordesillas ainsi que dans le palais de Comares de l'Alhambra avec la Salle de la Barque, son portique et le salon du trône qui donne son nom au palais (annexe 35). Même si cet ensemble sévillan de la Chambre de la Chasse à Cour était probablement inachevé à l'époque de Pierre I<sup>er</sup> et a subi des modifications au XVI<sup>e</sup> siècle, la similitude de typologie avec celle des palais précédents et contemporains, ceux de l'Alhambra, reste visible. Antonio Almagro, dont les travaux mettent en évidence l'usage qui devait être fait de la Chambre de la Chasse à Cour, montre que cette construction disposée dans l'axe du patio, avec un accès direct et précédée d'un grand salon qui sert en quelque sorte d'antichambre, rappelle également les vieux modèles orientaux

---

<sup>495</sup> A. ALMAGRO, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder »..., p. 40.

comme l'Alcazar omeyyade d'Amman dans lequel la salle du trône est indépendante de l'antichambre afin de bien exprimer la séparation qui s'impose entre le souverain et ses sujets. La fonction de cette structure, notamment grâce à la *qubba*, était de fournir une autre manière de visualiser le pouvoir royal, avec des dimensions et un emplacement pouvant être perçus par la foule réunie dans le patio mais convenablement contrôlée après être passée par les portes du Lion et de la Montería. En effet, les salons de la Chambre de l'Escargot dans le palais d'Alphonse X adossés à la nouvelle résidence royale qui formaient en quelque sorte l'espace public pour les grandes réunions et célébrations de la cour, ne possédaient pas de centre clairement déterminé pour focaliser l'attention, en raison de leur disposition en longueur (voir plan en annexe 40, numéros 6 et 7). Ils étaient donc dépourvus de dimension emblématique et représentative, d'où la nécessité de construire une autre salle d'apparat dotée d'une typologie plus adéquate au symbolisme et à la représentation du pouvoir, celle de la *qubba* dans la Chambre de la Chasse à Cour. Cette disposition d'une grande salle destinée aux réceptions publiques avec un accès direct depuis la cour est à mettre en parallèle, selon Almagro, avec l'ensemble que forment le Mexuar, la façade de Comares et la résidence privée du sultan dans le palais du même nom<sup>496</sup>.

### **b. La résidence privée**

La façade de la Chasse à Cour marque l'entrée dans la zone privée de l'Alcazar (annexes 49 et 50). L'emphase qui caractérise cette façade monumentale a pour but de solenniser le passage dans l'espace dédié au souverain et de souligner ainsi sa suprématie. Elle reprend le modèle de Tordesillas mais en le perfectionnant afin de doter le siège du pouvoir royal d'une entrée somptueuse.

La façade de la Montería possède une structure tripartite avec trois bandes verticales et trois autres horizontales, séparées par des impostes et des pilastres lisses. Dans la partie centrale se trouve la porte rectangulaire avec un linteau orné de feuilles de vigne en relief et de chaque côté, on remarque un arc aveugle polylobé qui se prolonge par un revêtement de *sebka*. Dans la bande supérieure, au milieu de l'ornementation apparaît trois fois en caractères coufiques : « *al-mulk li-llāh* », « le pouvoir/la souveraineté appartient à Dieu ». Tandis que dans les espaces latéraux entre les petites colonnes d'où part la décoration en *sebka*, on trouve, au milieu des

---

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 42.

arabesques, les emblèmes de la royauté castillane : les lions, les châteaux et le blason de l'Ordre de l'Écharpe (annexe 49.a.). Encore au-dessus, on remarque trois ouvertures avec des arcs polylobés correspondant aux trois parties verticales. Ces arcs sont triples dans la partie centrale et ils sont doubles sur les côtés. C'est à cette fenêtre que devait apparaître le souverain depuis sa salle du trône de l'étage. La partie supérieure de la façade correspond à l'auvent qui la couronne et la protège. Celui-ci est en bois taillé et a conservé son aspect polychromé grâce aux restaurations. On y remarque des *mocárabes* au sein desquels alternent des inscriptions arabes, des lions, châteaux et blasons de l'Ordre de l'Écharpe (annexe 49.b.). Enfin, entre cette partie et les fenêtres, on trouve une grande frise en céramique qui répète huit fois en caractères coufiques – quatre fois en bleu et quatre fois en blanc, de manière inversée – la devise de la dynastie nasride : « ولا غالب الا الله » (« *wa-lā gālība illā-llāh* ») « il n'est d'autre vainqueur que Dieu ». Autour de cette inscription arabe apparaît une autre inscription, en lettres gothiques, qui proclame louange au roi et livre la date d'achèvement des travaux :

« Le très grand, très noble, très puissant et très conquérant don Pierre, roi de Castille et de Léon par la grâce de Dieu, ordonna la construction de ces alcazars, de ces palais et façades qui furent réalisés en l'an mille quatre cent deux » (annexe 49.c.)

Alfredo J. Morales fait remarquer que cette date de 1402 correspond à l'ère dite « Espagnole » ou « Ere du César » qui commence en l'an 38 avant J.-C. Elle équivaut donc à l'année 1364 de l'ère chrétienne<sup>497</sup>.

Ainsi, cette façade intègre des éléments de plusieurs traditions artistiques et on suppose qu'en plus des artisans de Séville et de Tolède, des musulmans de Grenade ont dû y travailler. Pedro Lavado Paradinas pense aussi que des artisans de Grenade seraient intervenus à Tordesillas, notamment en raison des inscriptions de style nasride<sup>498</sup>. Cependant, la seule trace écrite explicite que nous ayons concernant la provenance des artistes est l'inscription arabe qui commémore la fondation de

<sup>497</sup> « *El muy alto et muy noble et muy poderoso et muy conqueridor don Pedro por la gracia de Dios rey de Castilla et de León, mandó fazer estos alcázares et estos palacios et estas portadas que fue hecho en la era de mill et quatro cientos y dos años* », A. J. MORALES et J. C. HERNÁNDEZ NÚÑEZ, *El Real Alcázar de Sevilla*, Londres : Scala Publishers Ltd, 1999, p. 45.

<sup>498</sup> Les dates de constructions de Tordesillas correspondent à la première partie du règne de Muḥammad V (1354-1359), Pedro LAVADO PARADINAS, « Mudéjares y moriscos en los conventos de clarisas de Castilla y León »..., p. 395-397.

l'Alcazar de Séville et qui se trouve sur les portes du Salon de la Demi-Orange. Cette inscription spécifie que sont intervenus des artisans de Tolède sous la direction du maître d'œuvre mudéjar de Séville, Yūsuf de l'Aljarafe<sup>499</sup>.

Quoiqu'il en soit, le partage de schémas et motifs artistiques entre les deux cours ainsi que les grandes ressemblances existant entre l'Alcazar de Séville et l'Alhambra de Grenade ne pourraient se réduire à la simple présence d'artisans envoyés par le sultan de Grenade pour « exporter » des motifs artistiques et un savoir-faire.

Le modèle castillan trouvera d'ailleurs son aboutissement dans l'extrême finesse de la façade de Comares de l'Alhambra de Muḥammad V (annexe 46). Celle-ci est entièrement recouverte d'une riche décoration en stuc, faïence et bois. Elle possède deux portes à linteau encadrées de zelliges et trois fenêtres, une simple au milieu en forme d'arc et deux autres en forme d'arcs géminés sur les côtés. Au-dessus d'elles se trouve une frise de *moçárabes* puis une autre en bois, couronnée par un grand auvent. Cette façade arbore un grand nombre d'inscriptions calligraphiées proclamant la gloire de Dieu et du sultan. Parmi celles-ci, les plus remarquables sont celle qui se trouvent sous l'auvent en bois et celle qui entoure la baie centrale. La première, que nous avons déjà citée, est un poème attribué à Ibn Zamrak dans lequel l'auvent parle à la première personne – comme c'est souvent le cas dans l'architecture de l'Alhambra – et se définit comme le symbole royal de la couronne qui préside l'entrée. De plus, ce panégyrique insiste aussi sur la victoire de Muḥammad V à Algésiras qui lui a valu le surnom de « al-Ġāni bi-llāh », le Fortuné. Enfin, l'autre inscription est le verset coranique du Trône (II, 255), évocation majestueuse du pouvoir divin. Comme le montre José Miguel Puerta Vilchez, « le poème et le verset du Coran proclament, respectivement, la souveraineté monarchique et divine grâce à un complexe jeu d'images »<sup>500</sup>.

Une des particularités de cette façade est la présence de deux portes, l'une menant aux patios qui se trouvent devant le palais tandis que l'autre dessert par un petit passage à angle droit le patio de Comares, appelé depuis l'époque romantique *Patio de los Arrayanes*, ou Cour des Myrtes.

---

<sup>499</sup> Pedro CANO ÁVILA et Ali Tawfik MOHAMED ESSAWI, « Estudio epigráfico-histórico de las inscripciones árabes de los portalones y ventanas del Patio de las Doncellas del Palacio de Pedro I en el Real Alcázar de Sevilla », *Apuntes del Alcázar de Sevilla*, 5, 2004, p. 56, p. 61-62.

<sup>500</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 70. Voir la magnifique restitution et la traduction que fait J. M. Puerta Vilchez des inscriptions de la façade, p. 69-75.

Si les deux façades se ressemblent de par leur apparence, leur visibilité et disposition dans l'espace n'est pas la même. Comme nous l'avons évoqué en amont, la façade sévillane est visible depuis la porte du Lion selon un axe direct, alors qu'on accède à celle de Comares après avoir traversé plusieurs vestibules débouchant sur un espace plus intime. C'est en partie pour cela que Juan Carlos Ruiz Souza pense qu'il n'est pas très crédible que les réceptions officielles de l'Alhambra, comme l'accueil des ambassades, aient eu lieu à cet endroit<sup>501</sup>. Déjà, Oleg Grabar soulignait le caractère insolite de cette façade « trop grande et trop élaborée pour être une simple zone de passage, déséquilibrée par rapport à la petite cour qui la précède et manquant d'une claire fonction visuelle » bien que les inscriptions la désigne comme entrée royale<sup>502</sup>. Pourtant, on sait que dans les cérémonials de cour islamiques, les sultans jouent constamment sur le visible et le caché<sup>503</sup>. D'ailleurs, Pierre I<sup>er</sup> privilégiera cet aspect caché au sein de la résidence privée.

On retrouve y bien le mode d'accès typique de l'art islamique, puisqu'une fois au pied de la façade, dans la cour de la Montería, on pénètre dans les deux secteurs principaux du palais par un petit couloir d'accès coudé (plan en annexe 50).

Jusqu'à aujourd'hui, les historiens considéraient que la répartition des pièces du palais de Pierre I<sup>er</sup> s'organisait autour de deux patios à usage clairement différencié. Un usage public aurait été réservé aux pièces encadrant la Cour des Demoiselles (*Patio de las Doncellas*) dont le noyau est le Salon de la Demi-Orange, appelé antérieurement Salon des Ambassadeurs, destiné aux réceptions officielles tandis qu'un usage privé caractériserait les pièces situées autour de la Cour des Poupées (*Patio de las Muñecas*), (annexes 51 et 52). Cependant les travaux réalisés suite à des fouilles archéologiques remettent en cause cette attribution classique des fonctions. Antonio Almagro<sup>504</sup> considère en effet que l'ensemble du palais de Pierre I<sup>er</sup> aurait été réservé à un usage plutôt domestique tandis que le palais d'Alphonse X aurait été réutilisé comme espace public. Il fonde son hypothèse sur plusieurs éléments. Tout d'abord, il explique que l'emplacement et la forme du palais de Pierre I<sup>er</sup> nous

---

<sup>501</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « El palacio de Comares de la Alhambra de Granada... », p. 83 et notes 39 et 40, p. 89. Ruiz Souza rappelle cependant que l'hypothèse d'Emilio García Gómez selon laquelle cette façade aurait été déplacée a fermement été réfutée.

<sup>502</sup> O. GRABAR, *op.cit.*, p. 57.

<sup>503</sup> Sur visible et le caché dans le cérémonial de cour omeyyade, voir Miquel BARCELÓ, « El Califa patente : el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder. », in : A. VALLEJO (éd.), *op. cit.*, p. 153-175, p. 155-156.

<sup>504</sup> A. ALMAGRO, « La recuperación del jardín medieval del Patio de las Doncellas »...

montrent qu'il a été construit en relation avec le palais alphonsin. Le bâtiment du XIV<sup>e</sup> siècle a remplacé des constructions antérieures en changeant totalement leur orientation dans le but de s'adapter et de s'adosser au côté occidental du palais du Roi Sage. De plus, l'architecte pense que les deux palais étaient en communication directe, car bien qu'aujourd'hui condamné, le passage apparaît clairement sur le plan de l'édifice. Ainsi, selon lui, tous ces éléments indiquent qu'il n'a pas été question de remplacer un palais par un autre mais plutôt d'assigner à chacun une fonction propre comme dans les ensembles palatins musulmans. Le nouveau palais, de dimensions moindres et de type plus domestique, aurait été réservé à la résidence du monarque, sans pour autant perdre sa portée symbolique et représentative. À l'inverse le palais alphonsin aurait été destiné à un usage protocolaire, les belles dimensions de ses salons convenant mieux aux grandes réunions de la cour. Cependant, comme nous l'avons vu, ceux-ci ne devaient probablement pas suffire à mettre en valeur l'espace du souverain lors de réceptions officielles, d'où la construction de la Chambre de la Chasse à Cour.

En outre la découverte durant l'été 2002 dans la Cour des Demoiselles d'un bassin avec les jardins en contrebas montre qu'il s'agit bien d'un espace privé (voir plan du rez-de-chaussée en annexe 50, num. 2 et annexe 51). Le jardin en contrebas est séparé en deux espaces symétriques par un bassin longitudinal dont les extrémités forment un T. Cette disposition où prédomine le caractère domestique au détriment des impératifs du protocole, ne permet pas aux courtisans de circuler facilement. Elle est plutôt inspirée par le souci d'assurer confort et agrément au maître des lieux.

En ce qui concerne l'organisation des pièces à l'intérieur du palais, Antonio Almagro montre que la disposition est semblable à celle des palais analysés jusqu'alors mais possède également des variantes intéressantes. Le schéma se complique pour donner un résultat totalement inédit. Il n'y a que deux salons avec une seule *alhanía*. Le salon au nord en renferme un autre plus petit, aussi avec une *alhanía* et on le considère comme la chambre du roi. L'autre salon dans la partie méridionale était probablement la chapelle (annexe 50).

La présence de la Salle de la Demi-Orange ou Salon des Ambassadeurs, sur le côté occidental vient bouleverser le schéma classique vu jusqu'à présent bien qu'Almagro y voit un lien direct avec la structure formée par la Chambre du Stuc après l'ajout de la *qubba* que constitue la Salle de la Justice. L'architecte montre que dans cette partie occidentale, bien que le schéma s'appuie sur la tradition d'al-Andalus, il se complique pour donner un résultat inédit.

Autour de la *qubba* de la Demi-Orange, on trouve trois salles dont deux font office d'*alhanía* tandis que la troisième, à l'ouest, participe à une composition qui pourrait avoir son précédent dans un palais tolédan et à laquelle fera écho la Salle des Deux Sœurs du Palais des Lions de Grenade<sup>505</sup>. Cet ensemble formé par la *qubba* et les trois salles est encadré au sud par une salle avec deux alcôves et au nord par des pièces qui entourent la Cour des Poupées qui est relié au premier vestibule grâce à un petit couloir coudé.

On a longtemps cru que la Salle de la Demi-Orange était construite sur les restes de la salle du trône du roi 'abbadide Al-Mu'tamid en raison d'un plan commun, celui de la *qubba*. En effet la salle du trône du Roi Poète était également connue sous le nom *al-Turraya* ou Salon des Pléiades, en raison de sa configuration : un salon carré revêtu d'une coupole, entouré de salles plus petites comme les étoiles de la constellation des pléiades. Cependant on sait aujourd'hui grâce aux fouilles archéologiques déjà évoquées que la *qubba* de Pierre I<sup>er</sup> n'est pas construite sur celle d'Al-Mu'tamid en raison d'une orientation différente des palais. Par ailleurs on sait aussi que le roi chrétien n'a manifestement pas pu connaître l'achèvement de la coupole puisque c'est Diego Ruiz qui la termine en 1427. Mais on peut considérer que la base de la coupole date de l'époque de Pierre I<sup>er</sup> (annexe 53 et 54).

Malgré le caractère imposant de sa coupole, il semble que la Salle de la Demi-Orange n'ait pas été le salon du Trône mais plutôt un lieu de réunions et de détente directement lié au jardin<sup>506</sup>. En effet, l'organisation de cet espace avec ses salles latérales et l'absence de salle de réception perpendiculaire ne se prête pas à des réceptions protocolaires comme c'était le cas pour la Chambre de la Chasse à Cour et le Salon de Comares de l'Alhambra, construits sur le même schéma. Si cette Salle de la Demi-Orange était autrefois appelée Salon des Ambassadeurs c'est surtout en raison d'une mauvaise traduction de l'inscription arabe qui orne ses portes. Rodrigo

---

<sup>505</sup> A. ALMAGRO, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder »..., p. 45.

<sup>506</sup> *Loc. cit.*



Amador de los Ríos qui a établi le corpus des inscriptions de l'Alcazar au XIX<sup>e</sup> siècle a interprété cette *qubba* comme une construction dédiée aux ambassadeurs mais Pedro Cano et Aly Tawfik Mohammed Essawi ont rétabli cette erreur de traduction et quelques autres dans leur article sur les inscriptions de l'Alcazar<sup>507</sup>.

L'espace privé dans lequel le roi devait recevoir les ambassadeurs ou ses courtisans se situe plutôt à l'étage, derrière la façade de la Chasse à Cour. En effet, l'alcazar de Séville possède également un étage qui à l'époque ne s'étendait pas sur la totalité du niveau inférieur mais constituait uniquement la partie appelée Haute Chambre Royale (*Cuarto Real Alto*) (annexe 55). Trois escaliers – deux au nord et un au sud – menaient à cet étage et témoignent selon Almagro de l'originalité de la construction qui n'a pas son pareil à l'époque. Des deux escaliers nord, l'un était public et on l'empruntait depuis une petite salle à laquelle on accédait en passant dans le deuxième vestibule d'entrée. Cet escalier devait déboucher sur la partie orientale de la travée se trouvant derrière la façade. Le deuxième escalier, privé débutait dans un patio qui, à l'époque, reliait le nouveau palais aux salons du palais d'Alphonse X et il devait mener à un petit vestibule par lequel on accédait à un salon occupant la travée la plus proche de la cour intérieure ou Cour des Demoiselles.

Les appartements principaux de l'étage étaient situés au dessus des vestibules et de la chambre du roi et étaient constitués d'un salon allongé et d'une salle carrée de type *qubba* qui donnait sur la Cour de la Chasse à Cour. Almagro rappelle qu'il s'agit là de la même structure que dans la Chambre de la Chasse à Cour, avec un salon allongé destiné à recevoir les courtisans ou les visiteurs et un salon du Trône ou salle d'audience dans la *qubba*. Cette salle peut former un espace indépendant et souligner ainsi la distance qui doit séparer le roi de ses sujets, ou le roi de ses ambassadeurs, comme le préconisaient les protocoles de tradition orientale qui permettaient au souverain de se soustraire à la vue des personnes présentes grâce à un rideau<sup>508</sup>. De plus, comme nous l'avons évoqué, cette *qubba* donne sur la Cour de la Chasse à Cour et le roi pouvait apparaître à ses sujets à travers les trois grandes fenêtres de la façade. En outre, cette *qubba*, de par son volume, se distingue nettement au-dessus de la façade, contribuant ainsi à mettre en valeur, de façon imposante, l'espace dédié au souverain (annexe 56).

---

<sup>507</sup> Rodrigo AMADOR DE LOS RÍOS, *Inscripciones Árabes de Sevilla*, Séville : Área de Cultura, Ayuntamiento de Sevilla, Patronato del Real Alcázar, 1998, p. 143-145; P. CANO ÁVILA et A. T. MOHAMED ESSAWI, art. cit., p. 56, p. 61-62.

<sup>508</sup> A. ALMAGRO, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder »..., p. 46.

Cette *qubba* est par ailleurs encadrée de deux salles sur chacun de ses côtés et celle qui se trouve le plus à l'est, derrière la façade, faisait probablement office de vestibule puisque c'est là que débouchait le couloir emprunté par le public. Ainsi, le parcours menant au souverain était ponctué de filtres successifs.

Ce type de salon de réception à l'étage, avec ouvertures sur l'extérieur, et depuis lequel le roi pouvait apparaître à ses sujets, est à rapprocher des salles de réceptions situées au-dessus de portes monumentales, comme dans les résidences omeyyades du désert de Syrie (Jirbat al-Mafyar, Qastal, Qaṣr al-Ḥayr al Ġarbi) ou encore à Medinat al-Zahra où l'on pense qu'il y avait un pavillon au-dessus de la Bāb al-Suda, la porte principale de l'Alcazar. Ce type de salle était également présent dans certains palais du Caire à l'époque mamelouke. De même, dans l'Occident chrétien, les rois avaient l'habitude de situer leur résidence ou leurs salles de réception à l'étage. Le palais du Louvre, résidence des rois capétiens sur l'Île de la Cité à Paris, fut agrandi et transformé sous le règne de Louis IX (1226-1270) ; la salle de réception était désormais située à l'étage afin de bien séparer les pièces destinées au monarque de celles des serviteurs et des gardes qui occupaient le rez-de-chaussée<sup>509</sup>. Les palais des rois aragonais aussi avaient pour habitude d'installer leur salle du trône à l'étage<sup>510</sup>. Cependant, Almagro fait remarquer que dans l'architecture d'al-Andalus, on ne connaît aucun exemple similaire à ce qu'a construit Pierre I<sup>er</sup> dans la partie haute de ses palais, surtout à Séville où le modèle atteint son apogée en ce qui concerne la mise en scène de la personne royale<sup>511</sup>.

Au sud de cet étage, il y avait un autre ensemble de pièces constitué par une salle à l'est avec une grande fenêtre donnant sur le jardin, sorte de mirador, et à l'ouest, une salle et deux alcôves pouvaient servir de dépendances privées l'hiver. L'escalier menant à cet étage partait de l'angle oriental du patio et débouchait sur la salle-mirador donnant sur le jardin, salle qui, selon Almagro, était reliée à la partie occidentale, c'est-à-dire la salle avec les deux alcôves, par un petit couloir semblable à celui qui relie la Cour des Lions à la Cour du Harem à l'Alhambra<sup>512</sup>.

Ainsi, la typologie des palais de Pierre I<sup>er</sup> avec toute la mise en scène que cela implique montre comment l'héritage de l'architecture islamique est mis à profit et

---

<sup>509</sup> A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos...*, p. 65.

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>511</sup> A. ALMAGRO, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder »..., p. 46-47.

<sup>512</sup> *Loc. cit.*

comment il est réinterprété de manière créative pour parfois mieux correspondre au style de vie castillan ou à une conception plus chrétienne ou occidentale de la mise en valeur de la personne royale, comme l'illustrent les aménagements de la Cour de la Chasse à Cour. Ces réinterprétations ne sont pas seulement le résultat d'une émulation artistique entre Grenade et la Castille, ou de l'évolution naturelle des schémas qui s'enrichissent et se complexifient, elles dépendent aussi d'une volonté politique. On adapte pour répondre à des besoins de fonctionnalité, tout en forgeant les outils de propagande qui serviront un projet politique.

Cette propagande royale développée dans les palais de Pierre I<sup>er</sup> s'exprime également à travers des symboles de pouvoir qui semblent partagés avec Grenade mais affichent chacun des variantes.

### **2. 2. 2.            *Blasons et devises : symboles de pouvoir partagés***

Un autre exemple qui illustre ce va-et-vient des modèles artistiques entre Grenade et la Castille est la similitude qui existe entre les blasons des deux cours, celui de l'Ordre de la Bande ou de l'Écharpe et le nasride.

#### **a. Le blason de l'Ordre de la Bande**

Le blason castillan, à l'époque de Pierre I<sup>er</sup>, est blanc avec une bande noire et des têtes de dragon à chaque extrémité (annexe 57). Ce symbole arboré sur les murs de l'Alcazar de Séville et de Carmona apparaît comme une mise en relief du pouvoir royal. L'Ordre de la Bande est fondé par Alphonse XI en 1331 dans le but de distinguer ses hommes de confiance par l'intermédiaire d'un lien vassalique particulier. En effet, décorer de l'Ordre de la Bande les vassaux qui s'attaquaient aux ennemis de la royauté était une façon de récompenser leur loyauté et de s'assurer leur fidélité. La fondation de cet Ordre est décrite dans la chronique d'Alphonse XI<sup>513</sup>. Le blason était blanc avec une bande noire mais durant le siège de Tarifa, Alphonse XI décore d'un blason rouge avec une bande dorée, le chevalier Pedro Carrillo qui aurait tué le roi maure appelé *Rey de los Montes Claros* auquel nous avons fait allusion dans la première partie. Cette version du blason est celle qui s'imposera au XV<sup>e</sup> siècle. Ce symbole reflète le désir de la monarchie de contenir la noblesse en l'attachant à elle par des liens spéciaux et témoigne donc de la tendance à la

---

<sup>513</sup> *Gran Crónica de Alfonso XI...*, p. 501 ; A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, « La dinastía de la Banda : de Alfonso XI a los Trastámara », in : M. J. VIGUERA (éd.), *Ibn Jaldún...*, p. 68-73 ; *Id.*, « Painting Politics... », p. 210-211.

centralisation du pouvoir exprimée par Alphonse XI. Il est donc tout à fait logique que son fils, qui s'inscrit dans la continuité de cette politique, revête les murs de ses palais de cet emblème. La chronique d'Ayala témoigne d'ailleurs de cette rivalité entre Pierre I<sup>er</sup> et ses demi-frères bâtards pour arborer cet insigne hérité d'Alphonse XI. C'est notamment le cas durant la bataille de Nájera en 1366 où l'apparition d'un sympathisant d'Henri arborant la Bande, le même Pedro Carrillo, provoque la colère de Pierre I<sup>er</sup><sup>514</sup>. Comme le rappelle la chronique d'Ayala, seuls ceux qui avaient reçu l'écusson directement des mains du roi, c'est-à-dire ses vassaux, avaient droit de l'arborer<sup>515</sup>.

Etant donné la ressemblance qui existe entre le blason de l'Ordre de la Bande et le blason nasride, les chercheurs ont tendance à en déduire que Muḥammad V s'est servi du castillan comme modèle pour élaborer celui qui va devenir l'emblème de sa dynastie<sup>516</sup>.

#### **b. Blason et devise nasrides**

Dans un grand nombre de pièces de l'Alhambra datant surtout de la seconde partie du règne de Muḥammad V, on trouve le blason nasride qui, par rapport à celui de Pierre I<sup>er</sup> dans l'Alcazar, présente certaines différences : les têtes dragons n'y figurent pas, il est entièrement blanc et, dans la plupart des cas, y est inscrite la devise nasride : « ولا غالب الا الله » (« *wa-lā gāliba illā-llāh* ») « Dieu seul triomphe ». D'ailleurs, cette devise apparaît à maintes reprises sur les murs du palais du roi chrétien (annexes 58, 59 et 60).

Contrairement à ce qu'affirme Basilio Pavón Maldonado, Antonio Fernández Puertas avance l'hypothèse selon laquelle le blason nasride serait antérieur à Muḥammad V et même à Yūsuf I<sup>er</sup> et donc qu'il aurait précédé celui de l'Ordre de la Bande. Il en veut pour preuve la présence d'une inscription arborant le blason nasride sur l'*arrocabe* de l'armature centrale de la Tour du Boudoir de la Reine (*el Peinador de la Reina*) dans l'Alhambra qui arbore le blason nasride. Il pense qu'une partie de cette inscription dédiée à Yūsuf I<sup>er</sup>, celle qui comporte précisément la *kunya* (surnom, « père de » ou « Abū » suivi du nom du fils aîné) du sultan Yūsuf I<sup>er</sup>, en l'occurrence Abū l-Hajjāj, aurait remplacé une inscription antérieure qui mentionnait

---

<sup>514</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. Orduña (éd.), 2, p. 163.

<sup>515</sup> « *que ome que non fuese vasallo del Rey o de su fijo heredero no traxiese la Vanda* », *Loc. cit.*

<sup>516</sup> B. PAVÓN MALDONADO, « Escudos y reyes en el Cuarto de los Leones de la Alhambra », *Al-Andalus*, 1970, 35, p. 179-197.

la *kunya* du sultan Nasr (1309-1314), Abu l-Yusus. Ainsi, selon Fernández Puertas, la construction de la tour daterait de l'époque de ce sultan et le blason qui figure sur l'inscription évoquée, où apparaît le nom du fondateur, serait contemporaine<sup>517</sup>. Cependant, le blason aurait pu être ajouté par la suite. De plus, le fait que celui-ci soit incontestablement plus présent dans les parties construites ou réformées par Muḥammad V – il n'apparaît pas dans le salon de Comares de Yūsuf I<sup>er</sup> – nous incite à penser que le blason nasride date bien du règne de Muḥammad V. Il est fort probable que le blason nasride s'inspire du castillan mais on ne doit pas pour autant considérer les armoiries nasrides comme un cas unique en Islam. Bien que celles-ci soient plutôt rares, on trouve quelque exemples, notamment chez les Mamelouks, dynastie égyptienne qui règne de 1250 à 1517<sup>518</sup>.

Outre le blason nasride, la présence sur les plafonds de l'Alhambra du blason de l'Écharpe a donné lieu à diverses interprétations mais reste problématique.

### c. L'effet miroir des peintures de l'Alhambra : réflexion et distorsion

Sur la peinture de la voûte centrale de la Salle des Rois, appelée aussi Hall de la Justice, dans le Palais des Lions, on trouve deux blasons rouges avec une bande dorée se terminant par des têtes de dragons et soutenus par deux lions assis. Ceux-ci apparaissent aux deux extrémités de cette peinture sur cuir qui représente dix personnages qu'on suppose être musulmans en raison de leurs tuniques et de leurs turbans (annexes 61, 61.a. et b.). Ces personnages d'âge différent et portant des épées ont tour à tour été perçus comme les sultans nasrides, un groupe de juges, ou des chevaliers assistant à la cérémonie d'investiture de l'Ordre de l'Écharpe. Dans deux articles qu'il a consacré au sujet, Basilio Pavón Maldonado voit en effet dans cette scène la récompense de Pierre I<sup>er</sup> aux musulmans de Grenade pour les services que lui a rendus Muḥammad V dans le combat qui l'opposait à son demi-frère Henri<sup>519</sup>.

---

<sup>517</sup> A. FERNÁNDEZ PUERTAS, « En torno a la cronología de la Torre de Abu l-Hayyay », *XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte : España entre el Mediterraneo y el Atlántico (Granada 1973)* Grenade, 1977, 2, p. 76-88 ; J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 249.

<sup>518</sup> Virgilio MARTÍNEZ ENAMORADO, « 'Lema de príncipes'. Sobre la galiba y algunas evidencias epigráficas de su uso fuera del ámbito nazarí », *Al Qantara*, 27, 2, 2006, p. 529-549, p. 535 ; *Id.*, « Más sobre epigrafía nazarí y meriní a partir de la lápida de Cañete de las Torres conservada en el Museo Arqueológico de Córdoba », *Anales de Arqueología Cordobesa*, 16, 2005, p. 239-258, p. 246.

<sup>519</sup> B. PAVÓN MALDONADO, « Escudos y reyes... » ; *Id.*, « Notas sobre el escudo de la Orden de la Banda en los palacios de D. Pedro y Muḥammad V », *Al-Andalus*, 37, 1972, p. 229-232.

Cependant, aucune source n'indique que Muḥammad V ait été décoré de l'Ordre pour avoir aidé Pierre I<sup>er</sup>. C'est ce que montre Ana Echevarría qui a réfuté l'hypothèse de Pavón Maldonado dans un article paru dans un volume de *Medieval Encounters* consacré entièrement aux peintures du Hall de la Justice<sup>520</sup>. L'historienne affirme que les faits ne sont établis que pour les 600 chevaliers musulmans ayant combattu pour le roi chrétien à Teruel en 1363, et qui auraient effectivement été récompensés de l'Ordre, selon elle<sup>521</sup>. Nous n'avons cependant pas trouvé de sources corroborant cette affirmation, et Ana Echevarría n'indique pas de référence. La chronique mentionne juste que ces cavaliers maures dirigés par don Mahomad el Cebesçani ont bénéficié de la reconnaissance et d'un bon traitement de la part du roi<sup>522</sup>. Dans la lettre qu'il adresse à l'alcalde de Murcie, Pierre I<sup>er</sup> lui demande de bien accueillir ces *caballeros* qui l'ont aidé dans sa lutte contre l'Aragon, mais aucune allusion n'est faite à l'Ordre de l'Écharpe. Bien qu'aucune source n'atteste le fait qu'il y ait eu des musulmans parmi les chevaliers de l'Ordre de l'Écharpe, certains chercheurs continuent à considérer les dix personnages de la Salle des Rois comme tels. C'est le cas de Cynthia Robinson qui voit cette scène comme une réunion entre chevaliers chrétiens et musulmans de l'Ordre<sup>523</sup>. Cette idée d'un sultan fait chevalier par un roi chrétien est souvent mise en relation avec la récompense qu'aurait attribuée Ferdinand III à Muḥammad I pour l'avoir aidé à conquérir Séville : le roi castillan aurait armé le sultan nasride chevalier. Cependant, le fait que ce dernier ait été fait chevalier de l'Ordre de l'Écharpe relève davantage d'un mythe propagé par Diego Hurtado de Mendoza dans son récit de la guerre de Grenade menée par Philippe II au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Diego Hurtado de Mendoza commet un anachronisme en faisant remonter le blason rouge et or avec des têtes de dragons à l'époque de Ferdinand III<sup>524</sup>.

---

<sup>520</sup> A. ECHEVARRÍA, « Painting Politics in the Alhambra »....

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>522</sup> Voir notre chapitre 1, p. 42-43.

<sup>523</sup> C. ROBINSON, « Arthur in the Alhambra ? Narrative and Nasrid Courtly Self-Fashioning in the Hall of Justice Ceiling Paintings », *Medieval Encounters* 14, 2008, p. 164-198, p. 197.

<sup>524</sup> Diego HURTADO DE MENDOZA, *Guerra de Granada hecha por el rey D. Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, Barcelone : J. Oliveres (éd.), 1842, p. 64-65 ; Joaquina ALBARRACÍN NAVARRO, « La Orden de la Banda a través de la frontera nazari », *Primeras Jornadas Estudios de Frontera Alcalá la Real y el Arcipreste de Hita*, congrès international qui a eu lieu à Alcalá la Real du 22 au 25 novembre 1995, Jaén : Diputación Provincial de Jaén, 1996, p. 17-30, p. 19. D. Hurtado de Mendoza aurait probablement lui-même été influencé par le récit de Lalaing qui visite l'Alhambra au début du XVI<sup>e</sup> siècle et tire des conclusions à partir de sa lecture des peintures, voir le début de l'article de B. PAVÓN MALDONADO, « Escudos y reyes en el Cuarto de

De plus, la mise en relief d'un emblème évoquant la dépendance envers le souverain chrétien par l'intermédiaire des liens vassaliques ne peut que surprendre dans le contexte de l'Alhambra. Ana Echevarría réfute en effet l'argument de Pavón Maldonado qui voit la présence de ces blasons comme un signe de force et de pouvoir de la dynastie nasride. Elle montre qu'un tel message ne pouvait être véhiculé, puisque le blason devait plutôt être associé à la soumission au roi chrétien. En effet, nous avons vu en première partie à quel point les liens vassaliques entre la Castille et Grenade étaient perçus différemment par chacune des deux parties et à quel point les musulmans vivaient cette dépendance comme un affront<sup>525</sup>. Ana Echevarría pense que, si l'intention avait été d'affirmer le pouvoir de la dynastie nasride, ce sont les propres armoiries de Muḥammad V qui seraient apparues et non une version castillane et, qui plus est, tardive, de ce blason. Pour l'historienne, il s'agirait d'une version datant probablement de l'époque de Jean II qui a réinstauré l'Ordre tombé en désuétude après le règne d'Henri II. Elle affirme que les dragons ou les lions sont aussi représentatifs de l'époque de Jean II et elle conclut que les blasons de la peinture sont probablement une addition postérieure à la conquête chrétienne. Si le blason nasride était présent, il a été modifié par les chrétiens ou bien ils l'ont peut-être tout simplement ajouté. Mais le blason était-il encore en vigueur sous cette forme après la conquête de Grenade ? Il semble difficile en effet de distinguer les différentes versions et évolutions de ce blason<sup>526</sup> car les dragons que l'on dit appartenir à la version tardive sont pourtant déjà présents sur les blasons de l'Alcazar de Pierre I<sup>er</sup>, bien que les couleurs soient le blanc et le noir.

---

los Leones de la Alhambra »..., p. 179. À propos de la conquête de Séville par Ferdinand III, la *Primera Crónica General* mentionne juste le fait que Muḥammad I<sup>er</sup> ait fourni 500 cavaliers pour la conquête d'Alcala de Guadaira. En échange de cela, Ferdinand l'aurait bien payé et lui aurait demandé de retourner sur ses terres après la conquête de cette ville, *Primera Crónica General*..., p. 748.

<sup>525</sup> Voir notre première partie et en particulier p. 37-38 et p. 130.

<sup>526</sup> Jonathan Dacre Boulton d'Arcy qui s'est intéressé de près à l'Ordre de l'Écharpe dit qu'il n'a pas trouvé mention de ce blason, dans sa version rouge et or (sans les dragons), après Henri IV. Il rappelle les trois références où l'on trouve cette version du blason : l'épisode de la chronique d'Ayala parlant de Pedro Carrillo, que nous avons évoqué, le retable représentant Henri II et son fils habillés en chevaliers et arborant une bande similaire et enfin le témoignage d'un chevalier allemand ayant séjourné à la cour d'Henri IV, Jörg von Ehingen, qui aurait été décoré de l'ordre. Le lien entre cette version du blason et celle de la *banda engolada*, avec les têtes de dragons, est loin d'être clair. D'Arcy semble dire que la version avec les dragons apparaît sous Isabelle la Catholique, mais dans l'Alcazar de Pierre I<sup>er</sup> il y a déjà les têtes de dragons, même si le blason est blanc et non rouge. Voir Jonathan Dacre Boulton D'ARCY, *The Knights of the Crown. The Monarchical Orders of Knighthood in Later Medieval Europe, 1325-1520*, Woodbridge, New York : Boydell, 2000, p. 46-95, plus précisément p. 63, p. 88 et p. 90.

Par ailleurs, pour la plupart des chercheurs, ces peintures datent désormais des années 1380-1390, comme le palais des Lions lui-même, et non plus du règne de Pierre I<sup>er</sup>. Cet élément remet en cause l'hypothèse de Pavón Maldonado selon laquelle le roi castillan aurait envoyé des peintres mudéjars à la cour de Grenade pour réaliser ces peintures, ce qui expliquerait une possible influence chrétienne et donc la présence de motifs de type figuratif dans un édifice islamique<sup>527</sup> (notons qu'il existe d'autres peintures dans l'Alhambra, dans la Tour du Partal.) On a en effet longtemps pensé que les peintures de ces voûtes avaient été réalisées par un artiste chrétien, notamment en raison du style plus « occidental » ou « européen » qu'islamique des deux peintures qui se trouvent sur les voûtes de chaque côté des dix personnages que nous avons évoqués. Les scènes peintes reproduisent, dans un décor de jardins et de châteaux, les passe-temps des nobles du XIV<sup>e</sup> siècle : la chasse, les échecs, les tournois de chevaliers ou des scènes galantes. Des chevaliers chrétiens et musulmans y sont représentés. On remarque également sur le château les fameux blasons qui s'accordent naturellement avec les tonalités des peintures dont les dominantes sont le rouge et l'or. Le fait que ces blasons se fondent parfaitement dans le décor va à l'encontre de l'idée qu'ils aient pu être rajoutés plus d'un siècle plus tard (annexes 62 à 64).

Jerrilynn Dodds a identifié ces peintures comme des représentations de scènes issues des versions françaises des contes arthuriens et notamment de Tristan et Yseult. Selon elle, cette iconographie serait parvenue à la cour de Grenade par l'intermédiaire d'objets de luxe comme les coffrets en ivoire. Les historiens de l'art islamique ont, quant à eux, longtemps considéré cette esthétique occidentale ou européenne comme totalement étrangère au programme ornemental de l'Alhambra, intrinsèquement islamique<sup>528</sup>. Cependant, le volume de *Medieval Encounters* publié sur le sujet offre une nouvelle lecture de ces peintures. Celles-ci y apparaissent comme étant pleinement intégrées à leur cadre, celui de l'Alhambra, plus précisément le Palais des Lions, et le programme iconographique aurait bien été élaboré sous l'égide de la cour nasride, et ne résulterait donc pas d'une influence étrangère. De plus, ces peintures reflèteraient la circulation des références littéraires et artistiques, ainsi que leur adaptation au contexte, et formeraient en quelque sorte

---

<sup>527</sup> A. ECHEVARRÍA, « Painting Politics in the Alhambra »..., p. 201.

<sup>528</sup> C. ROBINSON et S. PINET, *Medieval Encounters*, 14, p. 155-156.



un microcosme de la culture ibérique médiévale, commune aux trois religions, une culture qui ne serait pourtant pas exempte de contradictions ou d'ambiguïtés<sup>529</sup>.

Tout d'abord, pour démontrer que ces peintures sont liées à leur environnement spatial et culturel, plusieurs auteurs de cet ouvrage se fondent sur l'hypothèse de Juan Carlos Ruiz Souza selon laquelle le lieu qui abrite ces peintures, le palais des Lions ou *al-Riyād al-Sa'īd*, est une madrasa zawiya, c'est-à-dire un lieu dédié à l'enseignement et à la réflexion, et parfois aussi parfois un lieu de retraite des mystiques sufis<sup>530</sup>. Celle-ci afficherait d'importantes connexions avec l'architecture contemporaine du Maghreb que Muḥammad V et Ibn al-Khaṭīb ont eu l'occasion d'admirer lors de l'exil du sultan à la cour des Mérinides. Juan Carlos Ruiz Souza pense que la Salle des Rois ou Hall de la Justice était une sorte de bibliothèque institutionnelle pour la madrasa et que les livres devaient se trouver dans les alcôves dont les voûtes arborent les peintures. Il établit un parallèle avec la bibliothèque de la mosquée Qarawiyyin à Fès. Il faut savoir que cette hypothèse est bien souvent perçue comme assez provocante et qu'elle a été remise en question par Antonio Fernández Puertas qui s'appuie sur les poèmes d'Ibn Zamrak dans lesquels l'édifice est désigné comme un palais, et non une madrasa. L'historien de l'art a également recours à l'architecture pour renforcer cette opinion<sup>531</sup>. Néanmoins, en accord avec l'hypothèse de Ruiz Souza, Ana Echevarría pense qu'il faut établir un parallèle entre les peintures et les livres qui devaient se trouver dans cet endroit. Elle pense que les livres placés sous le dôme central étaient probablement des livres historiques sur la dynastie, des chroniques arabes et des miroirs des princes<sup>532</sup>. Rosa María Rodríguez Porto et Cynthia Robinson soulignent également le caractère didactique de ces peintures. Rosa María Rodríguez Porto identifie la peinture centrale comme la représentation d'une scène de *majlis*, c'est-à-dire une petite réunion, souvent nocturne, où l'on traite de sujets divers, de thèmes littéraires dans une ambiance intime et agréable, une sorte de *tertulia* en somme. Les dix personnages semblent en effet discuter des scènes qui les entourent et qui sont probablement tirées des livres

---

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>530</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « El palacio de los Leones de la Alhambra : ¿madrasa, zawiya y tumba de Muḥammad V ? Estudio para un debate », *Al Qantara*, 22, 2001, p. 77-120.

<sup>531</sup> A. FERNÁNDEZ PUERTAS, « La Alhambra. El Alcázar del Sultán (hoy Comares)... », p. 112-121.

<sup>532</sup> A. ECHEVARRÍA, « Painting politics... », p. 202.

de la bibliothèque<sup>533</sup>. Cynthia Robinson, quant à elle, considère que les scènes des voûtes latérales offrent au public la possibilité de raconter des histoires liées au contexte de cour et de débattre de la noblesse des actions ou des décisions des personnages<sup>534</sup>. En effet, elle montre que certaines scènes de ces peintures renvoient aux contes *Flores y Blancaflor* et *Tristán de Leonís*, versions castillanes de *Floire et Blanche fleur* et de *Tristan et Yseult*<sup>535</sup>. Pour l'auteur de l'article, ces peintures ne sont pas le reflet d'un processus dans lequel la matière arthurienne serait sélectionnée au hasard, à partir du corpus français, sans que les contenus ne soient compris. Au contraire, elle pense que ces images sont réalisées avec prudence et créativité, et elle montre que chaque histoire a été adaptée aux conceptions politiques et idéologiques des Nasrides<sup>536</sup>.

Afin de mieux comprendre le sens de cette adaptation qui pourrait être équivalente à celle qui se produit de l'autre côté de la frontière, dans le royaume de Castille, nous résumerons les principales idées de Robinson.

La version castillane de *Floire et Blanche fleur*, qui possède quelques variantes par rapport à la version française, raconte les aventures de Flores, un prince musulman amoureux de Blancaflor, la fille d'une esclave chrétienne de la cour de son père. Ce dernier désapprouvant leur amour, la jeune fille est vendue au roi de Babylone par l'intermédiaire de marchands et Flores part à sa recherche. Afin de la délivrer, le jeune prince offre ses services au roi de Babylone qui rencontre quelques problèmes avec son seigneur, le calife d'Égypte. Après l'avoir reconnu comme son seigneur, Flores sauve le roi de Babylone d'une embûche que lui ont tendue ses ennemis, mais peu de temps après, lorsqu'il enlève sa belle, il est découvert et tous deux sont jetés en prison. Il s'ensuit alors un procès et un débat sur la loyauté et la trahison, ainsi que sur les relations entre vassal et seigneur. Finalement, la loyauté de Flores qui a mis sa vie en danger pour sauver son seigneur va l'emporter et il sera libéré avec Blancaflor. L'histoire se termine alors par la conversion des deux héros au christianisme, qui est la religion des auteurs ou, tout du moins, celle qui domine dans le contexte culturel dont se nourrit le conte.

---

<sup>533</sup> M. R. RODRÍGUEZ PORTO, « Courtliness and its *Trujamanes...* », p. 252-253.

<sup>534</sup> C. ROBINSON, « Arthur in the Alhambra ?... », p. 195.

<sup>535</sup> Bien que ces œuvres soient de tradition carolingienne, le conte de *Floire et Blanche fleur* pourrait avoir des origines arabes, *Ibid.*, p. 169-170.

<sup>536</sup> C. ROBINSON et S. PINET, *Medieval Encounters...*, p. 160 ; C. ROBINSON, « Arthur in the Alhambra... », p. 164-198.

Ainsi, pour Robinson, les peintures des voûtes nord et sud sont le résultat d'une appropriation de ce conte dans sa version castillane. Certaines scènes peuvent en effet rappeler l'enfance des héros dans des jardins idylliques, leurs rencontres à la fontaine ou leurs parties d'échecs (annexes 65 et 66). De même, la scène représentant une dame au sommet d'un château évoquerait Blancaflor enfermée dans la tour du roi de Babylone (annexe 68). Ces scènes semblent cependant assez communes aux histoires d'amour courtois, mais le principal élément servant à établir la connexion avec ce conte semble être, pour Robinson, la présence d'une coupe richement ornée au sommet du château, qui serait un clin d'œil à la coupe que les marchands ont donnée au père de Flores en échange de Blancaflor<sup>537</sup> (voir annexe 62). Les éléments faisant allusion à l'histoire de Tristan et Yseult sont, en revanche, des preuves plus convaincantes. Sur la peinture de la voûte nord, la scène avec le château évoqué semble représenter Tristan à l'embrasement de la porte gauche jetant la brindille dans le ruisseau pour la faire parvenir à sa bien-aimée, qui se trouve devant la porte droite, et lui signaler ainsi le rendez-vous sous l'arbre qui aura lieu à la fontaine comme représenté dans la scène opposée (voir annexes 62 et 64, pour le détail). Cynthia Robinson identifie d'autres scènes des peintures comme étant une illustration de l'histoire des fameux amants. Sur la voûte sud, on pourrait voir la partie d'échecs durant laquelle les amants ont bu le célèbre breuvage<sup>538</sup>. À l'opposé, le chevalier chrétien plantant sa lance dans l'homme sauvage serait Palomades, le rival de Tristan, comme l'indique les trois colombes de son bouclier. À droite de la peinture, ce même chevalier est à son tour vaincu par un chevalier maure, sous les yeux de la dame qui se trouve en haut de la tour du château (annexe 68). Cette scène qui est la plus importante du cycle, en raison de l'échelle à laquelle elle est représentée et parce que la tension atteint son maximum, montre, selon Robinson, de quelle façon l'histoire est adaptée au contexte nasride. Le duel entre Tristan et Palomades se meut en un affrontement entre chrétien et musulman à l'issue duquel le Maure, censé représenter Tristan, et donc le plus noble des deux chevaliers, l'emporte sur son rival<sup>539</sup>. Si on lit les peintures comme l'illustration de *Flores y Blancaflor*, alors cette scène finale serait un concentré de différents moments, celui où Flores sauve le roi de Babylone de ses ennemis, suivi de celui où il va chercher Blancaflor dans la tour

---

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 195.

où elle est enfermée et attend son amant avec anxiété. Selon Robinson, la narration s'achèverait non pas sur les retrouvailles des amants, mais sur cette scène de bataille davantage représentative des préoccupations des Nasrides, parmi lesquelles la frontière et les codes qui s'y rapportent occupent une place importante<sup>540</sup>.

Cette adaptation de références culturelles au contexte en question est aussi mise en avant par les articles que Rosa María Rodríguez Porto a consacrés à l'analyse des illustrations de la *Crónica Troyana* et à ses analogies avec les peintures de l'Alhambra<sup>541</sup>. Dans l'article publié dans *Medieval Encounters* qui est davantage centré sur la comparaison entre les peintures de l'Alhambra et les enluminures castillanes de la *Crónica Troyana*, elle évoque le concept de traduction comme paradigme de la création artistique. Elle considère les peintures de l'Alhambra comme une traduction de la chronique troyenne, et établit aussi des correspondances avec les stucs de l'Alcazar de Séville qui semblent évoquer ces mêmes scènes de la chronique troyenne. En effet, dans les salles contiguës au Salon de la Demi-Orange, au milieu des *atauriques* – ou arabesques végétales – et des calligraphies de style coufique, on trouve des stucs représentant des rois, des chevaliers, des tournois, des dames, des animaux fantastiques. Ces scènes de chasse et de chevalerie s'inspireraient de la *Crónica Troyana*, une traduction du *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure, commandée par Alphonse XI en 1350 et terminée sous le règne de Pierre I<sup>er</sup><sup>542</sup>. Des historiens de l'art ont analysé les critères stylistiques qui ont permis de faire le parallèle entre les peintures de l'Alhambra et la chronique troyenne, mais, au-delà de leurs similitudes visuelles ou stylistiques, Rosa María Rodríguez Porto y voit des affinités plus profondes : les deux mettent en avant un processus similaire de manipulation et d'« ibérisation » de matériaux troyens et arthuriens qui les distinguent des royaumes européens<sup>543</sup>.

En effet, dans son étude des illustrations de la *Crónica Troyana*, Rosa María Rodríguez Porto rappelle que celle-ci se trouve à la croisée des chemins, au cœur de diverses traditions iconographiques, puisqu'elle s'inscrit dans la continuité des

---

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 188-189.

<sup>541</sup> R. M. RODRÍGUEZ PORTO, « Troy-Upon-Guadalquivir : imagining ancient architecture at King Alfonso XI's court », *Troianalexandrina*, 5, 2005, p. 9-35 ; *Id.*, « Courtliness and its *Trujamanes*... » ; *Id.*, « Horizonte literario y artístico de la corte castellana ca. 1350. Apuntes sobre la *Crónica Troyana* de Alfonso XI (Escorial, h.I.6) », in : R. ALCOY I PEDRÓS (éd.), *El trecento en obres. Art de Catalunya i d'Europa al segle XIV*, Barcelone : Université de Barcelone, 2009, p. 405-415.

<sup>542</sup> F. M. Tubino a souligné le parallèle entre ce livre et les stucs de l'Alcázar, R. CÓMEZ RAMOS, *El Alcázar del Rey don Pedro...*, p. 73.

<sup>543</sup> R. M. RODRÍGUEZ PORTO, « Troy-Upon-Guadalquivir... », p. 21.

œuvres d'Alphonse X, et se présente aussi comme une refonte d'éléments français et italiens qui intègre également des éléments de tradition hispano-musulmane. Par exemple, la guerre entre Troyens et Achéens a lieu dans une ville castillane dans laquelle les pinacles gothiques pointent au milieu d'une muraille d'apparence islamique, avec ses arcs en fer à cheval et ses créneaux en forme de pyramide (annexe 67). Notons au passage que ce genre de décor est déjà utilisé dans les illustrations des *Cantigas de Santa María* où les villes sont représentées avec des fortifications de style islamique. De même, l'iconographie de la *Crónica Troyana* montre en général des personnages assis à même le sol, à la mauresque, et introduit des éléments empruntés à un contexte islamique : par exemple, lorsque Paris et Hélène arrivent à Troie, on peut voir une scène de *juego de bohordos* ou *juego de cañas*, un jeu musulman à l'origine, mais qui a été largement adopté par les chrétiens<sup>544</sup>. De même, Grecs et Troyens portent des costumes colorés et utilisent des objets islamiques dans leur vie quotidienne<sup>545</sup>. L'historienne de l'art parle d'assimilation culturelle, mais il ne s'agit pas d'un processus inconscient, selon elle. Au contraire, l'objectif est de s'approprier certaines références en les adaptant à son contexte afin qu'elles aient plus d'impact et soient plus accessibles pour le public récepteur, et diffuse mieux l'idéologie véhiculée. Rodríguez Porto souligne ainsi le lien qui existe entre la récupération et la réélaboration de textes liés à l'idéal chevaleresque et le désir d'expansion de la monarchie castillane. L'appropriation du glorieux passé de Troie sert la propagande royale<sup>546</sup>. La composante épique, guerrière et mythique de la chronique troyenne pourrait être mise en relation avec la propagande qu'Alphonse XI met en place dans le contexte de l'offensive contre les Mérinides : le siège de Troie serait un reflet de celui d'Algésiras<sup>547</sup>.

---

<sup>544</sup> Il s'agissait d'une sorte de joute – ou carroussel – durant laquelle on se lançait des cannes, voir la définition de Oudin, *Tesoro de las dos lenguas española y francesa*, Jean-Pierre ÉTIENVRE, « Guerre et jeu : vision ludique de la guerre du début du XVIII<sup>e</sup> siècle en Espagne, in : *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 14, 1978, p. 313-351, p. 320, [/web/revues/home/prescript/articl.](#)

<sup>545</sup> R. M. RODRÍGUEZ PORTO, « Courtliness and its *Trujamanes*... », p. 244.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 240-241.

<sup>547</sup> *Id.*, « Troy-Upon-Guadalquivir... », p. 414.

Si la chronique troyenne renvoie exclusivement à l'univers de la guerre et exalte l'idéal chevaleresque, les peintures de l'Alhambra exposent des thèmes liés à la *fin'amor* qui, selon l'auteur de l'article, y sont subvertis. Selon elle, les scènes représentées offrent un message contradictoire à propos de l'amour et de la passion, puisqu'on passerait de l'exaltation du désir charnel, dans la scène des échecs – ce jeu étant souvent synonyme de transgression sexuelle<sup>548</sup> – à une exhortation à tempérer la luxure dans la scène du chevalier tuant l'homme sauvage qui tient une demoiselle par le bras : « ce qui semble, à première vue, être suggéré comme un comportement courtois acceptable est, si l'on y regarde de près, critiqué et même interdit. Le message permissif véhiculé par les peintures est en réalité subverti »<sup>549</sup> (voir annexe 68). Pour appuyer cette idée d'un message ambivalent, elle rappelle que depuis la période du califat, les *zurafā'*, ceux qui participaient aux *majālis*, équivalents des *tertulias*, cultivaient le goût pour une certaine ambiguïté dans les formes non-narratives et pour des vers à double-sens. De plus, elle avance un second élément pour confirmer l'idée que le sens apparent des scènes courtoises pourrait être dévié : les dix personnages se trouvant dans la peinture centrale seraient, selon elle, des chevaliers chrétiens de l'Ordre de l'Écharpe habillés en musulmans, et le fait de les représenter ainsi, avec des turbans, serait une manière de réaffirmer le pouvoir nasride (voir annexe 61.b.). Rodríguez Porto rappelle que Muḥammad V avait en effet déclaré l'usage du turban obligatoire en 1362, alors que celui-ci était tombé en désuétude suite à une préférence des musulmans pour les vêtements castillans. Cette mesure aurait fait partie du discours de propagande exaltant le jihād qui se trouvait au cœur de l'idéal de la dynastie nasride<sup>550</sup>. De plus, comme le rappelle l'illustration violente du musulman tuant le chevalier chrétien, l'idée de frontière comme espace de confrontation demeure bien réelle dans ces peintures. Ainsi, comme le montre l'historienne de l'art, les stéréotypes d'opposition restent bien présents malgré l'existence d'un langage partagé. C'est d'ailleurs cette ambivalence ou cette coexistence de deux discours contradictoires que tendent à montrer les articles du volume. Les images renvoient à une culture de cour partagée avec la Castille mais elles sont aussi le reflet d'une rhétorique du jihād. Les essais du volume présentent

---

<sup>548</sup> Tristan et Yseult auraient cédé à la tentation après avoir bu l'élixir durant une partie d'échecs, C. ROBINSON, « Arthur in the Alhambra... », p. 190-191.

<sup>549</sup> R. M. RODRÍGUEZ PORTO, « Courtliness and its *Trujamanes*... », p. 261.

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 262-263. Sur la préférence des musulmans pour le style vestimentaire chrétien, voir note 129, p. 47.

« les cours castillane et grenadine et leur culture de cour partagée comme une zone ou un espace de rencontre qui permet d’englober ces deux messages contradictoires et offrent aux chrétiens et musulmans un espace ou un langage dans lequel explorer ou articuler à la fois des similitudes et des différences, des intérêts communs ou opposés, des points de convergence ou de violents désaccords »<sup>551</sup>.

Ainsi, l’analyse des dernières études concernant les peintures de l’Alhambra permet d’établir un rapprochement avec ce que nous avons montré concernant la circulation des schémas architecturaux et des références littéraires. De part et d’autre de la frontière, on adapte des thèmes au contexte, on les ajuste au message que l’on veut délivrer, et le sens apparent peut parfois en cacher un autre, plus profond. Comme l’écrit Rosa María Rodríguez Porto : « Bien qu’elles ne soient pas absolument séparées, la Castille et Grenade appartiennent à des domaines de culture visuelle et littéraire différents, ce qui a des conséquences quant à la structure et à la signification de la production liée à cette culture de cour »<sup>552</sup>.

Les similitudes que nous avons évoquées entre les palais de Castille et de Grenade, que ce soit dans la typologie, dans les procédés de mise en scène ou en ce qui concerne les symboles tels que les blasons et les devises, témoignent de la perméabilité entre les deux royaumes et parfois de la difficulté qu’il y a à établir clairement qui s’inspire de qui. Nous avons également montré les adaptations visibles qui découlent de cette émulation. Qu’en est-il du caractère invisible de ces adaptations ? Il convient désormais de nous intéresser au sens et au contenu, aux conséquences ou implications d’un tel partage de symboles fortement connotés, comme peut l’être par exemple la devise nasride.

Par rapport à la typologie et à la mise en scène du pouvoir royal, les inscriptions supposent un niveau d’interprétation supérieur et plus complexe. Le discours épigraphique véhicule une idéologie plus difficile à appréhender que les autres codes esthétiques, qui font étalage de la puissance royale de façon évidente. Il a également des implications sémantiques liées à la religion, et dont le transfert pourrait être problématique.

---

<sup>551</sup> C. ROBINSON et S. PINET, *Medieval Encounters...*, p. 159.

<sup>552</sup> R. M. RODRÍGUEZ PORTO, « Courtliness and its *Trujamanes...* », p. 257-258.

Ce discours répond au besoin de légitimation du roi de façon plus subtile que le reste de l'architecture. Cette nécessité de propagande et de légitimation commune à Grenade et à la Castille en raison de contextes politiques similaires, correspond également à des processus convergents de renforcement du pouvoir. Le but de Pierre I<sup>er</sup> est en effet de déployer sa puissance dans un contexte menaçant, et d'affirmer sa conception d'un pouvoir fort, c'est pourquoi il a recours à une sémiologie apte à exprimer ses idées. Mais dès lors que l'on s'intéresse aux significations et aux contenus de la propagande, se pose le problème de la relation entre la dimension islamique des codes esthétiques utilisés et l'idéologie du pouvoir du monarque qu'ils véhiculent.





**Troisième partie**

**La sémiologie du pouvoir : paradoxes de la  
propagande et ambivalences du partage**



Dans un message qu'il adresse au roi d'Angleterre par l'intermédiaire de Martín López de Córdoba, envoyé en novembre 1365 pour obtenir l'aide d'Edouard III contre Henri de Trastamare<sup>553</sup>, Pierre I<sup>er</sup> tente de se défendre des accusations portées à son encontre par son demi-frère. Il affirme en effet qu'il a hérité des royaumes conformément au droit, et non pas en ayant recours à la violence ou à la tyrannie, et il rappelle d'ailleurs que si Henri le traite de cruel ou de tyran, c'est parce qu'il a puni ceux qui ne voulaient pas lui obéir ou qui avaient commis des injustices envers ses sujets. Il encourage enfin son messenger à énumérer devant le roi d'Angleterre les fautes commises par ceux qui ont subi la justice royale<sup>554</sup>. Son successeur ayant fait disparaître beaucoup de documents, nous avons très peu de sources comme celles-ci dans laquelle Pierre I<sup>er</sup> revendique sa légitimité d'origine et d'exercice. En effet, au Moyen Âge, pour s'attribuer une autorité politique, le monarque doit posséder cette double légitimité. La première est liée à la légalité de son accession au trône et au caractère sacré de son mandat. L'élément religieux occupe, en effet, une place capitale dans la mesure où le souverain tient son pouvoir de Dieu, il est son lieutenant sur terre. Quant à la deuxième sorte de légitimation, le monarque l'acquiert par un juste exercice du pouvoir, sa mission étant de guider son peuple vers le « bien commun » et de veiller au salut de ses sujets. Dans le témoignage que nous venons de citer, Pierre I<sup>er</sup> ne fait pas directement allusion au caractère sacré de son pouvoir mais sa légitimité s'affirme également à travers un autre type de source que la propagande ennemie n'a pas pu faire disparaître. L'architecture constitue en effet un instrument de légitimation non négligeable.

Constamment critiqué et discrédité par ses opposants, le roi tente alors de récupérer une image majestueuse et d'imposer son autorité grâce à l'architecture. De plus, il réaffirme sa légitimité en ayant recours à une symbolique qui lui permet d'apparaître comme un roi protégé de Dieu. Cette légitimation s'appuie en effet sur la subordination du monarque à Dieu mise en relief par l'épigraphie arabe : tout comme dans les palais des sultans et surtout dans l'Alhambra, les louanges

---

<sup>553</sup> Voir notre chapitre 2, p. 102.

<sup>554</sup> « *Lo que vos, don Martín López, nuestro leal vasallo, diréis al muy poderoso rey de Anglaterra: Diréis de que manera don Enrique ha metido bollicio e mal asaz en la nuestra tierra, cuidando lanzarnos de los reynos de Castilla e León, que nos por buen derecho heredamos, e no por tiranía como él dice... E diréis que me llama cruel e tirano por aver castigado a los que non querían obedescerme, e facían grandes desaguisados a los nuestros naturales; e diréis, como de palabra os avemos dicho, las culpas de cada uno de aquellos a quien avemos castigado* », P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica de los reyes de Castilla...*, E. de Llaguno Amirola (éd.), p. 431 ; J. GIMENO CASALDUERO, op. cit., p. 95.

répétitives à Dieu, le fait de placer le monarque sous sa protection, sont une façon de légitimer son autorité. Mais le recours à la dimension sacrée de l'épigraphie islamique et à la langue arabe pose un certain nombre de problèmes.

Même si l'on considère que ces inscriptions arabes ont fini par faire partie intégrante de la culture artistique castillane, tout comme les schémas architecturaux, la question de leur signification et de leur rôle dans un programme destiné à exalter la puissance de la monarchie castillane, reste capitale.

María Judith Feliciano considère qu'il faut séparer la connotation religieuse du goût castillan pour les objets provenant d'al-Andalus, notamment les tissus ornementaux qui arborent des inscriptions arabes puisque : « la péninsule ibérique médiévale partageait un système esthétique indépendant du sens religieux »<sup>555</sup>. Pour elle, l'usage des codes esthétiques d'al-Andalus par les chrétiens est une habitude culturelle bien établie et il faudrait interpréter ce phénomène comme « l'évidence d'une pratique panibérique plus fluide »<sup>556</sup>. On ne peut cependant ignorer les implications du transfert et ses conséquences sur le sens, les fonctions et les effets de ces inscriptions même si ce transfert a eu lieu avant le règne de Pierre I<sup>er</sup>. Comment savoir si toutes les propriétés attribuées aux inscriptions arabes en terre d'Islam ont été conservées, si elles ont disparu ou évolué en passant la frontière ?

Dans un de ses articles concernant l'assimilation de modèles d'al-Andalus en Castille, Juan Carlos Ruiz Souza déclare : « avec le temps, la signification des formes peut évoluer ou être perdue et, suite à leur assimilation initiale, il est fort possible qu'elles finissent par être considérées, sans poser de problème, comme faisant partie de la culture locale »<sup>557</sup>. Peut-on vraiment considérer que le transfert et l'assimilation ne posent pas de problème comme celui lié à la langue ou à la religion ?

---

<sup>555</sup> María Judith FELICIANO, « Muslim Shrouds for Christian Kings ? A Reassessment of Andalusí Textiles in Thirteenth Century Castilian Life and Ritual », in : C. ROBINSON et L. ROUHI (éd.), *Under the influence...*, p. 101-131, p. 103.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>557</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « Al-Andalus y cultura visual. Santa María la Real de las Huelgas y Santa Clara de Tordesillas : dos hitos en la asimilación de al-Andalus en la reinteriorización de la Corona de Castilla », in : M. VALDÉS FERNÁNDEZ (éd.), *op. cit.*, p. 205-242, p. 208.

De plus, si les inscriptions arabes font partie de la culture castillane et qu'elles sont en quelque sorte stéréotypées, quelle est l'intentionnalité ou la part de choix laissée au commanditaire ? S'agit-il d'un usage mécanique ou bien l'emploi de ces inscriptions révèle-t-il une intention idéologique et le désir de véhiculer un message bien spécifique ?

La fonction propagandiste de ces inscriptions fait polémique : certains pensent que Pierre I<sup>er</sup> ne comprenait pas leur sens, que, de toutes façons, peu de personnes y avait accès ou encore que ces inscriptions n'étaient pas destinées à être lues. Intention et réception sont en effet deux éléments primordiaux lorsque l'on parle de propagande puisque celle-ci est destinée à transmettre un message pour convaincre le récepteur d'adhérer à la cause ou à l'idée défendue par l'émetteur de la propagande, en l'occurrence ici, il s'agirait de convaincre de la légitimité du souverain et de sa puissance.

Dans plusieurs de ses articles, Cynthia Robinson tente de montrer que les formes architecturales, les entrelacs géométriques et les inscriptions coufiques, même lorsqu'il s'agit de pseudo-inscriptions, ne perdent pas leur signification lorsqu'ils sont intégrés dans des constructions chrétiennes mais doivent être considérés comme autant de composantes d'un programme cohérent<sup>558</sup>. Nous pensons en effet que le discours épigraphique est apte à diffuser l'idéologie politique du roi chrétien en accord avec les autres éléments architecturaux mais aussi en toute cohérence avec les théories du pouvoir de tradition castillane. La même connexion semble aussi pouvoir se faire entre le discours architectural et la pratique politique de Pierre I<sup>er</sup>. Son règne constitue une étape de plus vers la centralisation et le renforcement de la monarchie castillane et cette tendance peut se retrouver dans la sémiologie architecturale. Nous avons déjà mentionné l'idée avancée par Juan Carlos Ruiz Souza selon laquelle cette volonté de renforcement et de centralisation apparaît à travers la spécialisation des espaces et la symbolique de la *qubba* qui couronne les salles dédiées à l'exercice du pouvoir. Le discours épigraphique peut également être considéré comme un des instruments symboliques auxquels le roi a recours dans un programme politique que l'on peut rattacher à la genèse de l'État Moderne.

---

<sup>558</sup> C. ROBINSON, « Mudéjar revisited : a prolegomena to the reconstruction of perception, devotion, and experience at the mudéjar convent of Clarisas, Tordesillas, Spain (fourteenth century A.D), RES 43, 2003, p. 51-77. Les peintures et ornements du couvent de Tordesillas sont perçues comme faisant partie intégrante d'un programme cohérent ; *Id.*, « Trees of Love, Trees of Knowledge : toward the definition of a cross-confessional current in Late-Medieval Iberian spirituality », in : M. J. FELICIANO, C. ROBINSON et L. ROUHI (éd.), *Interrogating Iberian Frontiers...*, p. 388-435.

Par ailleurs, la question de l'intention idéologique du souverain est à considérer sous un double aspect. Il faut se demander, premièrement, quel est le message que veut transmettre le commanditaire dans le contenu de son discours, mais il faut aussi considérer le sens que peut avoir l'activité discursive elle-même. Pierre I<sup>er</sup> utilise les inscriptions arabes parce qu'il s'agirait d'un langage visuel intégré, mais ne peut-on tout de même pas voir une intention idéologique dans le fait d'avoir recours à cette langue ?

Les auteurs de *The Arts of Intimacy* considèrent que la Salle de la Justice de l'Alcazar de Séville aurait été construite par Alphonse XI pour commémorer sa victoire sur l'Islam après la Bataille du Salé en 1340<sup>559</sup>. Cette idée est aussi celle de Fairchild Ruggles pour qui les motivations qui ont poussé Alphonse XI et Pierre I<sup>er</sup> à choisir l'art mudéjar ne sont pas les mêmes : si la construction du père est une manière de s'approprier la culture islamique tout comme les territoires musulmans, le choix du fils implique des motivations différentes étant donné ses relations avec le royaume de Grenade. L'auteur pense en effet que Pierre I<sup>er</sup> a grandi à Séville dans un environnement culturel islamique<sup>560</sup>. D'autres chercheurs rejettent cependant l'idée que la présence d'éléments artistiques d'origine islamique dans les constructions chrétiennes, même chez Alphonse XI, correspondrait à une intention triomphaliste, à un désir d'afficher la domination chrétienne en s'appropriant le langage culturel de l'Autre. Ils opposent à cette conception des choses, la conviction que ce phénomène s'explique par un langage culturel partagé, donc devenu propre au castillan, et qui par conséquent serait contradictoire avec un désir d'appropriation motivé par des considérations religieuses<sup>561</sup>.

Mais ce système commun ou langage partagé exclut-il nécessairement l'intention triomphaliste ? Nous tâcherons de démontrer que celle-ci est bien présente même si elle ne s'exprime pas nécessairement en termes de victoire de la Chrétienté sur l'Islam. Une des significations de ce langage visuel partagé pourrait en effet correspondre à un désir d'absorber l'Autre, peut-être justement en annihilant la dimension religieuse qui pourrait constituer un facteur discriminant. Nous avons en

---

<sup>559</sup> J. D. DODDS, M. R. MENOCA et A. KRASNER BALBALE, *op. cit.*, p. 353.

<sup>560</sup> D. FAIRCHILD RUGGLES, *art. cit.*, p. 89-91.

<sup>561</sup> Cette idée est notamment mise en relief par Cynthia Robinson dans son compte-rendu de l'ouvrage *The Arts of Intimacy*, C. ROBINSON, *Compte-rendu de The Arts of Intimacy...*, *Art Bulletin*, Septembre 2009, vol XCI, 3, p. 369-373, p. 371. Voir aussi R. M. RODRÍGUEZ PORTO, « Courtliness and its *Trujamanes*... ».

effet mis en relief une idée quelque peu équivalente à propos de la façon dont le roi considère la participation du royaume de Grenade dans le cadre de l'obligation vassalique. Celle-ci s'avère en effet ambiguë puisqu'elle est perçue comme une contribution dénuée de connotation religieuse : le vassal de Grenade participe à l'effort de guerre comme d'autres vassaux ou rois castillans, mais on ne peut tout de même pas faire totalement abstraction du fait qu'il s'agisse également d'« une soumission islamique matérialisée »<sup>562</sup>.

Ainsi, nous tenterons de démontrer le rapport dialectique qu'entretient la propagande architecturale de Pierre I<sup>er</sup> avec les codes de représentations islamiques dont elle s'inspire. De façon similaire aux différentes dynasties musulmanes, le programme épigraphique du roi castillan véhicule son propre message de légitimation et exprime sa propre conception du pouvoir après avoir intégré et adapté la rhétorique des sultans musulmans. Cette rhétorique à laquelle un nouveau sens a été insufflé ou superposé sert à exprimer le désir du roi d'asseoir sa suprématie et d'étendre sa souveraineté sur ceux de la même religion que lui mais aussi sur les autres.

---

<sup>562</sup> Voir notre 1<sup>er</sup> chapitre, p. 49.





## Chapitre 5

### Dieu, origine et légitimation du pouvoir dans l'architecture de Pierre I<sup>er</sup>

La place de choix réservée à l'architecture en terre d'Islam résulte d'une double préoccupation, à la fois spirituelle et temporelle. En effet, l'architecture est signe de puissance et source de prestige pour le souverain, et en même temps démonstration de vertu car elle rend hommage à Dieu et à l'Islam, ce qui lui confère un caractère presque sacré et contribue à sa légitimité<sup>563</sup>. C'est ainsi que le sultan peut, dans son entreprise architecturale, réconcilier son désir de grandeur et l'obligation de se soumettre à Dieu, satisfaire son ambition personnelle sans offenser ou défier celui dont il est censé détenir son pouvoir, un pouvoir absolu mais toujours subordonné à celui de Dieu<sup>564</sup>. En ce sens, la figure de Salomon qui a offert sa construction à Dieu constitue une référence<sup>565</sup>.

Même s'il n'a pas pu assister à l'achèvement de son ambitieux projet au sein de l'Alcazar de Séville, en raison de sa mort prématurée à Montiel en 1369, il n'en reste pas moins que Pierre I<sup>er</sup> est bien un souverain bâtisseur qui, à travers les nombreuses inscriptions qui figurent dans ses palais, revendique son rôle en tant que tel, à l'instar des princes musulmans qui se présentaient comme les instigateurs des projets architecturaux à travers l'épigraphie.

Cela peut sembler surprenant qu'un roi chrétien ait recours à l'épigraphie arabe étant donné que celle-ci est étroitement liée à l'Islam et au message coranique. La langue arabe a été choisie par Dieu pour révéler sa religion et l'écriture arabe a fixé sur différents matériaux le texte coranique. C'est pourquoi l'épigraphie arabe possède une dimension sacrée. Oleg Grabar rappelle qu'il ne s'agit pas seulement

---

<sup>563</sup> F. JUEZ JUARROS, *op. cit.*, p. 49. L'auteur rappelle que dans l'Alhambra, certaines inscriptions montrent que cette œuvre, pourtant civile, a été érigée pour la foi, *Ibid.*, p. 863.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 62-69. Bien que le Christianisme ait toujours été plus intéressé par la figure de Salomon comme juge ou sage que comme architecte, Juarros montre que Justinien, empereur byzantin de 527 à 565, manifesta le désir de surpasser Salomon, et la Basilique Sainte Sophie apparaît comme une reconstruction idéale du Temple. Beaucoup d'autres monuments évoquent le Temple de Salomon aussi en Occident, notamment dans les royaumes hispaniques. Par exemple la construction d'un palais à côté du Monastère de Las Huelgas de Burgos par Alphonse VIII est comparée au Palais et au Temple de Salomon dans le *Chronicon Mundi* de Luc de Tuy, Juan Antonio RAMÍREZ, *Edificios y sueños. Ensayo sobre Arquitectura y Utopía*, Malaga : Universidad de Málaga, Salamanca : Universidad de Salamanca, 1983, p. 86-120.

d'un élément décoratif mais d'« une matière restreinte aux musulmans ou à la communauté gouvernée par eux et qui exprimait des significations concrètes qui étaient patrimoine des membres de la foi »<sup>566</sup>. L'importance de l'écriture dans l'art islamique est liée en partie au rejet de la représentation mimétique dans tout ce qui est officiel, comme le montre Oleg Grabar : « cela conduit à faire de l'écriture le principal véhicule des signes de croyance, de pouvoir et de légitimité, et de toutes les fonctions assumées ailleurs par des images »<sup>567</sup>. Parce que l'utilisation de l'écriture dans l'islam ressemble à celle que fait la chrétienté des images, on peut parler « d'images du mot »<sup>568</sup>. Dans sa thèse portant sur les symboles de pouvoir dans l'architecture d'al-Andalus, Francisco Juez Juarros établit également un parallèle entre l'iconographie chrétienne et l'épigraphe islamique, toutes deux destinées à souligner l'origine divine du pouvoir du souverain :

« L'iconographie chrétienne s'est servie de l'art de l'Antiquité pour créer de nouvelles images exprimant graphiquement l'origine divine du pouvoir des Empereurs byzantins, carolingiens et ottoniens qui apparaissaient comme les chefs de la Chrétienté. De même, les monarques du bas Moyen-Âge apparaissent représentés comme des gouvernants de droit divin. Ce qui se distingue, c'est surtout l'image du souverain couronné par Dieu ou par un personnage sacré, en la présence de hauts membres de l'Église ; parfois c'est le Pape ou l'évêque qui le couronne, et ce rituel de délégation du pouvoir divin par l'intermédiaire de l'Église renforce la légitimité de celui qui le reçoit. On distingue aussi l'iconographie du prince accompagné par les anges, les saints, un évêque, le Pape ou le Christ lui-même ; le souverain s'affirme ainsi comme lieutenant de Dieu qui gouverne avec sa bénédiction, comme intermédiaire entre lui et les hommes »<sup>569</sup>.

Juez Juarros ajoute que, dans une moindre proportion, c'est l'épigraphe qui, en al-Andalus, assume cette fonction attribuée dans l'art chrétien à l'iconographie politico-religieuse. En effet, dans l'islam, Dieu n'est pas représentable par une image

---

<sup>566</sup> Oleg GRABAR, *La formación del arte islámico*, Pilar Salsó (trad.), Madrid : Cátedra, 1979, p. 147-148.

<sup>567</sup> *Id.*, *L'Ornement. Formes et fonctions dans l'art islamique*, (1<sup>ère</sup> éd. 1996), Jean-François Allain (trad.), 2<sup>e</sup> éd., Paris : Flammarion, 2013, p. 94.

<sup>568</sup> *Loc. cit.*

<sup>569</sup> F. JUEZ JUARROS, *op. cit.*, p. 79.

et « seule la parole révélée permet à l'homme de s'approcher de Dieu »<sup>570</sup>. À travers les inscriptions, on loue le pouvoir du sultan mais celui-ci est toujours subordonné à celui de Dieu, à qui l'on reconnaît l'omnipotence et que l'on désigne comme source du bien, de la prospérité et de la félicité.

Dans les palais du roi chrétien, on ne trouve pas d'iconographie politico-religieuse mais le même type d'inscriptions arabes que dans les palais musulmans. Celles-ci présentent le roi comme le reflet de Dieu sur terre : l'omnipotence de Dieu y est rappelée à chaque instant, de même qu'est invoquée la protection divine, la bénédiction pour le monarque à travers des eulogies, formules propitiatoires et doxologies.

Cependant Pierre I<sup>er</sup> n'est pas le premier roi chrétien à orner son palais d'inscriptions arabes. Dans le contexte d'emprunts et d'échanges d'éléments architecturaux que nous avons évoqué, les chrétiens ont recours à l'écriture arabe dans leurs palais, leurs églises et sur leurs tissus ornementaux dès le XII<sup>e</sup> siècle.

Ce type d'inscriptions se trouve donc déjà dans les constructions mudéjares antérieures à celles de Pierre I<sup>er</sup> mais l'Alcazar de Séville en compte un plus grand nombre et une plus grande diversité que les constructions mudéjares précédentes et postérieures. Si ces inscriptions sont présentes dans des monuments chrétiens depuis un siècle ou deux, c'est qu'elles ont en quelque sorte été assimilées comme les autres schémas architecturaux. Ainsi, le transfert de ces références serait antérieur au règne de Pierre I<sup>er</sup> et il convient de nous interroger sur les conséquences de ce transfert puis de cette assimilation.

L'épigraphie arabe étant étroitement liée à l'islam et au message coranique, que devient alors le sens d'un tel ornement dans un palais chrétien ? Se pose également le problème de l'emploi d'une langue radicalement différente de celle utilisée par le commanditaire des inscriptions et son entourage. La difficulté à comprendre ces inscriptions en terre de Castille change-t-elle la nature du message véhiculé ? En fait-elle un message crypté ? Remet-elle en cause sa fonction originelle qui est celle de légitimer le monarque ? Quel est alors, ici, le lien entre islam et légitimation ?

La comparaison avec les inscriptions mudéjares antérieures montrera que Pierre I<sup>er</sup> s'inscrit encore une fois dans la tradition mais que le discours épigraphique présent dans ses palais semble plus maîtrisé et orienté par le commanditaire. Nous

---

<sup>570</sup> José Miguel PUERTA VÍLCHEZ, *Los códigos de la utopía en la Alhambra de Granada*, Grenade : Diputación Provincial de Granada, 1990, p. 95-96.

tâcherons également de prouver que la dimension sacrée des inscriptions est préservée et que c'est précisément celle-ci qui permet au roi de se légitimer. Enfin, nous nous intéresserons à la question de la réception du discours épigraphique directement lié au thème de la propagande et au désir de légitimation puisqu'*a priori*, si le roi veut paraître légitime, c'est aux yeux de son entourage. L'analyse des liens entre signifiant et signifié permettra de révéler les différents degrés de la sémiologie du pouvoir exprimée dans l'architecture de Pierre I<sup>er</sup> et donc, les divers types de réception.

## **1. Intention et compréhension du commanditaire : un discours épigraphique maîtrisé**

On a parfois coutume de penser que les rois ont choisi ce type d'inscription par mode, par attrait de l'exotisme ou par esthétisme pour embellir leurs tissus ou constructions. On aurait alors tendance à penser que l'insertion de ces inscriptions dans un environnement sociolinguistique et religieux autre que l'Islam ferait d'elles des objets acculturés qui auraient perdu une grande partie de la valeur symbolique et du sens qu'ils possèdent en terre d'Islam.

Cette idée est souvent renforcée par le fait qu'il existe des fausses inscriptions, c'est-à-dire des inscriptions qui imitent la calligraphie arabe mais ne veulent rien dire, ou bien des inscriptions qui affichent des erreurs ou sont placées dans le mauvais sens. En plus de la mauvaise facture de l'objet artistique, on avance parfois le fait que certaines inscriptions mudéjares ne sont pas en accord avec la foi chrétienne, ce qui pourrait *a priori* laisser penser que ces inscriptions ne sont qu'un élément décoratif dépourvu de sens aussi bien pour le commanditaire que pour les exécutants. Qu'en est-il dans les palais de Pierre I<sup>er</sup> ?

Pour l'instant nous nous occuperons uniquement des capacités respectives du commanditaire et de l'artisan à comprendre le sens et la portée de ces inscriptions. La question de la réception sera traitée ultérieurement.

### 1. 1. Inscriptions mudéjares antérieures à Pierre I<sup>er</sup> : exemples et/ou contre-exemples

La majorité des inscriptions qui apparaissent dans les constructions chrétiennes sont des eulogies (phrases de bénédiction énoncées après un nom ou une prière), des phrases doxologiques (formules de louanges adressées à Dieu) ou des formules propitiatoires (pour rendre Dieu propice à l'égard du maître des lieux). Comme le montre l'islamologue Pedro Cano, il s'agit de moyens de propagande utilisés par les almohades et leurs héritiers, les Nasrides et les Mérinides<sup>571</sup>. Un des premiers monuments chrétiens à reprendre ce type d'inscription est le Monastère de Las Huelgas à Burgos, fondé en 1187 par Alphonse VIII. On peut y lire cette formule propitiatoire : « *al-yumn wa-l-iqbāl* » (« la félicité et la prospérité »). Cette même formule se trouve dans des constructions mudéjares tolédanes à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, comme l'Église San Roman de Tolède, et, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, elle orne les murs de certains palais sévillans<sup>572</sup>. D'autres inscriptions sont également visibles à Las Huelgas de Burgos, dans la chapelle de Santiago et le cloître de San Fernando : « *Al-shukr li-llāh* » (« le remerciement pour Dieu ») et « *baraka* » (« bénédiction »).

Les rois ont également recours à ce type d'inscriptions pour orner leurs tissus. Un des exemples les plus connus est l'oreiller de Bérengère de Castille (1180-1246) qui arbore en son milieu un grand médaillon dont le centre est décoré par deux figures humaines, une femme avec un instrument à cordes et un homme qui semble danser (voir annexe 69). Entre eux se trouve l'arbre de vie et tout autour, sur les bords du cercle on peut lire une inscription arabe qui ressemble fortement à la profession de foi islamique ou *shahāda* : « *lā-ilāha illā-Llāh* » (« il n'y a pas d'autre divinité que Dieu »). Autour du médaillon, on remarque quatre étoiles et deux frises avec l'inscription coufique suivante : « *al baraka al kāmila* » (« la bénédiction parfaite »)<sup>573</sup>. Cette inscription se retrouve dans les constructions de Pierre I<sup>er</sup>, de même que celles qui apparaissent sur l'oreiller de Sanche IV, « *al-mulk* » (« la souveraineté ») et « *al-yumn* » (« la félicité »)<sup>574</sup>.

<sup>571</sup> P. CANO y A. T. MOHAMED ESSAWI, art. cit., p. 61.

<sup>572</sup> B. PAVÓN MALDONADO, *op. cit.*, p. 872. Dans cet ouvrage, Basilio Pavón Maldonado dresse un petit inventaire des inscriptions mudéjares mais en n'indiquant que la traduction espagnole.

<sup>573</sup> Concha CARRETERO HERRERO, *Museo de telas medievales. Monasterio de Santa María la Real de Las Huelgas, Burgos*, Barcelone : Patrimonio Nacional, 1988, p. 102.

<sup>574</sup> B. PAVÓN MALDONADO, *op. cit.*, p. 871; Sur les tissus avec inscriptions arabes des rois chrétiens voir l'article de M. J. FELICIANO, art. cit.

Ce type d'inscription est aussi fréquent dans le mudéjar tolédan comme les palais de l'Atelier du Maure (*El Taller del Moro*) ou de Saint Jean de la Pénitence à Tolède qui datent de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et entretiennent un lien architectural étroit avec l'Alcazar de Séville et celui de Tordesillas<sup>575</sup>.

Certaines de ces inscriptions ne peuvent qu'attirer l'attention, comme par exemple le début de la profession de foi islamique figurant sur l'oreiller de Bérengère de Castille que nous venons d'évoquer – et qui d'ailleurs se retrouvera de façon plus complète sur l'alfarje, ou plafond à caissons, du palais de Gutierre de Cárdenas à Ocaña au XVI<sup>e</sup> siècle : « *lā-ilāha illā-Llāh wa Muḥammad rasūl Allāh* » (« il n'y a pas d'autre divinité que Dieu et Muḥammad est son envoyé »). Mais les inscriptions du XVI<sup>e</sup> siècle sont à aborder différemment étant donné l'éloignement grandissant par rapport à la culture arabe. Mais sans attendre le XVI<sup>e</sup> siècle, on trouve, dans certains monuments mudéjars, des inscriptions qui, *a priori*, ne coïncident pas avec la foi chrétienne, comme l'a démontré Manuel Ocaña Jiménez pour Las Huelgas de Burgos, plus précisément en ce qui concerne les stucs du cloître de San Fernando qui datent du 2<sup>e</sup> quart du XIII<sup>e</sup> siècle, quand Bérengère, fille d'Alphonse VIII et d'Aliénor Plantagenêt, était maîtresse des lieux. Sur les panneaux des paons, outre les simples oraisons jaculatoires qui peuvent valoir aussi bien pour l'islam que pour le christianisme, Manuel Ocaña Jiménez relève certaines phrases qui ne sont pas en accord avec l'orthodoxie chrétienne. Il s'agit de « *yāsu'a nūrnā* » (« Jésus est notre lumière »), « *al-masīḥ rūḥ Allāh* » (« Le Messie est l'esprit de Dieu »), « *Allāh rabbunā* » (« Dieu est notre seigneur ») et enfin « *ḥasbī Allāh* » (« Dieu me suffit »), (annexes 70 et 71). Comme le montre Ocaña, « *Allāh rabbunā* » (« Dieu est notre seigneur ») est le début de la devise des Almohades : « *Allāh rabbunā, Muḥammad rasulunā, al-Mahdī, imāmunā* » (« Dieu est notre seigneur ; Muḥammad, notre prophète et al-Mahdi, notre imam »), une devise qu'arborent les monnaies de la dynastie. De plus, « *ḥasbī Allāh* » (« Dieu me suffit ») est la réponse préconisée par le Coran à tout bon croyant qui se trouve confronté au credo associationniste ou trinitaire<sup>576</sup>. Il s'agit de la sourate XXXIX, verset 38 :

---

<sup>575</sup> B. PAVÓN MALDONADO, *op. cit.*, p. 654-670 et p. 871-873.

<sup>576</sup> Manuel OCAÑA JIMÉNEZ, « Panorámica sobre el arte almohade en España », *Cuadernos de la Alhambra*, 26, 1990, p. 91-111, p. 107-108.

« Si tu leur demandes qui a créé les cieux et la terre, sûr qu'ils te répondent : « Dieu ». Alors dis : « Qu'en pensez-vous ? Alors cela qu'en place de Dieu vous invoquez, si Dieu me veut du mal, (bref vos idoles) sont-elles capables de m'en délivrer ? Et s'Il m'accorde Sa miséricorde, sont-elles capables de la contenir ? » Dis : « Je me suffis de Dieu »<sup>577</sup>.

La sourate XXXIX semble en effet être une réfutation de la Trinité :

« Quant à ceux qui se donnent hors Lui des protecteurs...

- « Mais nous ne les adorons que pour qu'ils nous rapprochent de Lui en niveau »... C'est Dieu qui décidera entre eux de l'objet de leur divergence » (verset 3)<sup>578</sup>.

Le verset 4 poursuit :

« Même si Dieu avait voulu se donner une progéniture, Il eût choisi parmi Sa création ce qu'Il aurait voulu.

- Oh transcendance ! Il est l'Unique, l'Irrésistible »<sup>579</sup>.

L'affirmation « Dieu me suffit » se trouve aussi à la sourate IX, verset 129 : « S'ils se dérobent, dis : « Dieu me suffise ! Il n'est de dieu que Lui. À Lui je fais confiance. Il est le Seigneur du Trône sublime » »<sup>580</sup>.

La croyance chrétienne en la Trinité est en effet très critiquée par l'islam qui insiste sur l'unicité de Dieu ou *tawhīd*. Les Almohades, dont le nom signifie en arabe « les unitaristes », *al-Muwahhidūn*, ont donc propagé le *tawhīd* à travers des inscriptions comme « *ḥasbī Allāh* » (« Dieu me suffit »), que nous venons d'évoquer, et surtout « *Allāhu waḥda-hu* » (« Dieu est un »). Cette affirmation sert en effet de base au motif-type des Almohades. Un motif-type comme l'a montré Manuel Ocaña, est une courte phrase de louange destinée à Dieu et composée en caractères coufiques qui s'entremêlent de façon complexe, dotant l'ensemble de l'inscription d'une grande qualité artistique<sup>581</sup>. La mosquée de Tinmal, fondée par 'Abd al-

---

<sup>577</sup> *Le Coran*, Jacques BERQUE (trad. et éd.), (1<sup>ère</sup> éd. 1990), 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, Paris : Albin Michel, 1995, p. 498. Nous avons préféré la traduction de Jacques Berque par rapport à celles d'Albin de Kasimirski et de Régis Blachère, par exemple, car elle nous paraît plus accessible et semble faire l'unanimité chez les chercheurs.

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 493.

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>581</sup> M. OCAÑA JIMÉNEZ, « Panorámica sobre el arte almohade... », p. 91-94.



Mu'min en 549/1154 au Maroc, est un des premiers monuments à arborer ce motif-type. Celui-ci apparaît en effet tout le long des jalousies des coupoles qui recouvrent la nef de l'antichambre du mihrab<sup>582</sup>. Il se retrouve aussi dans des constructions postérieures à la dynastie, chez les Nasrides et les Mérinides. Dans l'Alhambra, beaucoup d'inscriptions insistent sur cette idée d'unicité « *al-mulk li-llāh waḥda-hu* », (« la souveraineté appartient à Dieu l'Unique »), « *al-'izza li-llāh waḥda-hu* » (« la gloire appartient à Dieu l'Unique »)<sup>583</sup>. « Dieu me suffit » se trouve dans l'Alhambra, sur le Mirhab de l'oratoire du Mexuar<sup>584</sup>.

Selon la lecture faite par Manuel Ocaña, le motif-type almohade, « *Allāhu waḥda-hu* », se trouverait également dans une construction chrétienne : la salle de la justice de l'Alcazar de Séville, salle qui remonte au règne d'Alphonse XI mais que certains attribuent au règne de son fils<sup>585</sup>. Pour Manuel Ocaña le motif-type afficherait quelques erreurs liées au fait que les artisans mudéjars ne maîtrisaient plus aussi bien l'arabe : selon lui la lettre و (*wāw*) aurait été supprimée et le ح (*ḥā*) aurait été remplacé par un ع (*'ayn*)<sup>586</sup>. Cependant, María Antonia Martínez Núñez a réfuté cette interprétation en montrant qu'il ne s'agit pas d'une erreur de l'artisan mais plutôt d'une mauvaise lecture. L'inscription de la Salle de la Justice ne renverrait donc pas au *tawhīd* almohade mais serait une simple eulogie : « *Allāh 'udha* » qui, dans sa forme calligraphiée, peut facilement se confondre avec « *Allāh waḥda-hu* »<sup>587</sup>. « *Allāh 'udha* » est la première partie d'une eulogie très répandue, dans l'Alhambra notamment, et qui est présente dans les palais de Pierre I<sup>er</sup> : « *Allāh 'udha li-kul shidda* » : « Dieu prépare à toute sorte de difficulté »<sup>588</sup>.

<sup>582</sup> *Id.*, « Cúpulas de la mezquita de Tinmal : las inscripciones de sus celosías », in : Christian EWERT et Jens Peter WISSHAK (éd.), *Forschungen zur almohadischen Moschee. Die Moschee von Tinmal (Marocco)*, Madrider Beiträge, 1984, 1, p. 160-168.

<sup>583</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 336, p. 346, p. 349.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>585</sup> I. GONZÁLEZ CAVERO, art. cit., voir notes 44 et 45, p. 293.

<sup>586</sup> M. OCAÑA JIMÉNEZ, « Panorámica sobre el arte almohade... », p. 100.

<sup>587</sup> María Antonia MARTÍNEZ NÚÑEZ, « Ideología y epigrafía almohades », in : Patrice CRESSIER, Maribel FIERRO, Luis MOLINA (éd.), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, 1, Madrid : CSIC-Casa de Velázquez, 2005, p. 5-52, p. 17-18.

<sup>588</sup> On pourrait aussi le traduire ainsi : « Dieu est un refuge face à l'adversité ». J. M. Puerta Vílchez traduit cette phrase, qui se trouve dans l'Alhambra, de la façon suivante : « *Dios provee en toda adversidad* », J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 141.

Ainsi, dans ce cas précis, l'argument sur lequel se fonde Ocaña pour affirmer qu'une des inscriptions de l'Alcazar pourrait être une critique implicite de la Trinité, n'est plus valable. Néanmoins, tel est bien le cas en ce qui concerne les inscriptions de Las Huelgas qui sont antérieures. Ocaña conclut que les religieuses du monastère ne devaient pas en connaître le sens, puisqu'elles n'auraient pas toléré des affirmations en contradiction avec la foi chrétienne, mais l'épigraphiste pense que les artisans, eux, n'ignoraient pas le caractère subversif de leur œuvre. Selon lui, ces inscriptions, tout comme les stucs du cloître, auraient été réalisées par une main d'œuvre almohade « exportée » qui aurait volontairement laissé une empreinte bien reconnaissable de façon à ce qu'il n'y ait pas d'équivoque quant à la paternité de l'œuvre<sup>589</sup>. Cet exemple où les inscriptions matérialisent des conceptions sur lesquelles islam et christianisme divergent, pose donc à la fois la question de la compréhension de ces inscriptions par le commanditaire, et *a fortiori* par le public récepteur, et de la liberté donnée à l'artiste dans leur élaboration. Ces deux points sont en partie liés puisque le commanditaire chrétien ignore bien souvent l'arabe et doit faire confiance à l'artisan. Voyons plus précisément la question du rôle du commanditaire et des exécutants dans la décoration épigraphique des palais de Pierre I<sup>er</sup>.

### 1. 2. Un discours contrôlé par le commanditaire

Le contexte qui nous intéresse, c'est-à-dire celui de la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, n'est plus le même que celui de la construction de Las Huelgas, notamment en ce qui concerne la main-d'œuvre et son rapport avec le commanditaire. À propos du monastère de Las Huelgas, celui de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, Ocaña pense que la présence de cette main d'œuvre almohade, provenant d'Al-Andalus, serait à comparer avec une sorte d'« aide technique envoyée aux pays en voie de développement », ce qui expliquerait peut-être l'initiative prise par le ou les auteurs de ces inscriptions<sup>590</sup>. Les stucs du cloître de San Fernando, où apparaissent les inscriptions, ont été datés du second quart du XIII<sup>e</sup> siècle – donc du règne de

---

<sup>589</sup> M. OCAÑA JIMÉNEZ, « Panorámica sobre el arte almohade... », p. 107.

<sup>590</sup> *Loc. cit.* Basilio Pavón Maldonado quant à lui pense que les stucs sur lesquels apparaissent les inscriptions arabes sont un mélange de style almoravide et almohade, B. PAVÓN MALDONADO, *op. cit.*, p. 351-358.

Ferdinand III, fils de Bérengère – mais toujours considérés comme le travail d’artisans andalous<sup>591</sup>.

Dans les alcazars de Pierre I<sup>er</sup>, il semble y avoir davantage de contrôle de la part du commanditaire. Nous avons déjà évoqué l’hypothèse selon laquelle des artistes de Grenade seraient intervenus dans la construction de l’Alcazar de Séville. Cette supposition est en effet étayée par le fait que les deux monarques se sont rencontrés à Séville, et que Pierre I<sup>er</sup> a accueilli à sa cour de hauts personnages de Grenade. De plus, les fortes similitudes entre l’Alcazar et l’Alhambra ne pourraient s’expliquer que par la contribution d’artistes du royaume nasride. Il est cependant délicat de valider à coup sûr cette hypothèse, étant donné le peu de sources faisant référence à la circulation des artistes. Cependant, l’inscription qui commémore la fondation de l’Alcazar de Séville lui-même, nous offre de précieuses informations sur les artisans qui y travaillèrent et sur le rôle joué par le roi.

Cette inscription est sculptée dans le bois des portes du Salon de la Demi-Orange, sur la partie extérieure des battants (annexe 72). Il existe une autre inscription arabe qui commémore la fondation d’un palais castillan, celle du palais mudéjar tolédan de Suer Téllez de Meneses, mais cette dernière se contente de mentionner le nom du promoteur et la date de construction 1335. L’inscription de l’Alcazar va au-delà puisqu’elle met en avant le rôle du roi en tant que constructeur en reprenant les éléments-types présents dans les inscriptions traitant de la fondation de certains bâtiments omeyyades, comme le Salon Riche de Medinat al-Zahra<sup>592</sup>. Cette bande épigraphique rompt donc avec la tradition almohade en renouant avec des époques antérieures comme celle du califat omeyyade andalou, celle des taifas et des almoravides<sup>593</sup>. Suivant cette tradition architecturale, le texte arabe commémore l’initiative du monarque dans l’élaboration des portes ainsi que dans la construction

---

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>592</sup> Suer Téllez de Meneses reçoit la charge d’*Alguazil mayor* de Tolède de Pierre I<sup>er</sup> en 1354 et meurt en 1360. L’inscription de son palais est taillée dans une poutre qui se trouve aujourd’hui au Musée Archéologique Provincial de Tolède. Selon Amador de los Ríos qui a déchiffré cette inscription, mention serait faite du nom du bâtisseur, de son ascendance ainsi que de la date 1373 : « *Esto es lo que mandó labrar el caballero honrado Suer Téllez, hijo del caballero honrado, ya difunto, Tello García de Meneses. Fue terminada la obra en el año tres y setenta y trescientos* ». Cette date qu’Amador de los Ríos retranscrit selon l’ordre de lecture arabe mais en oubliant apparemment les milliers, 1373, est la date qui correspond à l’Ère hispanique qui commence en 38 après Jésus-Christ. Elle est équivalente à 1335 comme l’a montré Balbina Martínez Cavero, B. PAVÓN MALDONADO, *op. cit.*, p. 663 ; C. MENCÍA GUTIÉRREZ, *art. cit.*, p. 277-297.

<sup>593</sup> P. CANO y A. T. ESSAWI, *art. cit.*, p. 60-61. Concernant les inscriptions de fondations en Espagne voir Évariste LÉVI-PROVENÇAL, *Inscriptions arabes d’Espagne*, Paris : Larose, 1931, p. XVII.

des palais. Le roi chrétien apparaît ici comme un mécène, et en vantant les mérites du monarque-bâtitseur, cette inscription nous rappelle encore une fois son utilisation à des fins de propagande.

Rappelons que l'inscription omeyyade se caractérise par : premièrement, des formules d'introduction, en général la *basmla*, et une phrase de prière à Dieu lui demandant de protéger le calife, ici 'Abd al-Raḥman III ; ensuite le nom du souverain apparaît avec ses titres et une phrase souhaitant sa pérennité; puis l'ordre de réalisation de l'œuvre est mentionnée sans que soit spécifié l'objet de sa fondation ; après vient la date de la fin des travaux ; enfin le nom du maître d'œuvre.

Les bandes épigraphiques des portes du salon des Ambassadeurs reprennent donc ces éléments puisqu'en premier lieu est mentionné l'ordre de la réalisation de l'œuvre, puis le nom du souverain avec son titre et le nom du royaume puis la phrase souhaitant sa pérennité, ensuite est indiqué l'objet de la fondation et le nom du type de bois utilisé (voir texte arabe en annexe 5 des textes) :

*« Amara mawlānā al-sulṭān al-mu'aẓīm al-mukarim ḍun biḍru malik qaṣṭāla wa-liyūn adamā Allāh wa sa'adahu wa abqahu ayāmahu bi-'amal hadhihi al-abwāb li-hadhihi-l-qubba al-sa'īda mimā ajlaba min al-'idat al-raft'at min khashab al-sarū al-mashhūr »*

« Notre seigneur, le sultan magnifique, le noble roi Don Pedro Roi de Castille et de Léon – que Dieu perpétue sa félicité et prolonge ses jours – ordonna la construction de ces portes destinées à ce salon couronné d'une splendide coupole, à partir d'une noble partie extraite du célèbre bois de cyprès ».

En quatrième lieu on trouve les remerciements et l'expression de la reconnaissance envers le roi pour les constructions réalisées sur le territoire sévillan :

*« alladhi shā' riḍa wa fī-l-bilad al-mas'ud lanā al-majālis wa-l-quṣūr wa dhalik min dukhūlihi arḍ ishbīlīya »*

« Notre seigneur répandit la satisfaction et dans notre ville fortunée furent érigés des salons et alcazars depuis son arrivée sur le territoire de Séville »

En cinquième position on fait clairement état de l'œuvre réalisée dans la ville de Séville ainsi que du rôle de superviseur du mandataire du roi, puis le nom du maître d'œuvre apparaît ainsi que la participation d'artisans tolédans, ensuite on trouve la date de construction selon le calendrier chrétien utilisé dans le royaume de Castille et Léon et selon le calendrier musulman, enfin vient la phrase de remerciement à Dieu :

« *wāhida min ribāt al-sulṭān al-Barkhilūnī wuḍi'at bi-madīnat ishbīlīya bi-naḍar al-muwakal bi-ashgālihi al-nāḍir fī-bināyihī wa aḥwālihi al-mu'alim Yūsif al-sharaftī wa-ḍa'ahā al-mu'alimūn al-ṭulayṭiyūn wa-dhalik bi-tārīkh alf wa-arba' māya wa-arba' sinīn li-tārīkh al-ṣufr wa-wāfiq min tārīkh al-'arab sana saba' wa-sitīn wa-saba' māya kamūl al-burj bi-ḥamd Allāh* »

« Ceci est une des forteresses du sultan al-Barjiluni qui fut construite dans la ville de Séville sous l'inspection du mandataire du Roi, sa construction et son entretien ayant été supervisés par le maître Yūsuf de l'Aljarafe, et son édification exécutée par les maîtres tolédans. À la date de mille quatre cent quatre ans de l'ère hispanique, qui correspond, dans le calendrier des arabes, à l'an sept cent soixante sept, se termina la construction de cette forteresse avec la grâce de Dieu »<sup>594</sup>.

Cette inscription qui commémore la fondation nous fournit quelques informations sur la hiérarchie dans les métiers de la construction ainsi que sur la provenance des artisans. Le roi est bien évidemment celui qui ordonne la construction : le verbe *amara*, racine du mot *amir*, dirigeant, exprime cette idée. Ensuite, on sait que son mandataire « *al-muwakal* » se chargeait d'inspecter l'avancement des travaux. Celui-ci n'est pas nommé à la différence du maître d'œuvre Yūsuf originaire de l'Aljarafe dont la charge – « *al-nāḍir fī-bināyihī wa aḥwālihi* » – semble correspondre à celle du « *nāḍir al-bunyan* » ou inspecteur de la construction, charge qui date de l'époque omeyyade. Dans la hiérarchie des artisans et architectes d'al-Andalus, le « *nāḍir al-bunyan* » arrive juste après le *saḥib al-bunyan* ou chef de l'édification, une sorte de directeur technique de la construction qui lui-même est sous les ordres du chef de la construction que l'on désigne comme le *saḥib al-abniya*<sup>595</sup>. Enfin, en bas de

<sup>594</sup> Traduction par nos soins à partir du texte arabe établi par Pedro Cano Ávila et Aly Tawfik Mohammed Essawi et de leur traduction espagnole, P. CANO ÁVILA et A. T. MOHAMED ESSAWI, art. cit., p. 56.

<sup>595</sup> Sur la hiérarchie dans les métiers de la construction en al-Andalus et l'art de la construction dans l'Espagne médiévale, voir M. OCAÑA JIMÉNEZ, « Arquitectos y mano de obra en la construcción

l'échelle, on trouve ceux qui exécutèrent la construction, des artisans tolédans, donc mudéjars tout comme Yūsuf dont la *nisba* « *al-sharafī* », « de l'Aljarafe », ne laisse planer aucun doute sur son origine. Il ne s'agit donc pas de main d'œuvre « exportée » mais bien d'artisans sous la domination et la protection du roi comme le sont tous les mudéjars.

Ce qui est surprenant ici, c'est la présence de deux personnes en charge de l'inspection. En effet, la fonction du *muwakal* ou mandataire est évoquée par *naẓar* (« *bi-naẓar al-muwakal* »), un mot de la même racine que *naẓir*, qui se rapporte à Yūsuf et désigne la charge que l'on connaît. Lévi-Provençal nous informe que dans l'inscription souveraine type d'al-Andalus, qui date de l'époque califale mais se retrouve aussi dans les fondations postérieures, apparaissent parfois plusieurs noms en ce qui concerne la surveillance des travaux. Lévi-Provençal parle d'intendants – qui est une traduction possible pour *muwakal* – dont la tâche serait introduite par la formule *bi-naẓar*, qu'il traduit par « sous l'intendance de... »<sup>596</sup>.

Ce mandataire ou délégué pourrait-il être Martín Yáñez, nommé alcalde mayor de Séville et « tenedor del alcazar y de las atarazanas » dans des documents diplomatiques ?<sup>597</sup> On sait qu'il a aussi été grand trésorier.

Quoi qu'il en soit, le rôle de cet inspecteur, mandataire du roi, montre que la construction n'était probablement pas aléatoire et que le roi surveillait tout. En effet, les historiens de l'art et épigraphistes s'accordent sur le fait que les innovations ou simplement le choix des inscriptions ou d'éléments architecturaux n'étaient pas laissés au hasard ou au bon vouloir des artisans mais étaient bien contrôlés par le pouvoir<sup>598</sup>. C'est précisément ce sur quoi insiste l'épigraphiste María Antonia Martínez Núñez pour la période d'al-Andalus : « en tant que moyen de propagande, l'épigraphie officielle était élaborée et contrôlée directement, à l'instar d'autres

---

de la gran mezquita de Occidente », *Cuadernos de la Alhambra*, 22, 1986, p. 59-67 ; Juan Antonio SOUTO LASALA, « La práctica y la profesión del artista en el Islam : arquitectos y constructores en el al-Andalus omeya », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Hª del Arte*, 10, 1997, p. 11-34 ; *Id.*, « Los constructores de al-Andalus omeya », in : María Jesús VIGUERA MOLINS y Concepción CASTILLO (éd.), *El esplendor de los Omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa occidental*, catalogue de l'exposition de Madinat al-Zahra, 3 mai au 30 septembre 2001, Grenade : El Legado Andalusi, p. 274-281 ; Rafael CÓMEZ RAMOS, *Los constructores de la España medieval*, Séville : Universidad de Sevilla, 2006.

<sup>596</sup> É. LÉVI-PROVENÇAL, *Inscriptions arabes d'Espagne...*, p. XVII.

<sup>597</sup> Luis Vicente DÍAZ MARTÍN, *Colección documental de Pedro I de Castilla (1350-1369)*, Valladolid : Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1997, 4, p. 26.

<sup>598</sup> Voir introduction p. 16-17 et chapitre 4, A. J. MORALES MARTÍNEZ, « Los inicios de la arquitectura mudéjar en Sevilla... », p. 102.

éléments de la décoration architecturale, par le pouvoir constitué et n'était pas laissée au libre-arbitre des artisans »<sup>599</sup>. De plus, les dirigeants s'efforçaient d'introduire de nouvelles formes architecturales ou épigraphiques pour se différencier des autres, notamment des dynasties précédentes et identifier ainsi leur pouvoir.

En ce qui concerne la période mudéjare, c'est également le commanditaire qui dictait le choix de l'épigraphie et *a fortiori* des éléments architecturaux. Cependant, l'intention n'était pas de se distinguer des autres, comme le faisaient les sultans musulmans, mais d'arriver à une certaine uniformisation dans toute la péninsule, comme le souligne Rafael Valencia. Pour lui, ce style commun à tout le territoire chrétien est le fait des classes dirigeantes qui permettent à l'art mudéjar de s'exprimer pleinement, y compris dans l'épigraphie<sup>600</sup>.

Si le roi est à l'origine de ces inscriptions et contrôle par des intermédiaires la bonne marche des travaux en général, il est logique que les inscriptions présentes ne soient pas en contradiction avec la foi chrétienne. Sur ce point, il convient d'écarter certains doutes. Dans son corpus, Amador de los Ríos recense une inscription coranique, mais elle est antérieure à la construction du palais de Pierre I<sup>er</sup>. Il s'agit du verset 255 de la deuxième sourate du Coran qui se trouve sur un chapiteau de la Cour des Poupées<sup>601</sup> :

« Dieu : il n'est de dieu que Lui, le Vivant, l'Agent suprême. Somnolence ne le prend, non plus que sommeil. A Lui appartient ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre. Qui oserait intercéder... »

Amador de los Ríos précise que la sourate, dont voici la suite, devait se poursuivre sur un autre pilier :

---

<sup>599</sup> M. A. MARTÍNEZ NÚÑEZ, « Escritura árabe ornamental y epigrafía andalusí », *Arqueología y Territorio medieval*, 4, Universidad de Jaén, 1997, p. 127-162, p. 141-142.

<sup>600</sup> Rafael VALENCIA, « Las inscripciones árabes en el arte mudéjar », *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*, Gonzalo BORRÁS GUALIS (éd.), catalogue de l'exposition, Saragosse : Université de Saragosse, 2010, p. 293-305, p. 298.

<sup>601</sup> R. AMADOR DE LOS RÍOS, *op.cit.*, p. 117.

« ... auprès de Lui, si ce n'est sur Sa permission, Lui qui sait l'imminent et le futur des hommes, alors qu'eux n'embrassent même pas une parcelle de Sa connaissance, excepté ce qu'Il veut ? Son siège s'étend aux cieux et à la terre, dont la sauvegarde ne lui coûte aucun labeur. Il est le Sublime, le Grandiose »<sup>602</sup>.

Cette inscription date de l'époque musulmane et sa présence s'explique par la réutilisation de matériaux provenant probablement de Madinat al-Zahra.

Amador de los Ríos pense reconnaître des fragments d'une autre sourate du Coran sur un *arabaa* – encadrement rectangulaire d'un arc dans l'architecture musulmane – qui se trouve sur les côtés de la porte du Salon de la Demi-Orange, dans la Cour des Demoiselles qui lui, date bien de l'époque de Pierre I<sup>er</sup>. Il s'agirait de la sourate 112 – Amador de los Ríos se trompe en écrivant qu'il s'agit de la sourate 92 – qui semble se confondre avec l'inscription suivante : « *al-mulk al-dā'im li-llāh, al-'izz al-qā'im li-llāh, al sukṛ al-dā'im lilah* »<sup>603</sup> : (« La souveraineté éternelle appartient à Dieu, gloire perpétuelle à Dieu, remerciement éternel à Dieu »).

Cette sourate appelée *Surat al-Ikhlās* (le culte) affirme encore une fois l'unicité de Dieu :

« *Dis : « Il est Dieu, Il est Un  
Dieu de plénitude  
Qui n'engendra ni ne fut engendré  
Et de qui n'est l'égal pas un »*<sup>604</sup>.

Il s'agit là encore du credo musulman utilisé fréquemment par les Almohades pour contrer le péché d'associationnisme, *shirk*, dont ils accusaient les chrétiens.

La sourate *al ikhlās* apparaît déjà à l'époque du Califat sur les murs de la Mosquée de Cordoue. Susana Calvo Capilla montre que cette inscription, entre autres, correspond à un programme symbolique du Califat qui entend transmettre un message spécifique aux fidèles et réfuter la doctrine chrétienne de la Trinité et donc de la divinité de Jésus<sup>605</sup>. Mais cette inscription dans l'Alcazar chrétien de Séville est

---

<sup>602</sup> *Le Coran...*, p. 62-63.

<sup>603</sup> R. AMADOR DE LOS RÍOS, *op.cit.*, p. 140-141.

<sup>604</sup> *Le Coran...*, p. 705.

<sup>605</sup> Susana CALVO CAPILLA, « Justicia, misericordia y Cristianismo : Una re-lectura de las inscripciones de la Mezquita de Córdoba en el siglo X », *Al Qantara*, 31, 1, janvier-juin 2010, p. 149-187, p. 170, p. 181.



à considérer avec prudence puisqu'Amador de los Ríos n'est pas totalement sûr que ce soit bien cette inscription et on sait qu'il a parfois commis des erreurs. La présence d'une telle inscription serait d'ailleurs surprenante étant donné que toutes les autres s'adaptent parfaitement à la foi chrétienne et que le roi est l'instigateur du discours épigraphique.

En accord avec cette idée, nous pensons que les fonctions visuelles et sémantiques étaient connues du commanditaire, et donc que Pierre I<sup>er</sup> a choisi certaines inscriptions en connaissance de cause. Ainsi, même s'il s'agit en partie d'un phénomène de mode, celui-ci n'en est pas pour autant dénué de sens, de fonction et de dimension sacrée.

## **2. Un objet sacré mais dépossédé de sa dimension islamique**

En Islam, la calligraphie revêt un caractère sacré car elle est indissociable de la révélation divine, comme le rappelle le Coran (94, 3-4) : « Proclame ton Dieu généreux qui par la plume [*bi-l-qalam*] a enseigné ce que l'homme savait »<sup>606</sup>.

Certains chercheurs avancent que les inscriptions des palais de Pierre I<sup>er</sup> sont dépossédées de leur dimension religieuse. Dans son étude des inscriptions des portes du Salon de la Demi-Orange, Pedro Cano écrit que les termes arabes perdent de leur valeur symbolique religieuse puisqu'ils apparaissent dans le palais d'un roi chrétien. Il convient que ceux-ci conservent leur dimension politique puisqu'ils restent une manifestation publique et externe de souveraineté royale mais qui n'implique aucun sens religieux<sup>607</sup>. Il pense comme l'affirme Ángel López López que l'emploi de certaines de ces expressions fait simplement office de bon présage, « un augure de prospérité »<sup>608</sup>.

Cependant nous ne pensons pas que le choix de ces inscriptions se réduise à leur aspect esthétique ou propitiatoire, ces formules réitératives affichent une claire intention persuasive et rhétorique. Il s'agit de convaincre que l'espace réservé au souverain est investi par le sacré, le pouvoir divin et que par conséquent, le pouvoir du monarque est légitime. L'argument religieux devient donc un procédé rhétorique

---

<sup>606</sup> O. GRABAR, *L'Ornement...*, p. 96.

<sup>607</sup> P. CANO y A.T. ESSAWI, art. cit., p. 61.

<sup>608</sup> Ángel LÓPEZ LÓPEZ, « La decoración epigráfica », in : Antonio ALMAGRO GORBEA et Antonio ORIHUELA UZAL (éd.), *La casa nazarí de Zafra*, Grenade : Fundación Caja de Granada, Universidad de Granada, 1997, p. 77-84, p. 83.

essentiel et un instrument politique efficace pour un souverain dont la légitimité est perpétuellement remise en cause. De plus, le pouvoir du roi est nécessairement lié à une dimension religieuse puisqu'il tient sa légitimité de Dieu. Cette relation sacrée entre Dieu et le souverain est exprimée très fréquemment dans le discours épigraphique même si cela est implicite.

Le célèbre article de Teófilo Ruiz publié dans les *Annales E.S.C* créa la polémique en montrant comment la royauté castillane n'avait pas eu recours, pour asseoir son pouvoir, au cérémonial ni au sacrement ni à la croyance en des pouvoirs thaumaturgiques propres au roi. Les rois castillans auraient remplacé ces rites et symboles sacrés par des symboles et cérémonies séculiers de nature martiale pour la plupart<sup>609</sup>. Ceux-ci seraient le reflet, selon l'auteur de l'article, d'une longue lutte engagée pour le contrôle de la péninsule, de l'influence musulmane et de l'indépendance de la Castille vis-à-vis de l'Église. Plusieurs historiens se sont insurgés contre cette théorie qui présente la Castille comme une anomalie parmi les royautés occidentales. José Manuel Nieto Soria a notamment montré qu'il est impossible de comprendre la monarchie du bas Moyen-Âge sans prendre en compte ses composantes théologico-sacrées<sup>610</sup>. Il souligne également la présence et l'importance d'images établissant une relation directe entre Dieu et le monarque. Celles-ci s'organisent autour de trois axes : l'origine divine du roi et de la royauté, l'image du roi comme vicaire de Dieu et le royaume de Dieu comme archétype politique.

Ces images sont suggérées dans les inscriptions arabes des palais de Pierre I<sup>er</sup> puisque le lien entre Dieu et le roi apparaît constamment, de façon plus ou moins explicite.

Parmi ces inscriptions, on distingue celles qui se rapportent à Dieu, au pouvoir divin et celles qui se rapportent au roi et donc au pouvoir terrestre. Avant d'évoquer la typologie de ces inscriptions, il convient de rappeler que celle-ci n'est pas exhaustive en raison des problèmes relatifs au corpus. En effet, le corpus établi par

---

<sup>609</sup> A. RUCQUOI, « El Rey Sabio : cultura y poder en la monarquía medieval castellana », *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval*, Aguilar del Campo : Centro de Estudios del románico, 1993, p. 77-87 ; Teófilo. F. RUIZ, « Une royauté sans sacre : la monarchie castillane du bas Moyen Âge », *Annales E.S.C*, mai-juin 1984, p. 429-453; *id.*, « L'image du pouvoir à travers les sceaux de la monarchie castillane », in : A. RUCQUOI (éd.), *Génesis medieval del Estado Moderno...*, p. 217-228.

<sup>610</sup> José Manuel NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (s. XIII-XVI)*, Madrid : Eudema, 1988, p. 50.

Rodrigo Amador de los Ríos au XIX<sup>e</sup> siècle est susceptible de contenir des erreurs, nous citerons donc uniquement les inscriptions qui ont été revues par Pedro Cano Ávila dans l'article édité avec Aly Tawfik Mohammad Essawi avec lequel il a également préparé une nouvelle édition du corpus, en attente d'être éditée<sup>611</sup>. D'autre part, les inscriptions qui nous intéressent dans ce sous-chapitre, à savoir celles qui sont liées à la légitimation par Dieu, sont assez semblables et répétitives et véhiculent donc un même message. C'est pourquoi nous recensons ici les plus représentatives. Quant aux inscriptions du palais de Tordesillas, nous n'avons pas eu l'autorisation de les étudier attentivement mais d'après le bref recensement qu'en fait Basilio Pavón Maldonado, on retrouve les mêmes que dans l'Alcazar et que dans les constructions mudéjares précédentes<sup>612</sup>.

Ces inscriptions affirment de façon réitérative la toute-puissance de Dieu pour mieux légitimer le souverain qui se trouve sous sa protection.

### **2. 1. Affirmer la toute-puissance de Dieu**

En ce qui concerne les inscriptions se rapportant à Dieu, on peut les classer en deux types d'oraisons jaculatoires comme le fait José Miguel Puerta Vílchez à propos de l'Alhambra<sup>613</sup>. Tout d'abord, on trouve de simples louanges à Dieu ou des phrases qui expriment Son omnipotence et le fait que tout bien et prospérité proviennent de Lui. L'autre type d'oraison se réduit à des mots seuls. Parfois les inscriptions expriment divers attributs de Dieu parfois elles n'en expriment qu'un mais on peut distinguer différents axes : le premier renvoie à l'idée de souveraineté et à la puissance, le second à la permanence et l'éternité, le troisième à la célébration qu'on réserve à Dieu, on lui rend grâce à de nombreuses reprises, enfin Il apparaît comme celui qui accorde bienfaits et protection.

---

<sup>611</sup> R. AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.* ; P. CANO y A.T. ESSAWI, art. cit.

<sup>612</sup> B. PAVÓN MALDONADO, *op. cit.*, p. 640-645.

<sup>613</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Los códigos de la utopía en la Alhambra...*, p. 96.

### a. Souveraineté et puissance

Les phrases « *al-mulk li-llāh* » « la souveraineté appartient à Dieu » et « *al-qudra li-llāh* » « la puissance appartient à Dieu » se retrouvent très fréquemment dans l'Alcazar de Séville mais aussi sur la façade de Tordesillas (annexe 73 et 42). Le sens de *al-qudra* et *al-mulk* est très proche et véhicule l'idée de puissance, de pouvoir, d'autorité.

On retrouve aussi très souvent la devise politico-religieuse nasride, comme nous l'avons évoqué : « *wa-lā gālība illā-llāh* » : « il n'y a qu'un seul vainqueur et c'est Dieu » ou « il n'y a de vainqueur que Dieu ». D'autres traductions ont été récemment proposées qui expriment toujours cette idée de souveraineté : « Dieu est le seul souverain », « Dieu seul prédomine /ou triomphe ». En effet, la devise ne possédant pas vraiment de sens guerrier, la meilleure traduction serait celle proposée par Salvador Peña Martín et Miguel Vega Martín : « Dieu est le seul souverain »<sup>614</sup>.

Cette inscription est présente à de multiples endroits dans l'Alcazar de Séville et dans la salle proche de la Cour du Verger à Tordesillas, selon Pavón Maldonado<sup>615</sup> (voir annexe 49.c. et 60).

### b. Permanence et éternité

Ces inscriptions expriment aussi le caractère permanent, éternel de Dieu et de son pouvoir, par l'intermédiaire d'adjectifs tels que *dā'im* (éternel) ou *qā'im* (perpétuel) :

« *al-mulk al-dā'im li-llāh, al-'izz al-qā'im li-llāh* »

« La souveraineté éternelle appartient à Dieu, gloire perpétuelle à Dieu »

« *al-sa'd al-dā'im li-llāh, al-'izz al-qā'im li-llāh* »

« La fortune perpétuelle provient de Dieu, gloire éternelle à Dieu »

En plus de ces adjectifs, le substantif *baqā'* (permanence) est affirmée comme étant propre à Dieu : « *al-baqā' li-llāh* » « la permanence appartient à Dieu ».

---

<sup>614</sup> V. MARTÍNEZ ENAMORADO, « 'Lema de príncipes'. Sobre la *galiba...* », p. 537.

<sup>615</sup> B. PAVÓN MALDONADO, *op. cit.*, p. 645, voir aussi p. 640.

### c. Gloire et grâce à Dieu

La glorification de Dieu apparaît à travers des inscriptions telles que : « *al-ḥamd li-llāh al-'izza li-llāh al-mulk li-llāh al-shukr li-llāh* » : « Dieu soit loué, gloire à Dieu, la souveraineté appartient à Dieu, grâce à Dieu ».

Les mots *ḥamd*, *'izza*, *shukr* sont synonymes et renvoient à l'idée de gloire, de grâce. *Shukr* implique également la notion de remerciement. C'est en cela qu'il s'agit de doxologies ou formules de louanges adressées à Dieu.

Souvent, tous les aspects sont exprimés dans la même inscription : « *al-'izza li-llāh, al-baqā' li-llāh, al-mulk li-llāh, al-qudra li-llāh* » : « Gloire à Dieu, la permanence appartient à Dieu, la souveraineté appartient à Dieu, le pouvoir appartient à Dieu ».

Enfin, Dieu apparaît comme celui qui accorde des bienfaits et qui protège.

### d. Bienfaits et protection

L'inscription « *al-ḥamd li-llāh 'ala ni'mi-hi* » (« Dieu soit loué pour ses bienfaits ») se trouve dans le vestibule de l'Alcazar de Tordesillas.

Dans ces inscriptions Dieu est reconnu comme étant à l'origine des bienfaits et cela peut-être exprimé de manière implicite comme dans le deuxième type d'inscriptions se rapportant au pouvoir divin. Celles-ci se réduisent à des mots comme félicité (*yumn*), grâce (*ni'ma*), prospérité (*ḡibṭa*), bénédiction (*baraka*), santé (*'afiya*). Dans ces eulogies hérités de l'épigraphie almohade, Dieu n'est pas nommé directement mais c'est bien lui qui prodigue ces faveurs qui renvoient à la perfection. Les adjectifs qui accompagnent ces termes renvoient encore une fois à la perfection, l'éternité, l'accomplissement et la permanence :

« *Al-ḡibṭa al-muttaṣila, al ni'ma al-shāmila, al baraka al kāmila* »

« La prospérité permanente, la pleine grâce, la bénédiction complète »

« *al-ḡibṭa al-muttaṣila* » se trouve seule très souvent (annexe 74).

« *al-yumn wa-l-iqbāl wa-bulūḡ al-amāl* »

« La félicité, la prospérité et la réalisation des désirs ».

Virgilio Martínez Enamorado fait remarquer que la phrase « *al-yumn wa-l-iqbāl* » est employée par nombre de dynasties à des époques et dans des zones géographiques variées, et que depuis le XII<sup>e</sup> siècle, « elle inonde les répertoires épigraphiques »<sup>616</sup>.

Les autres phrases fréquemment utilisées et renvoyant aux bienfaits sont les suivantes :

« *al-baraka al-kāmila, al-ni'ma al-shāmila, al-dā'ima* »

« La bénédiction complète, la grâce pleine et permanente »

« *al-sa'd al-dā'im, al baraka al kāmila* »

« la fortune perpétuelle, la bénédiction complète »

« *al 'afiya al-baqiya* »

« la santé permanente »

En plus de ces bienfaits, Dieu accorde aussi sa protection :

« *Allāh 'udha li-kul shidda* »

« Dieu est un refuge face à l'adversité »

Le thème de la protection accordée par Dieu est décliné à de nombreuses reprises dans une inscription très souvent répétée dans l'Alcazar mais aussi dans l'Alhambra et selon Puerta Vílchez, il s'agirait d'un poème anonyme populaire :

« *Ya thiqaṭī ya āmalī anta al-rajā anta al-walī ikhtam bi-khayr 'amalī* »

« Oh ma confiance et mon espérance, tu es mon incertitude et mon refuge, consacre mes œuvres avec clémence »<sup>617</sup>.

---

<sup>616</sup> V. MARTÍNEZ ENAMORADO, « 'Lema de príncipes'. Sobre la *galiba...* », p. 539.

<sup>617</sup> Amador de los Ríos traduit cette phrase de la façon suivante : « *Oh confianza mía, o esperanza mía, tú eres mi esperanza : tú eres mi protector, sella con la bondad mis obras* », R. AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.*, p. 135. Le même poème se retrouve quelque peu semblable dans l'Alhambra et Puerta Vílchez le traduit ainsi : « *Oh mi incertidumbre y mi esperanza ! Tu eres la confianza, tu pon buen sello a lo que hago !* » J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 82. Cependant, il nous semble que le mot *thiqa* signifie davantage « confiance » ou « croyance » qu'« incertitude » qui serait plutôt la traduction de *rajā* lequel implique l'idée d'atermoiement, de sursis, de quelque chose de différé.

Cette prière adressée à Dieu, pour implorer sa protection et sa bénédiction, entoure la phrase d'éloge au « sultan Don Pedro » écrite en caractères coufiques, sur presque toutes les plinthes du palais : « *'izz li-mawlānā al-sulṭān don bidru ayyadahu Allāh* » (« Gloire à notre seigneur le sultan Don Pedro, que Dieu lui vienne en aide »), (annexe 75).

On voit donc qu'il s'agit d'inscriptions qui peuvent parfaitement correspondre à un contexte chrétien. De plus, la présence de ces inscriptions dans certains édifices religieux chrétiens, antérieurs ou postérieurs aux palais de Pierre I<sup>er</sup>, montre que le caractère religieux et sacré n'est pas perdu.

Ainsi, dans l'église mudéjare San Roman de Tolède, l'inscription « *al-yumn wa-l-iqbāl* » c'est-à-dire « la félicité et la prospérité », récompenses accordées par Dieu, est répétée à l'infini en caractères coufiques. L'inscription apparaît ainsi comme une image, une icône et semble posséder une fonction théophanique puisqu'elle révèle en quelque sorte un message divin ou tout du moins tentent de rendre présent un état promis par Dieu<sup>618</sup>.

De même, le plafond de la chapelle San Miguel de Arcángel de la Cathédrale el Salvador de Saragosse, construite pour recevoir le sépulcre de l'archevêque Lope Fernández de Luna entre 1374 et 1381, possède des inscriptions arabes. Bernabé Cabañero Subiza et Carmelo Lasa Gracia montrent que ces inscriptions ont dû être réalisées par des artisans qui maîtrisaient parfaitement les techniques épigraphiques nasrides étant donné leur extraordinaire beauté et leur grande complexité. « *al-ḥāfiẓ Allāhi, al-ḥāfiẓ Ilahi* » qui signifie « la protection est Dieu, la protection de Dieu » apparaît dans la chapelle à plusieurs reprises. De plus, les auteurs de l'article font remarquer que ce mot apparaît dans le verset 4 de la sourate 86 du Coran : « toute âme a son gardien près d'elle » (« *an kul nafs limā 'ala 'ihā ḥāfiẓ* »)<sup>619</sup>. Ainsi cette inscription semble demander la protection de Dieu pour l'archevêque enterré. De même, rappeler le pouvoir de Dieu dans une église – l'inscription « *al-mulk li-llāh* » y apparaît – semble tout à fait en accord avec la foi chrétienne.

---

<sup>618</sup> Une théophanie est la manifestation d'un dieu ou la révélation d'un message divin.

<sup>619</sup> Bernabé CABAÑERO SUBIZA et Carmelo LASA GRACIA, « Elementos arquitectónicos y decorativos nazaries en el arte mudéjar aragonés, 3 : inscripciones de la capilla de San Miguel de la Seo de Zaragoza », *Artigrama*, 19, 2004, p. 337-359, p. 340-342.

D'ailleurs, les chrétiens ont conservé les édifices religieux des musulmans en les transformant en églises, cela signifie bien que le caractère sacré de ces monuments s'est perpétué, il est donc logique que ce soit le cas également pour les inscriptions à portée religieuse. Dans le riche compte-rendu qu'a fait Cynthia Robinson de l'ouvrage *The Arts of Intimacy*, celle-ci aborde la question des monuments islamiques dont l'aspect sacré a été conservé par les chrétiens. Elle déclare de concert avec Ruiz Souza que les castillans se sont servis de la Mosquée de Cordoue non pas dans le but de créer visuellement « un clash des civilisations » mais parce qu'ils considéraient le monument comme une source de motifs et *topoi* à travers lesquels articuler le sacré. Ruiz Souza montre en effet à quel point la Mosquée a inspiré des constructions chrétiennes dans leur représentation du sacré et Rodrigo Jiménez de Rada lui-même a reconnu la magnificence du lieu<sup>620</sup>.

Ainsi, à travers les inscriptions que nous avons mentionnées jusqu'à présent, on remarque que leur caractère sacré demeure, puisqu'elles demandent la protection divine pour le roi et établissent un lien entre son pouvoir terrestre et le pouvoir divin, spirituel et atemporel. Le fait que les inscriptions arabes invoquant cette protection trouvent leur pendant dans des inscriptions latines extraites de la Bible renforce la cohérence du programme épigraphique de Pierre I<sup>er</sup>.

---

<sup>620</sup> J. C. RUIZ SOUZA, « Al-Andalus y cultura visual Santa María la Real de las Huelgas... », p. 210-212 ; C. ROBINSON, Compte-rendu de *The Arts of Intimacy...*, p. 371, note 18. Robinson illustre la conservation de la dimension sacrée de la Mosquée de Cordoue par un exemple donné par Vincent Lagardère : au XI<sup>e</sup> siècle, Alphonse VI voulait que Constance, son épouse enceinte, réside à Madinat al-Zahra en raison de sa proximité avec la Mosquée de Cordoue, où elle devait accoucher pour profiter des pouvoirs miraculeux que le bâtiment possédait lorsqu'il était une église, la Mosquée de Cordoue étant construite sur une ancienne église. L'exemple que Robinson donne n'est peut-être pas très adapté puisqu'ici, le caractère sacré est davantage dû au fait que les lieux aient abrité une église avant la mosquée. Néanmoins, cela montre tout de même la continuité du caractère sacré au-delà de la religion dominante. Vincent LAGARDÈRE, *Le vendredi de Zallāqa, 23 octobre 1086*, Paris : L'Harmattan, 1989, p. 79. Sur la transformation et conversion des lieux saints après la conquête chrétienne, voir Heather ECKER, « How to Administer a Conquered City in al-Andalus : Mosques, Parish Churches and Parishes », in : C. ROBINSON et L. ROUHI (éd.), *Under the influence...*, p. 45-65.



## 2. 2. Le roi sous la protection de Dieu : adaptation au contexte chrétien et castillan

Les inscriptions se rapportant au roi sont aussi très répétitives et très nombreuses dans l'Alcazar de Séville mais elles peuvent se résumer à trois phrases semblables qui encensent le seigneur des lieux et le placent toujours sous la protection de Dieu :

« *'izz li-mawlānā al-sultān don bidru ayyadahū Allāh wa naṣrahu* »

« Gloire à notre seigneur le sultan don Pedro que Dieu lui vienne en aide et le protège »<sup>621</sup>.

« *'izz li-mawlānā al-sultān don bidru, adama Allāh sa'idahu wa abqa ayāmahu* »

« Gloire à notre seigneur le sultan don Pedro, que Dieu perpétue sa félicité et prolonge ses jours »

Cette phrase s'insère dans l'inscription de la fondation sur les portes du salon de la Demi-Orange<sup>622</sup>. Comme la majorité des inscriptions de l'Alcazar, on retrouve la même formule, ou presque, dans l'Alhambra, mais cette fois c'est le sultan Muḥammad V surnommé Abu 'Abd Allāh dont on fait l'éloge<sup>623</sup>.

Enfin les dernières variantes de l'inscription concernant le souverain se trouvent dans l'ancienne chapelle de l'Alcazar aujourd'hui appelée Salon du Plafond de Charles Quint :

« *'izz li-mawlānā bidru ayadahū Allāh* »

« Gloire à notre seigneur Pedro, que Dieu lui vienne en aide »

On trouve deux occurrences de « *'izz li-mawlānā al-malik don bidru, ayyadahū Allāh* » (« Gloire à notre seigneur **le roi** don Pedro, que Dieu lui vienne en aide »)<sup>624</sup>.

---

<sup>621</sup> Traduction réalisée à partir de celle d'Amador de los Ríos, *op. cit.*, p. 155. *Naṣr* a également le sens de victoire et on pourrait également comprendre la fin de la phrase de cette façon : « que Dieu lui donne la victoire ».

<sup>622</sup> P. CANO y A.T. ESSAWI, art. cit., p. 60-61.

<sup>623</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 204.

<sup>624</sup> Je remercie Rafael Valencia pour m'avoir mise sur la piste de ces deux inscriptions dont il parle également dans son article, R. VALENCIA, « Las inscripciones árabes en el arte mudéjar »..., p. 297.

Dans son corpus, Amador de los Ríos recense deux autres inscriptions se rapportant au roi mais il s'agit sûrement d'une erreur de lecture<sup>625</sup>.

La bénédiction divine dont jouit le souverain s'accompagne d'expressions de bon augure liées à la construction de la demeure royale comme le montre Rafael Valencia. Dans la métaphore de la première inscription, l'édification de la demeure est comparée au lever de l'astre : « *fi tāli' as-sa'ad lāhit hādhihi al-dār* » : « Sous les auspices de la félicité cette maison a éclos »<sup>626</sup> (annexe 76).

Par ailleurs, comme nous l'avons évoqué à propos du terme « *hāfiḏ* », un grand nombre de vocables exprimés dans les inscriptions sont issus du corpus coranique. Se pose alors la question du transfert de termes fortement connotés et souvent liés à l'idéal de *jihād*.

En effet, dans son article sur l'épigraphie et la propagande almohades, María Antonia Martínez Núñez montre que le contrôle exercé par le pouvoir sur les devoirs de *hisba* (devoir de recommander le bien et d'empêcher le mal, conformément aux lois divines) et *jihād* engendre la présence dans les inscriptions de propagande de citations du Coran et de termes liés à l'aide (*naṣr*), l'assistance (*tawfiq*), la grâce (*ni'ma*), la prospérité (*gibṭa*), la bénédiction (*baraka*), la félicité (*yumn*), le pouvoir (*mulk* et *amr*), la force (*quwwa*) ou la victoire (*fath*). Ces notions émanent toutes de Dieu, c'est pourquoi on trouve aussi l'éloge « *subḥān* », « *ḥamd* », la glorification « *'izza* » et les remerciements à Dieu « *shukr* ». Dieu consent à aider et assister le souverain mais il donne aussi le pouvoir, la force et la victoire lorsque les devoirs de *hisba* et de *jihād* sont accomplis<sup>627</sup>.

Si, dans un contexte musulman, ces termes renvoient à l'exaltation de la figure du souverain vertueux censé mener à bien le *jihād* sous la protection et avec l'aide de Dieu, dans le palais d'un roi chrétien, ces mots perdent leur dimension islamique sans pour autant être dépossédés de sens religieux. Ainsi, l'idée d'aide divine censée mener à la victoire (*naṣr*) qu'exposent les inscriptions destinées à faire l'éloge de

---

<sup>625</sup> R. AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.*, p. 162 et p. 213 : « *ya rabbi farād wulid min afdal in'imih* » qu'il traduit ainsi : « Oh mon maître incomparable né de souche royale, que Dieu te protège ! ». Mais Pedro Cano pense qu'il s'agit d'une erreur, notamment parce que « *rabb* » se rapporte d'ordinaire à Dieu.

<sup>626</sup> « *En el orto de la felicidad, surgió esta casa* », R. VALENCIA, « Las inscripciones árabes en el arte mudéjar »..., p. 303, Amador de los Ríos l'a déchiffré ainsi « *fi tāli' al-'udd aḥd hādhihi al-dār* » : « en grandeza y ostentación es única esta casa ». Mais les spécialistes pensent aujourd'hui qu'il s'agit d'une erreur, R. AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.*, p. 184.

<sup>627</sup> M. A. MARTÍNEZ NÚÑEZ, « Epigrafía y propaganda almohades », *Al Qantara*, 18, 1997, p. 415-445, p. 442-443.

Pierre I<sup>er</sup> – « *'izz li-mawlānā al-sulṭān don bidru ayyadahu Allāh wa naṣrahu* » : « Gloire à notre seigneur le sultan don Pedro, que Dieu lui vienne en aide et lui donne la victoire » – est à considérer comme une simple bénédiction divine sur laquelle s'appuie tout souverain chrétien pour légitimer ses actions et son pouvoir en général. Si perte il y a, c'est celle de la connotation islamique.

Il s'agit donc d'un transfert de sens qui s'accompagne d'une légère adaptation au contexte religieux, adaptation rendue possible par la convergence. On a d'ailleurs vu en première partie le parallèle qui existe entre les deux communautés en matière de guerre sainte et de légitimation par Dieu.

D'ailleurs, à propos de l'écriture d'apparat mérinide, Serge Gubert montre que, malgré l'apparente pérennité du lexique qui est traditionnellement utilisé dans l'épigraphie islamique à des moments et des contextes déterminés, celui-ci peut acquérir une charge sémantique et une valeur symbolique spécifiques :

« [...] les systèmes d'interprétation du Corpus sacré qui permettent l'élaboration d'un discours cohérent sur la société et le pouvoir sont aussi variés que les modes de pensée de ceux qui les forgent, ceci malgré une apparence trompeuse liée à l'Écriture, à la charge symbolique et émotionnelle qu'il véhicule. Autrement dit, même si les réactualisations du lexique s'avèrent parfois rares, il peut exister des glissements sémantiques significatifs et opératoires grâce auxquels le concept de royauté peut être réaménagé, sous l'instigation même du pouvoir ou des penseurs accrédités »<sup>628</sup>.

Il n'y aurait donc pas d'immutabilité du lexique mais une valeur symbolique contextuelle.

De plus, dans les palais chrétiens de Pierre I<sup>er</sup>, l'adaptation s'accompagne de la suppression de tout ce qui est clairement identifiable comme étant islamique : « islam, prophète, combattant pour la foi... ». Par exemple, la phrase récurrente que nous avons déjà évoquée « *Ya thiqaṭī ya āmalī anta al-rajā anta al-walī ikhtam bi-khayr 'amalī* » (« Oh ma confiance et mon espérance, tu es mon incertitude et mon refuge, consacre mes œuvres avec clémence »), apparaît dans l'Alhambra, comme la quasi totalité des inscriptions de l'Alcazar. Elle est présente telle quelle, c'est-à-dire identique à celle de l'Alcazar, mais à certains endroits, par exemple sur les

---

<sup>628</sup> Serge GUBERT, « Pouvoir sacré et pensée mystique : les écritures emblématiques mérinides (VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> s.), *Al Qantara*, 17, 1996, p. 391-427, p. 393 et p. 413.

*albacenas*<sup>629</sup> à l'entrée des pièces qui entourent la Cour des Myrtes ou Cour du Palais de Comares, le prophète y est mentionné :

« Ya thiqaṭī ya āmalī anta al-rajā anta ikhtam bi-khayr ‘amalī  
fa bi-l-nabī al-marsulī ikhtam bi-jayr ‘amalī  
Ya thiqaṭī ya āmalī anta al-rajā anta ikhtam bi-khayr ‘amalī »

« Oh ma confiance et mon espérance, tu es mon incertitude et mon refuge,  
consacre mes œuvres avec clémence

Par le prophète envoyé, consacre mes œuvres avec clémence

Oh ma confiance et mon espérance, tu es mon incertitude, consacre mes  
œuvres avec clémence »<sup>630</sup>.

Cette variante n'apparaît bien évidemment pas dans l'Alcazar chrétien<sup>631</sup>.

De même, dans l'Alhambra, apparaît la phrase « *al-ḥamd li-llāh ‘ala ni‘am al-islām* » « Dieu soit loué pour les bienfaits de l'Islam »<sup>632</sup> alors que dans l'Alcazar de Séville ou dans celui de Tordesillas n'apparaît que la variante « *al- ḥamd li-llāh ‘ala ni‘ami-hi* » « Dieu soit loué pour ses bienfaits »<sup>633</sup>.

En ce qui concerne les inscriptions se rapportant au roi, on ne trouve dans l'Alcazar de Séville que des phrases que l'on pourrait qualifier de neutres, c'est-à-dire qui ne font pas explicitement mention au rôle de combattant de la foi (*mujāhid*) du souverain, comme c'est le cas dans l'Alhambra : « *‘izz li-mawlānā al-sulṭān al-malik al-mujāhid Abi-l-Ḥajāj ‘izz naṣraha* » (« gloire à notre seigneur le sultan Abū-l-Ḥajāj, le roi combattant (pour la foi), gloire pour ses victoires »)<sup>634</sup>. Les inscriptions de l'Alcazar sont plus « cernées », restreintes, elles implorent l'aide et la protection pour le souverain de façon presque épurée.

---

<sup>629</sup> *Albacenas* : sorte de petites armoires encastrées dans le mur et fermées avec des portes où l'on rangeait divers objets.

<sup>630</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 82.

<sup>631</sup> Bien plus tard, au XVI<sup>e</sup> siècle, on trouve dans des constructions chrétiennes des inscriptions beaucoup plus connotées telles que la shahada, ou profession de foi islamique : « il n'y a pas d'autre divinité que Dieu, Muḥammad est son envoyé » qui est présente dans le palais de Gutierre de Cárdenas à Ocaña, sur l'*alfarje* ou plafond, B. PAVÓN MALDONADO, *op.cit.*, p. 869.

<sup>632</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 183, p. 199.

<sup>633</sup> Comme le fait remarquer Basilio Pavón Maldonado, cette inscription orne déjà les constructions chrétiennes du XIII<sup>e</sup> siècle comme le palais épiscopal de Cuenca ou celui de Santiago del Arrabal de Tolède, B. PAVÓN MALDONADO, *op. cit.*, p. 645.

<sup>634</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Los códigos de la Alhambra...*, p. 86. Sur les inscriptions renvoyant à la victoire et au triomphe, voir p. 107-113.

Il y a sûrement eu un choix sélectif des inscriptions qui convergeaient avec la foi chrétienne et pouvaient servir à légitimer un roi chrétien. En effet, l'adoption de certaines de ces inscriptions pourrait s'expliquer par un certain pragmatisme politique. Celui-ci implique un choix orienté par la convergence entre la capacité symbolique de l'inscription et la propre conception du pouvoir de l'acteur. Ceci est une illustration du concept de sélection dont parle Glick : tout ce qu'offre la culture donneuse n'est pas systématiquement adopté par la culture receveuse<sup>635</sup>.

L'abandon du caractère islamique de ces inscriptions et l'adaptation au contexte chrétien et castillan semble confirmé par la présence corollaire d'inscriptions latines extraites de la Bible. Les inscriptions arabes trouvent en effet un écho à travers le psaume 54 et le premier verset de l'Évangile selon saint Jean puisqu'on retrouve le même désir d'invoquer l'aide et la protection de Dieu et de louer le Seigneur, de manière plus explicite peut-être que dans les inscriptions arabes.

Le psaume 54 est inscrit en latin sur la face intérieure des portes du Salon de la Demi-Orange, dans un style calligraphique gothique (annexe 77). Les restaurateurs des portes du palais et des inscriptions qui s'y trouvent ont restitué le psaume de cette façon :

*« Deus in nomine tuo salvame fac et in virtute tua iudicame deus exaudi oracionem meam auribus percipe bervaoris mey quoniam alienim in surreserunt atversu me et fortes quisierun anima mea et non proposuerunt deum ante cospectum sum ecce enin deus aiuvame et dominus subceptor est anime me averte mala inimicis meys et in veritate tua disperde illos voluntariae sacrificabo tibi confitebor nomine tui domine quoniam bonun »<sup>636</sup>.*

---

<sup>635</sup> T. GLICK, « Acculturation... », p. 152.

<sup>636</sup> La version latine peut afficher quelques erreurs graphiques, elles font partie de la version inscrite sur les portes. Le texte et la traduction en espagnol ont été établis par Juan Carlos PÉREZ FERRER et Sebastián FERNÁNDEZ AGUILERA, « La restauración de los portalones y ventanas del Patio de las Doncellas. Palacio de Pedro I en el Real Alcázar de Sevilla (2001-2004) », *Apuntes del Alcázar*, 5, 2004, p. 8-33, p. 9 : « ¡Oh Dios ! en tu nombre) sálvame y en tu virtud defiéndeme. Oye mi oración ¡Oh Dios !, escucha las razones de mi boca porque extraños se han levantado contra mí y violentos buscan mi vida, sin haberse puesto ante la presencia de Dios. He aquí que Dios me ayuda, y el señor es defensor de mi vida. Devuelve el mal a mis enemigos y destrúyelos según tu verdad. Te ofreceré sacrificios voluntarios alabaré tu nombre, señor, porque es bueno ».

« O Dieu ! Sauve-moi par ton nom, Et rends-moi justice par ta puissance ! O Dieu ! Ecoute ma prière, Prête l'oreille aux paroles de ma bouche ! Car des étrangers se sont levés contre moi, Des hommes violents en veulent à ma vie ; Ils ne portent pas leurs pensées sur Dieu. Voici, Dieu est mon secours, Le Seigneur est le soutien de mon âme. Le mal retombera sur mes adversaires ; Anéantis-les, dans ta fidélité ! Je t'offrirai de bon cœur des sacrifices ; Je louerai ton nom, ô Eternel, car il est favorable »<sup>637</sup>.

Ce psaume pourrait apparaître comme un message codé destiné à exprimer la situation dans laquelle se trouve Pierre I<sup>er</sup>. Selon Rafael Cómez Ramos, l'exclamation du roi David qui implore l'aide divine contre ceux qui se sont soulevés contre lui pourrait être celle de Pierre I<sup>er</sup> qui invoque Dieu pour qu'il le protège de ceux qui se sont alliés à son demi-frère et qui le menacent<sup>638</sup>.

L'idée de protection divine est présente dès le XIII<sup>e</sup> siècle comme le montre José Manuel Nieto Soria : dans le *Libro de los Cien Capítulos*, Dieu châtie celui qui prétend faire du mal à son roi<sup>639</sup>. L'historien montre également que cette protection est liée au messianisme royal : le monarque est considéré comme étant sous la protection de Dieu, car il doit réaliser ses plans<sup>640</sup>. Quant à l'image du Roi David, Nieto Soria montre qu'elle est fréquemment utilisée parmi les modèles bibliques de la royauté car David symbolise l'aspiration à la sainteté. Pour l'auteur du *Libro de los Consejos*, Pedro Gómez Barroso, le roi David est aussi le modèle du monarque idéal inspiré par Dieu<sup>641</sup>.

Ce thème de l'aide divine invoquée contre des ennemis, tel qu'il apparaît dans le psaume, se retrouve sur les monnaies frappées par Pierre I<sup>er</sup> : « *Dominus mihi adiutor et ego dispiciam inimicos meos* ». Rafael Cómez Ramos précise que ce contenu justifie le pouvoir royal, son origine divine et son efficacité face aux ennemis de la

---

<sup>637</sup> Nous indiquons ici la traduction de *La Bible*, version de Louis Segond, 1910, puisque ce qui nous intéresse dans notre commentaire est le sens et la symbolique du psaume plus que son aspect linguistique.

<sup>638</sup> R. CÓMEZ RAMOS, *El Alcázar del Rey Don Pedro...*, p. 61-63.

<sup>639</sup> José Manuel NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla...*, p. 75.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 71-75.

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 104 et 196.

couronne<sup>642</sup>. On voit donc la forte charge symbolique que revêt le recours à la figure de David et à la protection divine pour le roi.

Par ailleurs, la présence du psaume sur les portes du Salon de la Demi-Orange, salle d'audience privée du monarque selon Antonio Almagro, met en évidence sa valeur protectrice ou prophylactique, de même que les phrases ou termes arabes dont nous avons parlé. On peut aussi faire un parallèle, comme Jerrilynn D. Dodds, María Rosa Menocal et Abigail Krasner Balbale, entre cette inscription latine et la citation coranique qui orne l'entrée du salon de Comares de l'Alhambra et qui implore la protection pour le sultan<sup>643</sup>. Il s'agit de la sourate 113, l'Aube ou le Point du Jour :

« Dis : « Mon refuge soit en le Seigneur du point du jour  
Contre le ravage causé par Sa créature  
Contre le ravage de l'heure où la nuit s'épaissit  
Contre le ravage de celles qui soufflent sur des nœuds  
Contre l'envie de l'envieux »<sup>644</sup>.

Nous serions donc face à un phénomène de traduction culturelle pour exprimer la même idée de la protection divine dans les inscriptions arabes comme dans les inscriptions latines. Cette présence divine est censée légitimer le pouvoir du roi et le protéger. Cet accord ou correspondance entre les inscriptions latines, tirées de la Bible, et les inscriptions arabes montrent, à notre avis, que le sens et la fonction des inscriptions arabes est préservé même si leur connotation est parfois modifiée, par exemple le lien avec le jihād qu'on trouve dans l'Alhambra est absent dans l'Alcazar de Séville. Elles rappellent la supériorité divine et l'aide que Dieu peut apporter au roi. Enfin, en tant qu'« image du mot », la calligraphie possède une fonction théophanique qui sacralise l'espace du souverain même si celui-ci est chrétien. Pour montrer que l'autorité politique castillane utilise des images à contenu religieux,

---

<sup>642</sup> R. CÓMEZ RAMOS, « La imagen de poder en Pedro I de Castilla », *e-Spania* [En ligne], 3 | juin 2007, mis en ligne le 21 juin 2007, consulté le 12 juillet 2014. URL : <http://e-spania.revues.org/158> ; DOI : 10.4000/e-spania.158, § 33. L'auteur de l'article indique qu'il s'agit du psaume 117 et qu'il apparaît aussi sur les portes du Salon de la Demi-Orange mais il s'agit d'une confusion quant au numéro du psaume, il s'agit bien du 54.

<sup>643</sup> J. D. DODDS, M. R. MENOCA et A. KRASNER BALBALE, *op. cit.*, p. 259-261.

<sup>644</sup> *Le Coran*, J. BERQUE..., p. 706. Celles qui soufflent sur les nœuds sont celles qui jettent le mauvais œil. Il s'agit d'une allusion à une pratique de magie qui a pour objet de nouer l'aiguillette c'est-à-dire nouer un cordon ou un lacet en prononçant certaines formules, note qui apparaît dans la traduction de Régis Blachère, *Le Coran*, Régis BLACHÈRE (trad. et éd.), Paris : Maisonneuve, 1966, p. 672. Il manque la dernière phrase de la sourate sur l'inscription de l'Alhambra, sûrement en raison d'une mauvaise restauration, J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 130.

Nieto Soria a recours à la théorie d'Alphonse Dupront sur la « fonction théophanique » de l'image matérielle religieuse : l'image peut se sacrifier grâce au lieu où elle s'installe, mais le lieu peut aussi devenir sacré en raison de l'installation de l'image. Pour Nieto Soria, il en va de même avec les images du pouvoir royal, détentrices de cette capacité théophanique : en installant l'image religieuse sur l'institution monarchique, comme conséquence du pouvoir théophanique de celle-là, il se produit automatiquement une sacralisation de celle-ci, sacralisation qui constitue le fondement maximal de ce qu'on peut considérer comme religiosité politique ou mystique de la royauté<sup>645</sup>.

La convergence partielle entre les deux religions explique l'utilisation des formules que nous venons d'évoquer puisqu'aussi bien dans l'islam que dans le christianisme, le monarque légitime son pouvoir en reconnaissant la supériorité divine et en se plaçant sous la protection de Dieu. Ainsi, les inscriptions ainsi que la symbolique de la qubba établissent un jeu de correspondance entre le monde divin et terrestre qui permet au roi de légitimer son pouvoir.

### **2. 3. Affirmer la transcendance pour légitimer : le roi représentant de Dieu.**

#### **a. Un transfert de souveraineté**

Les théories du pouvoir divin en Islam et dans le christianisme se rejoignent sur certains points même si elles présentent certaines différences. Makram Abbès montre que la théorie du pouvoir divin en Islam est présente chez les juristes mais faiblement théorisée d'un point de vue théologique, et elle ne revêt pas les mêmes significations que dans le christianisme à la même époque<sup>646</sup>. Il distingue deux points en la matière : la sacralisation, voire la divinisation, de la figure du chef et l'affirmation selon laquelle Dieu est à l'origine de son pouvoir. Le premier aspect, celui de la sacralisation, n'est pas présent en islam, cette religion étant hostile à la divinisation de l'humain. Dans les théories chrétiennes du pouvoir, au contraire, la sacralisation est fondamentale comme nous l'avons évoqué précédemment.

En ce qui concerne l'origine divine du pouvoir du chef en islam, Makram Abbès montre que celle-ci n'est pas théorisée mais qu'elle est bien présente. Il ajoute que l'idée selon laquelle le pouvoir détenu par le chef provient de Dieu n'est pas

---

<sup>645</sup> J. M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder...*, p. 107.

<sup>646</sup> M. ABBÈS, *op. cit.*, p. 40.



spécifiquement produite par l’Islam et ne joue qu’un faible rôle dans la justification de la nécessité du pouvoir. Les textes politiques montrent davantage que la relation de commandement et d’obéissance procède de l’étude des caractères enracinés dans le naturel de hommes que de préoccupations idéologiques. Makram Abbès conclut que « la connaissance de la nature humaine, de ses défauts et de son imperfection est la pierre angulaire de la conceptualisation de l’art de gouverner »<sup>647</sup>. Dans les *ādāb sulṭāniyya*, le thème de l’obéissance politique calquée sur l’obéissance théologique est déduit à partir d’un seul dit attribué au prophète qui affirme que « le souverain (*al-sulṭān*) est l’ombre de Dieu sur terre »<sup>648</sup>. Cette phrase est d’ailleurs inscrite sur la Porte du Mexuar de l’Alhambra : le sultan Muḥammad V y est présenté comme l’ombre de Dieu<sup>649</sup>.

Si dans la tradition musulmane, la symbolique sacrale de la royauté et l’origine divine du pouvoir sont très peu présentes dans les textes qui théorisent le pouvoir politique, elle semble l’être davantage dans l’architecture et plus précisément dans l’épigraphie. En effet, il existe une coïncidence entre les attributs appliqués à Dieu et ceux appliqués au monarque comme l’a montré José Miguel Puerta Vílchez à propos des inscriptions de l’Alhambra. Le souverain apparaît comme une figure idéale avec des attributs similaires à ceux de Dieu. Cette correspondance n’est pas sans rappeler l’idée du *rex imago Dei* des théories chrétiennes. Des idéaux comme l’unicité, l’éternité, l’omniprésence, l’omnipotence, la victoire, la gloire, la sagesse sont des attributs de Dieu qui s’appliquent aussi au souverain dans les inscriptions<sup>650</sup>. Ces équivalences sont une façon de montrer que le souverain tient sa légitimité de Dieu et reproduit sur terre l’image de l’Être Suprême. Le pouvoir du souverain acquiert un caractère sacré et cosmique en fonction, non de la divinisation du gouvernant, mais de sa soumission à Dieu. De plus, ce genre d’inscriptions semble être aptes à exprimer le lien qui existe entre Dieu et le souverain. Ainsi, l’épigraphiste Janine Sourdel déclare que « la calligraphie se situe au dernier degré de la symbolique musulmane pour exprimer l’essence-même de l’autorité, d’origine religieuse,

---

<sup>647</sup> M. ABBÈS, *op. cit.*, p. 44-48.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 43. Cette idée serait empruntée à la théorie sassanide du droit divin, ‘Abdelhadi BOUTALEB, « Le pouvoir, l’autorité et l’État dans l’Islam », in : *La notion d’ « Occident Musulman »*, *Horizons Maghrébins*, 14-15, 1989, p. 139-149, p. 149.

<sup>649</sup> J. M PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 46-47.

<sup>650</sup> J. M PUERTA VÍLCHEZ, *Los códigos de la utopía...*, p. 100.

dévolue au Moyen-Âge, dans la société musulmane, à tout prince défenseur de l'islam »<sup>651</sup>.

L'origine divine du pouvoir est beaucoup plus théorisée dans la Chrétienté, elle est le fondement idéologique même de la royauté, et les inscriptions arabes de l'Alcazar de Pierre I<sup>er</sup> semblent refléter, de façon implicite certes, ces théories. Dieu est considéré comme le véritable grand roi et les monarques humains comme des représentations limitées de Celui-ci<sup>652</sup>. Ainsi, les inscriptions insistent sur le fait que la souveraineté n'appartient qu'à Dieu (« *al-mulk li-llāh* »...) mais il semble quand même y avoir un transfert de cette souveraineté sur le monarque. En effet, la divinité agit sur le plan politique à travers le roi, c'est pourquoi ce dernier assume la fonction souveraine<sup>653</sup>. Ainsi, bien qu'elle rappelle que « Dieu est le seul souverain », la devise nasride, « *wa-lā ġāliba illā-llāh* », si présente sur les murs des palais de Pierre I<sup>er</sup>, possède également un sens politique. « *Ġālib* », qui était d'ailleurs le *laqab* ou surnom honorifique de Muḥammad I, signifie celui qui gagne, le victorieux. Il s'agit du participe actif du verbe « galaba » dont le sens est imposer, pouvoir, prévaloir, triompher, vaincre et il apparaît trois fois dans le Coran selon José Miguel Puerta Vilchez, notamment dans la phrase : « *wa-Allāh ġālib 'ala amri-hi* » (XII, 21) qui signifie « Dieu est puissant dans ses œuvres ». Virgilio Martínez Enamorado rappelle que cette devise a pour fonction de légitimer la dynastie nasride puisqu'en répétant cette affirmation, sur le caractère suprême de Dieu, toujours avec les mêmes mots, on signifie que la dynastie, en vertu d'un don charismatique, s'identifie à la Volonté de Dieu qu'elle représente sur terre, dans la société<sup>654</sup>.

Nous ne sommes pas de l'avis de Virgilio Martínez Enamorado qui pense que la présence de cette devise dans les constructions mudéjares est liée à l'admiration des artisans mudéjars vis-à-vis de ce symbole de pouvoir prestigieux<sup>655</sup>. Nous pensons plutôt, comme nous l'avons démontré à plusieurs reprises, que cette initiative est celle du roi ou du commanditaire dans la mesure où cette devise correspond à son

---

<sup>651</sup> Janine SOURDEL, « L'expression symbolique de l'autorité dans l'art islamique » in : Georges MAKDISI, Dominique SOURDEL et Janine SOURDEL-THOMINE (éd), *La notion d'autorité au Moyen-Âge : Islam, Byzance, Occident*, colloques internationaux de la Napoule, session des 23-26 octobre 1978, Paris : PUF, 1982, p. 273-286, p. 284.

<sup>652</sup> J. M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real...*, p. 49.

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 129 ; José Luis BERMEJO CABRERO, « Orígenes medievales en la idea de soberanía », *Revista de Estudios Políticos*, 200-201, mars-juin 1975, p. 283-290, p. 287.

<sup>654</sup> Il cite lui-même Salvador Peña et Martín Vega, V. MARTÍNEZ ENAMORADO, « 'Lema de príncipes'... », p. 532.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 544.

désir d'affirmer la transcendance divine pour mieux se légitimer comme c'est le cas dans la tradition chrétienne. Michel Senellart explique en effet que depuis des siècles « c'est de la transcendance divine que procède l'autorité royale, dont elle est à la fois le produit, l'instrument et l'image »<sup>656</sup>.

Le lien entre les inscriptions se rapportant à Dieu et celles se rapportant au roi montre que ce dernier est son protégé mais aussi son représentant car c'est de Lui qu'il tient son pouvoir. En effet, « Dieu fait les rois » (« *Dios hace reyes* ») est le principe à partir duquel se construisent les fondements idéologiques de la royauté. Les textes castillans insistent sur le fait que le roi soit « *fechura de Dios* », la créature de Dieu. La Deuxième Partie d'Alphonse X (titre II, loi 4) rappelle que : « Tous les hommes, et plus encore les rois, doivent servir et louer Dieu, comme la créature son créateur »<sup>657</sup> et le *Livre des Armes* de Don Juan Manuel exprime le statut particulier de cette créature royale et l'avantage qu'elle possède par rapport aux autres hommes : « *mas porque los reyes son fechura de Dios, et por esto han ventaja de los otros homes, porque son fechura apartada de Dios* »<sup>658</sup>.

D'ailleurs, l'inscription en roman qui orne la façade de la Chasse à Cour rappelle aussi que le roi tient son statut de Dieu puisqu'il est roi de Castille et de Léon par la grâce de Dieu : « *El muy alto et muy noble et muy poderoso et muy conqueridor don Pedro, por la gracia de Dios rey de Castilla et de León, mandó fazer estos alcázares...* ». La formule « *rey por la gracia de Dios* » est un des moyens rhétoriques les plus utilisés pour communiquer l'origine divine du pouvoir royal selon Nieto Soria. C'est une formule qui concentre toutes les conceptions d'origine théologico-religieuse applicables à l'institution monarchique et qui résume l'énorme diversité d'images de cette nature<sup>659</sup>. Parmi celles-ci l'idée de vicariat divin puise son origine dans la maxime tirée de l'Épître de St Paul aux Romains : « le prince est ministre de Dieu ». Ce principe est exprimé dans la Deuxième Partie (titre I, loi 5) : « Les rois sont vicaires de Dieu chacun en son royaume, placés au-dessus des peuples pour y maintenir la justice et la vérité au temporel, de même que l'empereur

---

<sup>656</sup> Michel SENELLART, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris : Seuil, 1995, p. 157.

<sup>657</sup> « Titre II. Comment le roi doit être dans la connaissance, l'amour et la crainte de Dieu », in : Georges MARTIN (dir.), *Alphonse X le Sage Deuxième partie*, Paris, SEMH-Sorbonne - CLEA (EA 4083) (*Les Livres d'e-Spania* « Travaux en cours », 1), 2010, [En ligne], Mis en ligne le 26 février 2010, consulté le 02 septembre 2014. URL : <http://e-spanialivres.revues.org/67>

<sup>658</sup> J. M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real...*, p. 234.

<sup>659</sup> *Ibid.*, p. 54.

en son empire »<sup>660</sup>. On la retrouve dans le Fuero Real qu'Alphonse X accorda à Valladolid en 1255 et à d'autres villes puisque le souverain y est présenté comme le symbole du modèle d'unité projetée par le royaume céleste. Le Roi Sage y explique, en effet, que la cour royale a été instituée à l'image de la cour céleste et que Dieu « mit le roi à sa place, tête et commencement de tout le peuple, de la même façon qu'il se mit lui-même à la tête et au commencement des anges et des archanges, et il lui donna le pouvoir de guider son peuple » (livre I, titre 2, loi 2)<sup>661</sup>. Il convient de rappeler, comme le fait Michel Senellart, que le premier à avoir exprimé cette idée du *rex imago Dei* est l'écrivain anonyme désigné sous le nom d'Ambrosiaster, qui écrit au IV<sup>e</sup> siècle, dans ses *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* : « Le roi est adoré sur terre comme (*quasi*) le vicaire de Dieu », et : « L'image de Dieu est en l'homme, afin qu'un seul soit constitué comme seigneur, de qui dépendent tous les autres, car l'homme possède l'*imperium* de Dieu en tant que vicaire, parce que tout roi a l'image de Dieu »<sup>662</sup>.

Même si l'idée du vicariat divin et du royaume de Dieu comme archétype politique n'est pas aussi clairement exprimée dans les inscriptions, en louant le roi et en réitérant les faveurs divines dont il bénéficie, le discours épigraphique le présente comme le lieutenant de Dieu sur terre.

En outre, si le monarque se présente comme l'intermédiaire, le protégé de Dieu sur terre, sa demeure devient alors un espace en quelque sorte transitoire vers le monde céleste. La définition que donne Annie Renoux du palais rappelle en effet ce statut intermédiaire de la demeure royale :

« [...] symboliquement, c'est un cheminement vers le beau, le protégé, la félicité, la paix et la justice. Autant d'éléments qui se retrouvent à l'arrière-plan du concept palatial. Le palais est un lieu de magnificence, un endroit privilégié porteur d'une haute charge symbolique. C'est un foyer de paix et de justice, où exerce et « officie » cet intercesseur privilégié et ce saint personnage qu'est le

---

<sup>660</sup> « Titre I. Qui traite des empereurs, des rois et des autres grands seigneurs », in : Georges MARTIN (dir.), *Alphonse X le Sage Deuxième partie*, Paris, SEMH-Sorbonne - CLEA (EA 4083) (*Les Livres d'e-Spania* « Travaux en cours », 1), 2010, [En ligne], Mis en ligne le 26 février 2010, consulté le 20 septembre 2014. URL : <http://e-spanialivres.revues.org/66>

<sup>661</sup> J. M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real...*, p. 228 ; A. RUCQUOI, « Réflexions sur le droit et la justice en Castille entre 1250 et 1350 », in : Nilda GUGLIELMI et Adeline RUCQUOI (éd.), *Droit et justice : le pouvoir dans l'Europe médiévale*, Buenos Aires : CONICET-IMICIHU-CNRS, 2008, p. 135-164, p. 4.

<sup>662</sup> M. SENELLART, *op. cit.*, p. 148. Sur la notion du *rex imago Dei*, voir p. 146-165.

roi. C'est une étape vers les hautes sphères, vers le palais céleste et le salut, un lien entre Dieu et les hommes »<sup>663</sup>

Aussi bien les inscriptions que l'architecture avec laquelle elles entretiennent un lien primordial, expriment cette notion d'intersection de deux mondes et la dimension en quelque sorte utopique d'un espace envahi par le sacré et présenté comme une antichambre du royaume de Dieu. La forte symbolique de la qubba vient renforcer le discours épigraphique sur ce point.

### **b. La qubba : lien entre monde terrestre et monde divin**

Nous avons déjà évoqué dans la deuxième partie l'importance de la qubba comme élément-clé de la représentation symbolique du pouvoir puisqu'on la retrouve dans les diverses unités destinées à l'exercice des fonctions royales : dans la Salle de la Justice, le Salon de la Demi-Orange, le Salon du Trône derrière la façade de la Chasse à Cour et dans la Chambre de la Chasse à Cour en ce qui concerne l'Alcazar de Séville. Dans les précédents palais de Pierre I<sup>er</sup>, il devait y avoir aussi ce genre de construction comme l'a démontré Antonio Almagro. La typologie de la qubba se prête en effet à la fonction de représentation royale puisqu'elle permet de recevoir des visiteurs dans un cadre somptueux et ostentatoire, mais elle possède également toute une symbolique renvoyant à la mystique du pouvoir. Les interprétations quant à la signification de l'art islamique peuvent faire débat et le risque de surinterprétation en ce qui concerne l'aspect mystique est en effet à prendre en compte<sup>664</sup>. Cependant la symbolique politique et religieuse de la qubba était bien reconnue par les contemporains comme le montre les textes de la littérature arabe<sup>665</sup>.

---

<sup>663</sup> Annie RENOUX (éd.), « *Aux marches du palais* ». *Qu'est-ce qu'un palais médiéval ? Données historiques et archéologiques*, Actes du 7<sup>e</sup> congrès international d'archéologie médiévale, Le Mans-Mayenne, 9-11 septembre 1999, Le Mans : Publications du LHAM, Université du Maine, 2001, p. 10.

<sup>664</sup> Dans son précieux compte-rendu de l'ouvrage *The Arts of Intimacy*, que nous avons déjà évoqué, Cynthia Robinson reproche aux auteurs de suivre la tradition orientaliste de l'histoire de l'art islamique dans laquelle les arabesques sont souvent associées à une pensée mystique. Selon Robinson, cette affirmation ne tient pas compte du débat sur les possibles significations de la décoration ornementale p. 370. Voir la note 14 de ce compte-rendu où elle fait allusion aux différents acteurs de ce débat : Oleg Grabar pense qu'il est délicat d'associer des motifs ornementaux déterminés à des référents plus ou moins spécifiques alors que Gülru Neçipoğlu est en faveur de cette théorie tout comme Yasser Tabbaa. Cynthia Robinson offre quant à elle une interprétation contextuelle du programme ornemental de l'Aljafería sous la taïfa des Houdides de Saragosse au XII<sup>e</sup> siècle dans C. ROBINSON, *In praise of song. The making of courtly culture in al-Andalus and Provence, 1005-1134 A.D.*, Leiden : Brill, 2002.

<sup>665</sup> Voir l'article de Susana CALVO CAPILLA, « La ampliación califal de la Mezquita de Córdoba : Mensajes, formas y funciones », *Goya*, 323, avril-juin 2008, p. 89-106, p. 94 et de façon plus générale María Jesús RUBIERA MATA, *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid : Hiperión, 1988. Dans

L'Alcazar chrétien hérite de cet élément architectural par l'intermédiaire de l'Islam, mais il s'agit là d'un symbole remontant à l'Antiquité et transcendant les cultures et les religions au profit de connotations communes renvoyant au sacré<sup>666</sup>.

La *qubba* est très utilisée par les souverains islamiques car elle symbolise la centralisation du pouvoir, l'universalité de l'Islam et possède une dimension cosmique qui dote l'espace du pouvoir de connotations transcendantales et utopiques. Dans beaucoup de constructions islamiques, la *qubba* est l'unité de base, le centre autour duquel s'organisent les autres pièces, il est donc légitime que ce soit l'espace du souverain, le siège du pouvoir. Par exemple, le salon du trône du roi Al-Mu'tamid de Séville est une *qubba* surnommée *al-Thurayyā* ou Salon des Pléiades car elle se trouve entourée de salles plus petites, comme ce groupe d'étoiles de la constellation du Taureau. De même, dans l'Alhambra, la *qubba* est également le noyau de chacun des ensembles architecturaux et prédomine sur les autres constructions. C'est en effet une unité architecturale à l'intérieur du palais qui se distingue par son autonomie, son unité, son caractère centripète<sup>667</sup>. L'aspect clos et unitaire de la pièce se trouve par ailleurs renforcé par la décoration dont la parfaite symétrie évoque la continuité et l'enfermement.

De plus, la coupole est liée au trône depuis l'Antiquité, les salles centrales des palais impériaux romains, sassanides, byzantins étaient recouvertes de coupoles et les palais mythiques arabes comme Gumdan, construit par les génies ou djinns du roi Salomon pour la reine de Saba, possédaient des coupoles qui indiquaient le lieu du trône. De même dans les palais des souverains islamiques, grâce à cette coupole, la *qubba* acquiert une supériorité hiérarchique sur tous les autres édifices, elle symbolise le centre, la suprématie, le degré le plus élevé de la hiérarchie, et indique l'espace du souverain.

---

la littérature castillane, on trouve quelques descriptions de la *qubba* souvent appelée « *cuadra* » et associée au salon du trône. Ces descriptions comme dans *La Gran Crónica de Ultramar* (Livre 1, chapitre 76) ou *El Libro del Caballero Zifar* insistent sur la magnificence et la maîtrise technique de cet élément architectural, J. C. RUIZ SOUZA, « El palacio especializado y la Génesis del Estado Moderno. Castilla y al-Andalus en la Baja Edad Media », in : J. PASSINI (éd.), *op. cit.*, p. 94-127, p. 108-109. Sur la *qubba* en général voir également son article : « La planta centralizada en la Castilla bajomedieval : entre la tradición martirial y la *qubba* islámica. Un nuevo capítulo de particularismo hispano », *Separata del Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, (U.A.M), 13, 2001.

<sup>666</sup> Sur la symbolique de la *qubba*, le discours d'entrée à l'Académie de San Fernando de Rafael Manzano Martos constitue une des grandes références : Rafael MANZANO MARTOS, *La 'cubba', aula regia en la España musulmana*, Madrid : Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 1994.

<sup>667</sup> F. JUEZ JUARROS, *op. cit.*, p. 596.

La *qubba* matérialise également la notion de pouvoir universel. En effet, le cercle en tant que figure géométrique parfaite et absolument symétrique, est souvent associé à l'idéal, à l'universel, et symbolise l'infini. Dans son ouvrage sur l'architecture et l'utopie, Juan Antonio Ramírez rappelle toute cette symbolique du cercle, notamment dans la culture chrétienne<sup>668</sup>. Le cercle, selon saint Augustin, est symbole de vertu, et il renvoie aussi au royaume de l'éternelle majesté et incarne l'espoir d'une vie future. Il s'agit d'une figure géométrique matérialisant l'infinité et représentant la perfection et le ciel. Et l'auteur de rappeler que son identification tacite avec le Christ et l'Église se réalisait donc de façon naturelle selon un processus logique d'associations d'idées. Enfin, Ramírez rappelle également que la Jérusalem Céleste est représentée comme une ville circulaire pourvue de douze portes qui sont mentionnées dans la révélation de St Jean<sup>669</sup>.

Dans le palais du souverain islamique, la coupole exprime sur le plan architectural l'idée d'universalité du pouvoir et son caractère utopique. De plus, l'unité, l'équilibre, la verticalité, principales caractéristiques de la *qubba*, permettent au spectateur de mieux appréhender les notions d'éternité, d'immutabilité et d'élévation, qui sont le propre d'un temps et d'un espace utopiques. Dans l'Islam, le pouvoir possède en effet une dimension universaliste et utopique puisqu'il s'agit d'une religion cherchant à instaurer un État idéal régi par un code immuable de lois révélées par Dieu. La communauté de croyants ou « Dar al-Islam » doit être unie, refléter l'unité divine et être dirigée par un chef suprême, le Calife. Celui-ci doit assurer aux musulmans le bien-être dans ce monde et le salut dans l'au-delà. Même si les états de l'Islam d'al-Andalus, à partir du Califat omeyyade, ont acquis un caractère local, l'idéal du gouvernement parfait et universel reste une référence utopique et un argument de propagande. Cette idée est également transmise par les inscriptions de l'Alhambra puisque l'image du sultan véhiculée est celle d'un souverain qui réunit le gouvernement total, spirituel et temporel, de la communauté selon l'image idéale du pouvoir califal, expression ultime de l'utopie du pouvoir islamique<sup>670</sup>. Ce symbole d'unité qu'évoque la *qubba* s'adapte parfaitement à la tradition chrétienne dans laquelle le roi forme avec le royaume un « corps mystique »

---

<sup>668</sup> J. A. RAMÍREZ, *op. cit.*, p. 56-57.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>670</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Los códigos de la utopía...*, p. 123.

qui donne lieu à une sorte d'universitas<sup>671</sup>. Cette exigence d'unité est d'ailleurs en rapport avec l'archétype divin.

Le symbolisme mystique de la *qubba* est également un argument de propagande dans la mesure où celle-ci transmet un caractère sacré à l'espace qui couvre le souverain et sacralise ainsi son pouvoir. La *qubba* possède en effet une dimension cosmique et sacrée en raison de sa similitude avec la voûte céleste : sa forme, sa situation dans la pièce, sa décoration astrale et son éclairage zénithal donnent l'impression que la coupole se maintient en l'air (annexes 78 et 79). Celle-ci s'oppose ainsi à l'espace du sol, généralement de plan carré, qui symbolise la terre. La *qubba* symbolise donc la communication entre le monde du pouvoir suprême de Dieu et l'espace historique où s'exerce le pouvoir temporel du gouvernant musulman. Les éléments architecturaux s'efforcent donc de matérialiser cette continuité entre les deux entités. Dans le Salon de la Demi-Orange, la coupole commence à partir d'une frise de châteaux et de lions, symboles des royaumes d'Espagne, et descend sur des trompes de *mocárabes* ou *mouqarnas*, c'est-à-dire des décorations en forme de stalactites dont la surface inférieure est concave. Celles-ci permettent la transition entre le cercle de la coupole et le carré du sol en dessinant une étoile éclatante à huit pointes (annexe 54). Dans cet espace transitoire, le souverain apparaît comme le réalisateur sur terre du projet divin pour la communauté et c'est en cela que son pouvoir est sacré.

On pourrait d'ailleurs ajouter que, depuis l'Antiquité, le symbolisme de la coupole comme représentation de la voûte céleste était utilisé dans les palais afin de mythifier le maître des lieux et lui attribuer des pouvoirs spéciaux. Dans le salon de Néron par exemple, la coupole possédait en son sein deux hémisphères en bois où était représenté le ciel et qui se déplaçaient grâce à un mécanisme caché reproduisant ainsi le mouvement des astres dans l'espace. C'est ainsi que Suétone décrit la salle principale de la Domus Aurea : la coupole semble être disposée de telle sorte qu'elle tourne jour et nuit en imitant le firmament. Celle-ci était d'ailleurs décorée avec des perles, des dorures et des panneaux de marbre traversés par des tubes d'où tombaient des fleurs et du parfum à l'intérieur de la salle. Ainsi Néron se présentait comme le maître du cosmos exerçant sa domination sur les astres et la vie. Dans le même esprit, l'empereur sassanide Cosroes II (591-628 après J-C) possédait un trône

---

<sup>671</sup> J. M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real...*, p. 229.



cosmologique situé à l'intérieur d'une tour décorée de pierres précieuses et recouverte d'une coupole astronomique comportant les images du soleil, de la lune et des étoiles. Quatre quadriges cachés dans une grotte sous la base de l'édifice le faisaient tourner et un mécanisme hydraulique produisait de la pluie à l'extérieur de la tour et imitait le bruit du tonnerre. À l'instar de Néron, Cosroes laissait entendre qu'il était le maître du cosmos ayant un pouvoir sur les astres et les phénomènes atmosphériques. Le trône de Cosroes est devenu un grand mythe dans le monde islamique. La coupole qui tourne en suivant les astres et la comparaison avec l'œuvre de l'empereur sassanide sont devenues des lieux communs des descriptions élogieuses de l'architecture islamique. Dans l'architecture d'al-Andalus, les coupoles tendaient également à représenter la voûte céleste et son mouvement, comme le montre la description que fait al-Maqqari de l'Alcazar des Califes de Medinat al-Zahra où le salon avait la réputation de tourner en suivant le soleil<sup>672</sup>. En représentant une vision cosmique du paradis, le plafond du Salon de Comares de l'Alhambra s'inspire également de ces traditions qui faisaient du palais royal un reflet du monde divin. En effet, Darío Cabanelas a montré que le plafond est la représentation géométrique des sept cieux du paradis islamique, avec le trône de Dieu situé au huitième ciel, et les quatre arbres de vie situés aux diagonales et dont les branches communiquent avec les autres cieux (annexe 80). Cette conception se fonde sur la légende du voyage nocturne du prophète Muḥammad juché sur Buraq, un animal fabuleux mélange d'âne et de jument, et accompagné de l'archange Gabriel qui l'aide à traverser les sept sphères célestes. L'inscription coranique, *surat al-mulk*, qui orne la bande sur laquelle s'appuie le plafond mentionne la perfection de la création divine et les sept cieux superposés : « Il a formé les sept cieux élevés les uns au-dessus des autres. Tu ne trouveras aucune imperfection dans la création du Miséricordieux. Lève les yeux vers le firmament, y vois-tu une seule fissure ? » (67, 3).

Cabanelas montre aussi que le but était d'établir un parallèle entre le pouvoir terrestre du sultan Yūsuf I<sup>er</sup> et le pouvoir divin : de la même manière que Dieu règne sur le ciel et la terre depuis le 8<sup>e</sup> ciel, placé au centre du plafond, le sultan nasride a son propre trône au centre du salon de Comares pour exercer son pouvoir sur terre<sup>673</sup>.

<sup>672</sup> M. J. RUBIERA MATA, *op. cit.*, p. 35.

<sup>673</sup> Darío CABANELAS, *El techo del salón de Comares en la Alhambra : decoración, policromía, simbolismo y etimología*, Grenade : Patronato de la Alhambra y del Generalife, 1988.

D'ailleurs, le poème de l'alcôve centrale, composé par Ibn al-Jajjab ou Ibn al-Khaṭīb, indique la fonction du salon comme salle du trône ; ce poème évoque encore une fois la protection que Dieu accorde au sultan et le fait que son pouvoir est soutenu par la Lumière, le Siège et le Trône divins, trois termes qui sont aussi trois versets du Coran comme l'explique Puerta Vílchez<sup>674</sup>.

Ainsi, la présence de la *qubba* introduit une dimension symbolique des plus riches et des plus complexes, contribuant ainsi à une idéalisation croissante de la figure du souverain<sup>675</sup>. En effet, toute la symbolique que dégage la *qubba* permet au monarque chrétien de s'entourer d'une aura quasi mystique puisque le lieu réservé à l'exercice du pouvoir devient le lieu du sacré, de l'éternité et de la perfection, et le souverain apparaît comme le monarque idéal et juste qui doit apporter au peuple le bien-être et la sécurité. D'ailleurs, dans l'inscription commémorant la fondation, le roi-bâtitteur est présenté comme un bienfaiteur. De plus, la *qubba* y est qualifiée de « *sa'īda* », c'est-à-dire bénéfique, bienheureuse, et la construction du palais de bonne fortune pour la ville. S'il est ici uniquement question d'une satisfaction engendrée par la construction de ces palais, le rôle du roi en général est de mener ses sujets vers le Bien Commun, de faire en sorte qu'ils se rapprochent du royaume de Dieu. Tel est en effet la mission du monarque représentant de Dieu sur terre, et c'est précisément cette délégation du pouvoir qui permet au roi d'exprimer sa légitimité. En effet, ce lieu-commun de la *qubba* et les correspondances entre monde terrestre et monde divin qu'elle véhicule, sont en accord avec les théories chrétiennes du pouvoir qui présentent le roi comme l'image de Dieu.

C'est aussi pour affirmer la toute-puissance royale que l'on trouve tant de phrases d'éloges adressées au monarque. Ces louanges caractéristiques de la propagande s'apparentent à des cris poussés par une foule qui acclamerait le souverain : « *'izz li-mawlānā al-sulṭān dun bidru* » (« Gloire à notre seigneur le sultan Don Pedro »). Comme l'exprime José Miguel Puerta Vílchez à propos de l'Alhambra, la première personne du pluriel « *mawlānā* », « **notre** seigneur » renvoie aux éventuels spectateurs, aux sujets du souverain, lesquels « ferment la spirale du message rhétorique et demandent pour leur seigneur toutes sortes de gloire, unissant ainsi leur destin à celui de leur seigneur »<sup>676</sup>. La question de la réception du message par le

---

<sup>674</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 126.

<sup>675</sup> F. JUEZ JUARROS, *op. cit.*, p. 452.

<sup>676</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Los códigos de la utopía...*, p. 89.

spectateur ou lecteur est en effet essentielle puisque si ces inscriptions insistent sur la légitimité du souverain, c'est *a priori* afin d'en convaincre le destinataire. Mais quelle est l'efficacité de ces inscriptions qui sont censées convaincre de la légitimité du monarque si les destinataires ne comprennent pas l'arabe ? Est-il encore pertinent de parler de propagande ?

### **3. Mystique du pouvoir et réception : les paradoxes de la propagande**

Dans son livre *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla*, José Manuel Nieto Soria affirme : « L'utilisation du symbole ou de l'image religieuse pour exprimer une idéologie du pouvoir est un recours habituel de la société médiévale. Le langage religieux basique étant du domaine public, on a recours à ce langage pour exprimer des images du pouvoir, dans la certitude qu'il va être compris de tous »<sup>677</sup>. Pierre I<sup>er</sup> a bien recours à des symboles aptes à exprimer son idéologie politique, mais ceux qui sont véhiculés par les écritures d'apparat peuvent-ils être vraiment compris de tous ? D'ailleurs est-ce vraiment là leur but ?

#### **3. 1. Paradoxe des écritures d'apparat : prédominance de la visibilité sur la lisibilité, du signe sur le discours**

On aurait rapidement tendance à croire que, dans les palais castillans, les inscriptions arabes perdent une grande partie de leur objectif propagandiste en raison de la difficulté de compréhension que suppose l'usage de l'arabe. A cette époque, peu de gens étaient capables de déchiffrer ces inscriptions. Les mudéjars de Castille comme ceux d'Aragon et de Navarre ne pratiquaient quasiment plus le dialecte d'al-Andalus et ils utilisaient le castillan et les dialectes navarro-aragonais dans leur communication verbale, à quelques exceptions près, comme l'ont montré Ana Echevarría et Jean-Pierre Molénat<sup>678</sup>. En revanche, pendant la période du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, les mudéjars ont conservé l'usage de l'arabe à l'écrit, notamment pour les documents notariaux. Les alfaquis ou docteurs de la loi musulmane, chargés de

---

<sup>677</sup> J. M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real...*, p. 47.

<sup>678</sup> A. M. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Málaga : Editorial Sarriá, 1994, p. 85 ; J. P. MOLÉNAT, « L'arabe à Tolède, du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle », *Al Qantara*, 15, 1994, p. 473-496. Jean-Pierre Molénat a montré qu'à Tolède, le castillan l'a emporté sur l'arabe dès le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

ces documents essayaient de les écrire en arabe classique et devaient éviter les intrusions de l'arabe dialectal ou encore du roman, mais en réalité, comme le rappelle Ana Echevarría, les trois semblaient se mélanger dans les documents mudéjars de Castille et d'Aragon. Ainsi, les mudéjars étaient encore susceptibles de comprendre l'arabe, même s'ils ne le parlaient plus, mais ils n'étaient plus très nombreux en Andalousie depuis la révolte mudéjare de 1256<sup>679</sup>. Quand bien même eussent-ils été plus nombreux, on ne peut les considérer comme le seul public cible des inscriptions des palais de Pierre I<sup>er</sup>. D'ailleurs, mis à part les artisans, peu d'entre eux ont dû avoir l'occasion de pénétrer dans ces palais. Ce qui n'est pas le cas des sultans et ambassadeurs musulmans qui sont passés par la cour de Pierre I<sup>er</sup>, passages dont nous avons amplement évoqué les circonstances dans la première partie. Mais là encore, doit-on penser que les inscriptions arabes étaient uniquement destinées à impressionner et convaincre un petit nombre d'alliés musulmans de la légitimité de leur bienfaiteur castillan ? Cela serait assurément assez réducteur. D'ailleurs, si les inscriptions calligraphiées en style naskhi étaient probablement plus faciles à comprendre pour des arabophones, celles, inscrites en coufique, pouvaient s'avérer plus difficiles à la lecture. On sait en effet que le Coran était écrit en coufique et que les fidèles l'apprenaient par cœur et le récitait à défaut de pouvoir le lire<sup>680</sup>. Ainsi, même pour un récepteur arabophone, le sens du discours véhiculé par ces inscriptions n'était *a priori* pas une évidence. C'est ce que rappelle Manuel Ocaña Jiménez à propos de l'écriture coufique : même sous domination musulmane, les inscriptions pouvaient rester obscures pour la majorité des sujets. Il s'agissait surtout d'une routine, d'un savoir-faire et les artisans eux-mêmes ne comprenaient pas nécessairement ce qu'ils écrivaient, ils pouvaient même commettre des erreurs. L'épigraphiste va même jusqu'à dire que cela était égal aux dirigeants musulmans que la majorité des sujets comprennent ces inscriptions. Pour ces souverains, le caractère somptueux des monuments était plus important que les phrases d'éloge à Dieu pour s'attirer le respect du peuple et encourager son allégeance<sup>681</sup>.

Donc, le problème de la langue et de la réception ne semble pas être un critère de différenciation capital entre les inscriptions des palais islamiques et celles des palais

---

<sup>679</sup> I. MONTES ROMERO-CAMACHO, « Las minorías étnico-religiosas en la Sevilla del siglo XIV... », p. 138.

<sup>680</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Los códigos de la utopía...*, p. 83.

<sup>681</sup> Manuel OCAÑA JIMÉNEZ, *El cúfico hispano y su evolución*, Madrid : Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1970, p. 12-13.

chrétiens comme on aurait tendance à le croire. Si, comme nous venons de le dire, le sens exact du discours était peut-être parfois délicat à saisir même pour un public musulman, la symbolique véhiculée par l'inscription était parfaitement comprise par ce même public car il s'agissait probablement d'un signe renvoyant à toute une sémiologie du pouvoir familière aux yeux du destinataire comme du commanditaire. Le fonctionnement de l'inscription comme signe plus que comme discours est démontré par Cécile Treffort à propos de l'épigraphie latine :

« La raison d'être de l'inscription est la communication au sens le plus large du terme : non seulement transmettre un message (contenu) mais également créer un lien entre le texte et la société. Visible avant d'être lisible, l'inscription est d'abord un signe avant d'être un discours raisonné, d'où l'importance de la réflexion sur son rôle dans la communication visuelle ou verbale du Moyen Âge »<sup>682</sup>.

Bien que ces considérations concernent l'épigraphie latine, elles semblent pouvoir s'appliquer également à leurs équivalents arabes. Dans un cas comme dans l'autre, il faut en effet faire la distinction entre texte lu et texte vu. C'est là tout le paradoxe des inscriptions d'apparat en général puisque celles-ci sont difficilement déchiffrables alors qu'elles renferment un message destiné à être compris. Ce paradoxe qui a été souligné par Michel Pastoureau à propos de l'écriture circulaire semble intrinsèque à l'épigraphie monumentale<sup>683</sup>. Cela concerne en effet tout type d'inscription dont le message s'avère sibyllin, qu'il s'agisse d'inscriptions arabes ou latines. D'ailleurs, les inscriptions latines de la porte du Salon de la Demi-Orange écrites en caractères gothiques ne sont pas non plus faciles à déchiffrer.

Mais l'effet que peut produire l'inscription ne résulte pas seulement de la lecture et du déchiffrement du texte, cet impact transcende souvent le contenu du message. C'est pourquoi on peut trouver des inscriptions situées à un endroit difficilement accessible, indéchiffrables, parce que « ce qui compte c'est la connexion symbolique, le signe extérieur de magnificence capable d'impressionner les sujets, les ambassadeurs, les ennemis » comme le rappelle Elisa Ruiz García à propos du

---

<sup>682</sup> Cécile TREFFORT, *Paroles inscrites. À la découverte des sources épigraphiques latines du Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois : Bréal, 2008, p. 18.

<sup>683</sup> Michel PASTOUREAU, *Couleurs, images, symboles. Études d'histoire et d'anthropologie*, Paris : Le Léopard d'Or, 1989, « Un texte-image : l'écriture circulaire », p. 125-137, p. 131.

pouvoir de l'écriture<sup>684</sup>. Mais pour que cette connexion symbolique se fasse, il faut que l'inscription renvoie à quelque chose de familier, rapidement identifiable pour le récepteur de l'époque. C'est en effet probablement le cas en ce qui concerne les inscriptions arabes présentes dans les constructions chrétiennes depuis près de deux siècles. Il s'agit d'un signe de souveraineté, établi et enraciné dans la culture castillane. Ainsi, la présence de ces inscriptions résultant d'emprunts préalables nous renseigne sur le contexte de réception. À propos des inscriptions latines, Cécile Treffort montre que les emprunts peuvent exprimer la volonté de renvoyer à une sorte de culture partagée :

« La réutilisation littérale ou approchée de textes antérieurs ne doit pas être considérée comme une preuve d'incompétence : l'usage de références sous-jacentes ou implicites peut faire référence à une culture qu'on suppose partagée par le lecteur visé quand celui de formules stéréotypées peut relever d'un choix volontaire, celui de manifester la cohérence ou l'unité du groupe qui les utilise »<sup>685</sup>.

Il semble en être de même en ce qui concerne les inscriptions arabes dans les palais castillans. Le réemploi, chez Pierre I<sup>er</sup>, des formules stéréotypées ou des motifs-types présents sur les murs des palais musulmans semble en effet exprimer cette continuité entre les cours chrétiennes et musulmanes de la péninsule ibérique. Rappelons avec Manuel Ocaña que les motifs-types étaient destinés à perdurer dans tout l'occident islamique avec plus ou moins de fidélité par rapport à l'original, mais sans jamais perdre leurs caractéristiques propres, même lorsque c'est la main parfois inexperte d'artisans mudéjars qui les reproduisait comme c'est le cas dans l'Alcazar de Séville<sup>686</sup>. Ce choix pour les inscriptions arabes – choix somme toute assez naturel puisqu'il s'agissait d'une pratique culturelle bien établie – renvoie à une sorte de *koinè* esthétique partagée par Grenade et la Castille pour reprendre l'expression que María Rosa Rodríguez Porto utilise à propos des peintures de style gothique de l'Alhambra<sup>687</sup>.

---

<sup>684</sup> Elisa RUIZ GARCÍA « El poder de la escritura y la escritura del poder » in : J. M. NIETO SORIA (éd.), *Orígenes de la monarquía hispánica. Propaganda y legitimación (CA. 1400-1520)*, Madrid : Dykinson, 1999, p. 275-313.

<sup>685</sup> C. TREFFORT, *op. cit.*, p. 27.

<sup>686</sup> M. OCAÑA JIMÉNEZ, « Panorámica sobre el arte almohade en España »..., p. 107.

<sup>687</sup> M. R. RODRÍGUEZ PORTO, « Courtliness and its *Trujamanes*... », p. 219-266, p. 224.

Ainsi, on peut penser qu'aussi bien dans un contexte musulman que chrétien, l'inscription élaborée avec tant d'art, fonctionne davantage comme un signe que comme un discours<sup>688</sup>. Il s'agit d'un signe de pouvoir bien établi, chargé d'un symbolisme partagé en raison de la continuité artistique qui existe entre les cours et dont l'impact escompté chez le récepteur sera une réaction d'admiration ou de respect, et la reconnaissance de la légitimité.

En effet, pour être efficace, le symbole doit être reconnu de tous, comme le montre Nieto Soria : « Le symbole est idéologiquement important en tant qu'il est le résultat d'une intentionnalité signifiante, ce qui, à son tour, implique la reconnaissance par tous les observateurs de ses implications sémantiques<sup>689</sup> ». En Péninsule Ibérique, au XIV<sup>e</sup> siècle, la communauté de langage et de lexique résultant de l'assimilation des modèles d'al-Andalus permettait probablement une reconnaissance de ces signes mais toutes les implications sémantiques étaient-elles perceptibles ? Si le public perçoit l'inscription comme un signe de pouvoir, distingue-t-il toutes les nuances et subtilités du discours signifié comme les connotations mystiques et l'idéologie développée ? Le récepteur doit-il nécessairement appréhender toutes les significations du discours pour comprendre que le roi est l'intermédiaire de Dieu sur terre ? D'ailleurs, l'intention de l'émetteur est-elle toujours de persuader le destinataire ou cherche-t-il simplement à exprimer sa légitimité ? Cela nous amène à nous interroger sur la pertinence de l'emploi du terme même de propagande si la raison d'être de la propagande est de convaincre.

---

<sup>688</sup> Oleg Grabar quant à lui invente un néologisme, il parle d'« expérience monoptique », pour exprimer le fait que l'écriture soit reconnue comme telle dès le premier coup d'œil même si le lecteur ne peut la lire et la comprendre, O. GRABAR, *L'Ornement...*, p. 150.

<sup>689</sup> J. M. NIETO SORIA, « Ideología y centralización política en la crisis bajomedieval... », p. 156.

### 3.2. Accord entre signifiant et signifié. La valeur performative du signe

Le rythme régulier, la structure réitérative des inscriptions arabes ainsi que les rimes qui les caractérisent leur confèrent une intention persuasive et un caractère presque performatif. Il semble en effet que ces inscriptions cherchent à convaincre que le palais est un lieu qui bénéficie des bonnes grâces, de la bienveillance des astres et du Créateur, l'endroit où se matérialisent, s'incarnent des idéaux à travers la parole inscrite :

« *Al-ġibṭa al-muttaṣila, al ni'ma al-shāmila, al baraka al kāmila* »

« La prospérité permanente, la pleine grâce, la bénédiction complète »)

« *al-yumn wa-l-iqbāl wa-bulūġ al-amāl* »

« La félicité, la prospérité et la réalisation des désirs »

Cette structure réitérative des prières conduit Puerta Vílchez à leur attribuer un aspect mantrique lorsqu'il parle de l'épigraphie de l'Alhambra<sup>690</sup>. Celui-ci reprend la théorie du professeur Emilio de Santiago à propos des structures répétitives dans l'art islamique. Les mantras sont des formules sacrées qui cherchent à atteindre par la répétition une sorte de ralentissement du temps et un état de béatitude grâce à la valeur magico-religieuse de la parole ou de la syllabe, un seul mantra résume tous les autres. Puerta Vílchez pense qu'il se produit un effet similaire en ce qui concerne certaines oraisons jaculatoires de l'Alhambra comme : « *yumn* » (félicité), « *mulk* » (souveraineté), « *ni'ma* » (grâce), « *ġibṭa* » (prospérité), « *baraka* » (bénédiction)... À force de répétition et grâce au pouvoir évocateur que confère la tradition religieuse à ces termes, ces oraisons tendent à se matérialiser et à devenir effectives<sup>691</sup>. Ce ralentissement du temps et la béatitude que provoquent ces inscriptions renvoient à l'utopie du pouvoir qu'analyse Puerta Vílchez dans l'Alhambra.

Cependant, même si c'est le caractère répétitif qui peut avoir cet effet persuasif sur le récepteur, il faut tout de même pouvoir déchiffrer le mot afin que les rimes apparaissent, ces mêmes rimes qui confèrent cet aspect mantrique pouvant mener jusqu'à la transe.

---

<sup>690</sup> Le professeur Puerta Vílchez reprend ici une expression de Emilio de Santiago, J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Los códigos de la utopía...*, p. 102-103.

<sup>691</sup> *Loc. cit.*



À propos des constructions des rois normands de Sicile dont les problématiques sont très proches des nôtres, Annliese Nef distingue deux niveaux d'analyse : « l'effet général recherché et le détail de la réalisation artistique qui s'articule de manière cohérente pour exprimer des conceptions précises »<sup>692</sup>. Elle déduit notamment cette méthodologie de l'analyse du caractère inaccessible des inscriptions du plafond de la chapelle palatine de Palerme qui exaltent la puissance royale de Roger II. Le plafond de cette chapelle qui date des années 1140 est d'ailleurs souvent considéré comme une mise en image du programme politique du souverain. Il pourrait en être de même en ce qui concerne les inscriptions des palais de Pierre I<sup>er</sup> : on devrait distinguer l'effet général que produit le signe sur le destinataire et le discours véhiculé, plus hermétique qui exprime la conception du pouvoir du commanditaire plus qu'il ne cherche à l'en convaincre. Cette conception rappelle ce qu'avance Paul Veyne dans un autre contexte, celui de l'Antiquité romaine. Selon lui, il faudrait faire la distinction entre l'information donnée à l'autre et l'expression de soi. L'historien spécialiste de l'Antiquité considère que les images politiques ne sont pas de la propagande mais une simple expression de légitimité. Il prend l'exemple de la colonne Trajane dont la profusion d'illustrations et le caractère inaccessible montrent que l'intention du commanditaire n'était pas que le récepteur soit convaincu par le message transmis : « La colonne n'informe pas les humains, n'essaie pas de les convaincre par sa rhétorique : elle les laisse seulement constater qu'elle proclame la gloire de Trajan à la face du ciel et du temps »<sup>693</sup>. Paul Veyne résout ainsi le problème de la non visibilité des inscriptions. Outre l'exemple de la colonne Trajane, il illustre le fait que ces inscriptions ne sont pas prioritairement destinées à être lues par le cas de Darius le Grand qui avait fait graver au sommet de la falaise de Bisutin une inscription trilingue à la gloire de son règne.

Néanmoins, la réception ne doit pas être laissée de côté. L'impact du signe que représente l'inscription sur le spectateur est possible car une sorte de dialectique s'opère entre le mot et le contenu qu'il évoque, entre le signe et le discours : le signe

---

<sup>692</sup> Annliese NEF, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Rome : École Française de Rome, 2011, p. 157-158. Voir également tout le sous-chapitre sur le plafond de la chapelle palatine de Palerme, p. 145-174.

<sup>693</sup> Paul VEYNE, « Propagande expression roi, image idole oracle », *L'Homme*, 30, 114, 1990, p. 7-26, p. 13. Voir également l'ouvrage avec Louis Marin : P. VEYNE et L. MARIN, *Propagande expression roi, image idole oracle. Visibilité et lisibilités du pouvoir*, Paris : Les éditions arkhê, 2011.

matérialise le discours et se substitue à lui. Toujours à propos de l'Alhambra, Puerta Vílchez déclare :

« La répétition de certaines formules finit par rendre monotone et redondante et pour cela presque imperceptible, grâce à l'excès de répétition, l'utopie du pouvoir du souverain. Elles acquièrent donc une plus grande efficacité en tant que langage persuasif. La modulation dans le plâtre de ces inscriptions, leur fusion avec le reste de la décoration, leur couleur, etc. ... effacent les contenus exprimés par le langage parlé ; la plasticité leur confère une dimension ultérieure – ajoutée à celle qui communique comme écriture – dont les significations restent présentes et à la fois dissoutes au niveau des formes visuelles »<sup>694</sup>.

Puerta Vílchez semble ici souligner également le fait que l'inscription fonctionne comme une métonymie puisque le contenant exprime le contenu tout en se substituant à lui.

Le pouvoir du mot ou de la parole qui rend présent ou matérialise le contenu qu'il véhicule se démontre dans tout le palais, de façon hermétique, à travers l'épigraphie arabe qui se compose parfois d'un mot ou de deux, mais aussi dans l'inscription latine de l'Évangile selon Saint Jean qui se trouve sur les portes d'entrée du Salon de la Demi-Orange. Celle-ci insiste sur le pouvoir du verbe et évoque l'incarnation divine dans ce verbe :

*« In principio erat verbum et verbum erat apud eum, et deus erat verbum, hoc erat in principio apud eum homina per ibso facta sut et sine ibso factum est nichil quod factum est in ibso dita erat et vita erat lux hominum [...] lux in tenebris lucet et tenebre eam non conprehenderunt fuit homo misus a deo cuy nomen erat iohannes ic venit in testimonium ut testimonium periberet de lumine do ho »*<sup>695</sup>.

---

<sup>694</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Los códigos de la utopía...*, p. 92.

<sup>695</sup> « En el principio existía el verbo, y el verbo estaba con Dios y el verbo era Dios, él estaba con Dios en el principio... Todo fue por él hecho, y ni una sola cosa de cuantas existen ha llegado a la existencia sin él. En él, estaba la vida... y la vida era luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas nunca la han detenido. Hubo un hombre enviado de Dios, llamado Juan. Este vino como testigo para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por él », J. C. PÉREZ FERRER y S. FERNÁNDEZ AGUILERA, art. cit., p. 33. L'inscription ne se termine pas par « ut omnes crederent per ipsum » mais par « do ho » qui pourrait être l'abréviation de « Deo » ou « Dominum » et de « homo » mais nous n'avons pas réussi à savoir à quoi cela renvoie.

« Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu.

Elle était au commencement avec Dieu.

Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle.

En elle était la vie, et la vie était la lumière des hommes.

La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue.

Il y eut un homme envoyé de Dieu : son nom était Jean.

Il vint pour servir de témoin, pour rendre témoignage à la lumière, [afin que tous crussent par lui] »<sup>696</sup>.

Le verbe ou la parole possède une dimension sacrée, divine aussi bien dans le christianisme, comme le montre cet évangile, que dans l'islam. Puerta Vílchez rappelle en effet que le signifiant acquiert une valeur sacrée dans l'islam. L'image de Dieu n'est pas représentable et « seule la parole révélée permet à l'homme de s'approcher de Dieu »<sup>697</sup>. Dans la mystique musulmane, la science des lettres ou *al-sīmiyā* est une science opérative comme l'explique Pierre Lory. Cela signifie que pour les initiés, ceux qui ont suivi une voie spirituelle et connaissent le sens caché des lettres, le fait de prononcer les mots ou de les écrire d'une certaine façon prolonge l'action créatrice de Dieu, qui a créé le monde avec son verbe. Il ne s'agit pourtant pas d'une action blasphématoire : les invocations de prospérité peuvent être efficaces pour l'ici-bas. De même qu'*al-qīmiyā* évoque la transmutation de la matière, *al-sīmiyā* signifie la transformation du sens mais aussi une transformation

---

<sup>696</sup> *La Bible*, Louis Segond (trad.). Il pourrait aussi d'agir d'un message codé comme le montre Cómez Ramos. Pour lui, l'envoyé de Dieu appelé Jean à qui l'Évangile fait référence serait Jean de Gand (le Prince Noir) qui aida Pierre I<sup>er</sup> contre son demi-frère, R. CÓMEZ RAMOS, *El Alcázar del Rey Don Pedro...*, p. 63. L'hypothèse de Cómez Ramos peut paraître exagérée lorsque l'on sait que le début de l'Évangile est déjà présent dans le palais de l'Atelier du Maure (*Taller del Moro*), une construction antérieure à l'Alcazar de Séville et construite par des nobles tolédans. De plus, Pierre I<sup>er</sup> entretenait tout de même des relations ambiguës avec le Prince Noir comme nous l'avons vu dans la première partie, p. 102. Cela serait donc surprenant qu'il rende hommage à un étranger sur les murs de son palais. Sur le palais de l'Atelier du Maure, voir M. T. PÉREZ HIGUERA, « L'empreinte du passé : églises, synagogues et palais », *L'art mudéjar. L'esthétique islamique dans l'art chrétien*, p. 195-211, p. 205. Sur le palais voir aussi B. PAVÓN MALDONADO, *op. cit.*, p. 662-663 et E. PÉREZ SERRALVO et J. R. VILLA GONZÁLEZ, art. cit. Le palais de l'Atelier du Maure aurait été construit par un membre de la famille des Palomeque. D'après la chronique d'Ayala un des membres de cette famille, don Gonzalo Fernandez de Palomeque, aurait fait partie de la révolte des nobles tolédans favorables à Blanche de Bourbon en 1354, P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro...*, G. ORDUÑA (éd.), 2, p. 155-157.

<sup>697</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Los códigos...*, p. 95-96.

personnelle qui rapproche de Dieu<sup>698</sup>. L'islamologue rappelle aussi que la récitation du Coran véhicule une énergie divine, que le récitant incorpore en lui, au cours de ce que Pierre Lory appelle une eucharistie verbale.

Cette présence divine dans le Verbe est sujette à polémique entre islam et christianisme. Dans la religion musulmane, le Verbe est un livre, le Coran alors que pour les chrétiens, le Verbe est une personne divine : la parole de Dieu s'est faite homme en Jésus. Cette conception est critiquée par l'islam car elle renvoie encore une fois au péché d'associationisme que nous avons évoqué précédemment. Mais sur les murs de l'Alcazar cette polémique semble disparaître au profit d'une idée commune : démontrer la présence divine dans ces inscriptions et donc persuader de l'efficacité de la parole au sens où celle-ci permet de rendre présent ou tout du moins se rapprocher d'un état de perfection, un idéal propre à l'au-delà. En effet, de nombreux adjectifs arabes présents dans les inscriptions expriment la totalité, la pérennité, la perfection : *muttaṣila* (continue), *shāmila* (pleine), *kāmila* (complète), *dā'im* (perpétuel), *qā'im* (éternel). Ces termes renvoient certes à la perfection divine et sont attribués à Dieu : « *al-sa'd al-dā'im li-llāh, al-'izz al-qā'im li-llāh* » (« la fortune perpétuelle provient de Dieu, gloire éternelle à Dieu ») mais ils fonctionnent aussi comme une sorte de talisman censé opérer ici-bas : « *Al-ġibṭa al-muttaṣila, al-ni'ma al-shāmila, al-baraka al-kāmila* » (« La prospérité permanente, la pleine grâce, la bénédiction complète ») ; « *al-yumn wa-l-iqbāl wa-bulūġ al-amāl* » (« La félicité, la prospérité et la réalisation des désirs »).

Cet idéal formulé et souhaité par les inscriptions arabes peut être comparé à la promesse d'un temps ou d'un état béatifique qui apparaît dans la devise du Duc de Berry, contemporain de Pierre I<sup>er</sup> : « *le temps venra* »<sup>699</sup>. Celle-ci orne les murs de ses palais, surtout le château de Mehun-sur-Yèvre, près de Bourges<sup>700</sup>.

Cette capacité de l'écriture comme symbole qui matérialise et rend présent et effectif le signifié est soulignée par Nieto Soria. Sa remarque porte sur les symboles de façon générale mais les inscriptions que nous analysons en font partie :

---

<sup>698</sup> Pierre LORY, *La science des lettres en islam*, Paris : Dervy, 2004.

<sup>699</sup> Je tiens à remercier Alexandra Beauchamp pour m'avoir communiqué cette référence.

<sup>700</sup> A. BEN AMARA, N. GOURDON-PLATEL, F. BECHTEL, M. SCHVOERER et P. BON, « Carreaux glaçurés provenant d'un château du Duc de Berry (Mehun-sur-Yèvre, fin XIV<sup>e</sup> siècle) : recherche d'indices techniques », *ArchéoSciences* [En ligne], 29 | 2005, <http://archeosciences.revues.org/441>.

« Malgré la tendance à la sécularisation politique, on constate la permanence d'une certaine interprétation mythique qui engendrait la confusion entre l'idéal et le réel, ce qui supposait qu'on croyait que le symbole non seulement avait une signification mais qu'en plus il était et donnait le pouvoir du signifié »<sup>701</sup>.

En définitive, on peut distinguer l'effet général que cherchent à produire ces symboles – le respect, l'admiration, la stupeur, la reconnaissance de la légitimité par exemple, et un message plus subliminal qui exprime certaines conceptions du pouvoir et suppose un regard plus érudit. Il s'agit là d'un message dont la réception n'est pas immédiate puisqu'il contient une part de secret, de mystère lié aux difficultés de déchiffrement. Il apparaît en quelque sorte comme un message crypté renvoyant à une mystique du pouvoir. Mais c'est aussi cet aspect mystérieux, crypté qui peut produire un effet sur le destinataire. C'est à la fois le visible et l'invisible qui provoquent un impact : le sens caché peut persuader le public que l'espace est investi par le sacré. Il s'agit d'une sensation qui dépasserait la compréhension 'classique' pour lui préférer une compréhension plus 'affective' : le destinataire ne comprend pas forcément de manière intellectuelle que les inscriptions présentent le roi comme l'intermédiaire de Dieu mais il le ressent de manière immédiate, instinctive, tout comme pour la sculpture et l'architecture en général qui entretient un lien primordial avec l'inscription et renforce sa signification. Ce rapport entre inscription et architecture rappelle la relation évoquée par Michel Pastoureau à propos de l'inscription circulaire et de l'image. Pour lui, la fonction de l'inscription serait davantage « d'organiser l'espace de l'image, de former avec elle une « super-image » devant être reçue comme un tout, et dont la valeur ne serait pas informative ou référentielle, mais intensive, affective, sacralisante »<sup>702</sup>.

Quant au discours idéologique plus subtil, il est davantage à considérer comme le reflet de la conception du roi que comme un message destiné à être déchiffré et approuvé par le destinataire. D'ailleurs, ces inscriptions s'apparentent à une autocélébration comme le montre les phrases d'éloges et acclamations qui seraient prononcées par des sujets fictifs « Gloire à notre seigneur le sultan Don Pedro ».

---

<sup>701</sup> J. M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder...*, p. 37-38.

<sup>702</sup> M. PASTOUREAU, *op. cit.*, p. 137.

Cette phrase récurrente montre le paradoxe, ou peut-être l'hypocrisie, de la reconnaissance du pouvoir par les sujets : le roi a besoin de l'autre pour reconnaître son pouvoir et le légitimer mais il semble aussi vouloir se passer d'un tiers. Il affirme lui-même cette légitimité plus qu'il n'en attend la confirmation. C'est en ce sens qu'il s'agit d'expression ou d'affirmation de légitimité plus que de légitimation qui impliquerait une reconnaissance.

Par ailleurs, le réemploi chez Pierre I<sup>er</sup>, des formules stéréotypées présentes sur les murs des palais des souverains musulmans semble exprimer une continuité entre les cours chrétiennes et musulmanes de la péninsule ibérique au-delà du critère religieux et linguistique. Cette continuité qui transcende les frontières est favorisée par une conception de la royauté somme toute assez universelle qui considère le souverain comme représentant de Dieu sur terre. Même si ces inscriptions sont des clichés, des formules rhétoriques, elles contiennent un message idéologique sur lequel repose l'institution royale<sup>703</sup>. De plus, elles ne sont pas totalement déconnectées de la pratique politique puisqu'elles font partie d'un système de représentation destiné à appuyer la façon de gouverner de Pierre I<sup>er</sup>. Georges Duby a montré en effet que les idéologies sont avant tout des systèmes de représentation avec lesquels on prétend justifier certains comportements<sup>704</sup>. La sacralisation de l'espace architectural reflète en effet le désir d'omnipotence du roi qui se matérialise dans sa façon de gouverner. Le renforcement et la personnalisation du pouvoir qui caractérise les monarchies dans tout le contexte méditerranéen se retrouve chez Pierre I<sup>er</sup>, tant dans son architecture que dans sa façon de gouverner. Ce renforcement du pouvoir amène Pierre I<sup>er</sup> à réitérer sa légitimité de façon symbolique étant donné le contexte conflictuel dans lequel il se trouve. Cette légitimité lui permet de « mettre la force en signe » pour reprendre l'expression de Louis Marin<sup>705</sup>.

Si le discours architectural qui s'impose comme une démonstration de puissance s'adapte parfaitement aux théories chrétiennes de la royauté et à la conception du pouvoir de Pierre I<sup>er</sup>, il semble également cohérent avec la pratique politique du roi.

---

<sup>703</sup> Nieto Soria montre que beaucoup de concepts appliqués au roi et à la royauté de n'importe quelle monarchie de l'Occident du Bas Moyen Âge peuvent être catalogués comme clichés. En revanche, ils renferment un message idéologique sur lequel repose l'institution royale, y compris lorsque ces lieux communs, clichés ne semblent être que de simples formules rhétoriques, J. M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos...*, p. 45.

<sup>704</sup> *Loc. cit.*

<sup>705</sup> G. CARERI, *op. cit.*, p. 21.



## Chapitre 6

### Des palais au gouvernement : quelle cohérence entre la symbolique architecturale et les pratiques politiques de Pierre I<sup>er</sup> de Castille ?

Adaptés au contexte castillan, les codes de représentation de tradition islamique sont aptes à exprimer l'idéologie royale qui repose sur une exaltation de la figure monarchique. Nous avons montré comment les procédés de mise en scène et d'emphase peuvent servir à matérialiser ce désir d'omnipotence de Pierre I<sup>er</sup>, tout comme le fait le discours épigraphique de façon plus subtile. La répétition de louanges à Pierre I<sup>er</sup>, la sacralisation de l'espace et l'affirmation presque obsessionnelle de la légitimité du roi rendent celui-ci omniprésent et omnipotent sur le plan symbolique, tout comme il espère l'être sur le plan pratique. Sa façon de gouverner s'inscrit en effet dans une tradition politique qui se caractérise par un renforcement des prérogatives du roi, et l'architecture s'impose comme un instrument complémentaire de ce programme, comme l'affirment Antonio Almagro et Juan Carlos Ruiz Souza. Par exemple, selon ce dernier, le recours à la symbolique de la *qubba* est une façon de réaffirmer la puissance royale et pourrait correspondre notamment au désir de Pierre I<sup>er</sup> de matérialiser la suprématie de la monarchie sur la noblesse<sup>706</sup>. En effet, la pratique politique de Pierre I<sup>er</sup> est marquée par cette lutte constante avec les nobles réunis derrière son demi-frère, mais aussi avec le Pape, avec lequel il entretient de mauvaises relations. Ces tensions sont par ailleurs responsables d'une certaine image du roi que l'on fait passer pour un despote bafouant les lois pour laisser libre cours à sa cruauté. Face à ce portrait négatif, ceux qui ont voulu réhabiliter l'image du roi l'ont au contraire présenté comme un roi justicier<sup>707</sup>. Ainsi, en raison des nombreux mythes et controverses autour du personnage et de son règne, mais aussi en l'absence de sources, il est difficile de se faire une idée claire de la façon de gouverner de Pierre I<sup>er</sup>. Il nous faudra donc dresser un bilan de son règne en nous appuyant sur les analyses des historiens

---

<sup>706</sup> Il exprime cette idée dans bon nombre des articles que nous avons cité.

<sup>707</sup> Sur les différentes visions du personnage et sa réhabilitation, voir François PIETRI, *Pierre le Cruel. Le vrai et le faux*, Paris : Plon, 1960 ; A. SÁNCHEZ, *op. cit.* ; Nicomedes SANZ Y RUIZ DE LA PEÑA, *Don Pedro I de Castilla, el rey galán y justiciero*, Madrid : Biblioteca Nueva, 1943.



spécialistes afin de voir la pertinence et les limites des correspondances qui peuvent s'établir entre l'idéologie contenue dans la représentation architecturale et les pratiques de gouvernement de Pierre I<sup>er</sup>, qui elles-mêmes s'inspirent des théories politiques castillanes. Les théories qui s'imposent au XIV<sup>e</sup> siècle défendent en effet un renforcement du pouvoir royal que tente d'appliquer Pierre I<sup>er</sup> dans sa politique envers la noblesse, les villes et les minorités religieuses. Même si parfois le roi agit plus par pragmatisme et nécessité que par motivation idéologique, son but est d'imposer son pouvoir et de mettre tout le monde sous sa coupe.

Le désir d'omnipotence de Pierre I<sup>er</sup> s'exprime aussi à travers sa volonté d'hégémonie et ses prétentions sur l'Aragon, Grenade et l'Afrique du Nord, comme nous l'avons évoqué dans notre première partie concernant l'utilisation pratique de l'Autre dans la conquête de nouveaux territoires. Ce désir d'hégémonie peut aussi se retrouver sur le plan symbolique, dans le discours architectural, mais l'idéologie véhiculée s'avère plus riche et plus complexe que l'on pourrait le croire, notamment en ce qui concerne les prétentions hégémoniques sur l'Islam. Selon un procédé dialectique, les codes issus de la tradition islamique et assimilés par la Castille, notamment le discours épigraphique, servent à exprimer le désir d'hégémonie du roi aussi bien sur ses ennemis castillans et aragonais que sur les Musulmans de Grenade ou du Maghreb.

## **1. De la gouvernance : théories et pratiques d'un roi castillan**

Certains historiens ont considéré la conception personnaliste du pouvoir de Pierre I<sup>er</sup> comme le résultat d'une influence de l'Islam, établissant notamment un lien entre l'apparence islamique de ses palais et sa façon despotique de gouverner. Ainsi, pour Julio Valdeón Baruque, cette exclusivité du pouvoir que se réserve le roi castillan pourrait se nourrir des modèles de gouvernement du monde musulman qu'il admirait tant<sup>708</sup>. De même, pour Francisco Márquez Villanueva, Pierre I<sup>er</sup> serait attiré par une forme de gouvernance « à l'orientale ». À en croire l'historien, Alphonse X

---

<sup>708</sup> J. VALDEÓN BARUQUE, « Las Cortes de Pedro I y de los primeros Trastámaras, 1350-1406 », *Actas del Congreso de Historia de las Cortes de Castilla y León, 1<sup>a</sup> etapa, (Burgos, 30 de septiembre a 3 de octubre de 1986)*, Valladolid : Cortes de Castilla y León, 1988, p. 183-217 ; *Id.*, *Los judíos de Castilla...*, p. 26-27 et 33.

représenterait ce qu'il y a de meilleur dans le modèle oriental, alors que Pierre I<sup>er</sup> en incarnerait tous les travers, c'est-à-dire la cruauté et le despotisme<sup>709</sup>.

Cependant, cette vision du despote oriental semble elle-même influencée par le mythe construit autour de la figure de ce roi, et elle reflète une tendance stéréotypée à considérer des formes de gouvernance autoritaires comme étant propres à l'Islam. Elle procède également de cet a priori selon lequel l'Occident se définit par opposition à un Orient que caractérisent l'incapacité d'accéder à la modernité politique et la prédominance de l'autocratie et du despotisme<sup>710</sup>.

Si le projet politique de Pierre I<sup>er</sup> se caractérise certes par un renforcement du pouvoir royal, il s'inscrit pourtant dans la tradition de ses ancêtres, Alphonse X et Alphonse XI, et se nourrit des différentes théories du pouvoir qui se sont élaborées dans l'Occident médiéval. La question du transfert des modèles de souveraineté entre Islam et Chrétienté est toujours délicate à traiter dans la mesure où les grandes tendances se retrouvent d'un côté comme de l'autre, en raison de conceptions universelles ou de traits communs intrinsèques au pouvoir, sans qu'il y ait un rapport direct ou palpable entre les deux éléments de la comparaison. Comme le montre Jocelyne Dakhlia, cette comparaison peut s'avérer problématique dans ce domaine car elle commence toujours par entériner une frontière<sup>711</sup>. L'historienne et anthropologue affirme également :

« Pour comparer, on se fonde sur un objet déjà constitué, déjà doté d'une histoire, et l'on recherche, en une culture supposée autre, ses équivalents. La croyance en l'existence d'une frontière est donc à la base d'une telle démarche, et c'est par-delà cette limite que l'on définira comme identique ce qui n'était peut-être qu'une même réalité, continue ; de fait, le constat de différences, bien qu'elles ne relèvent pas obligatoirement de la barrière des cultures, contribuera toujours à en accréditer la réalité »<sup>712</sup>.

---

<sup>709</sup> Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El concepto cultural alfonsí*, Barcelone : Bellaterra, 2004, p. 264.

<sup>710</sup> Sur ce point on pourra consulter les ouvrages de Jocelyne DAKHLIA, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris : Aubier, 1998 et *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris : Aubier, 2005.

<sup>711</sup> *Id.*, « La question des lieux communs... », p. 48.

<sup>712</sup> *Id.*, *Le divan des rois...*, p. 18.

Les exemples que Maribel Fierro donne pour montrer que le projet politique d'Alphonse X s'inspire de celui des Almohades sont finalement des principes assez généraux et universels, communs au renforcement du pouvoir royal, aussi bien en Castille qu'en al-Andalus<sup>713</sup>. En outre, comme le rappelle l'arabisante, les cultures politiques circulent au même titre que les formes littéraires, artistiques ou les connaissances scientifiques. La refonte des miroirs des princes étudiée dans notre chapitre 3, témoigne d'ailleurs de la coïncidence entre certaines conceptions et de la perméabilité culturelle entre les deux traditions sur le plan du politique et du littéraire.

Par ailleurs, la ligne politique que suit Pierre I<sup>er</sup> est typiquement castillane. Les historiens les plus récents comme Luis Vicente Díaz Martín ou Clara Estow considèrent que celui-ci avait un objectif très clair en arrivant au trône : suivre les traces de son père Alphonse XI qui avait contribué à renforcer le pouvoir royal<sup>714</sup>. Alphonse XI, lui-même, s'est inspiré de la politique de centralisation et d'unification du Roi Sage. Celle-ci s'est manifestée dans de nombreux domaines selon Adeline Rucquoi : dans le domaine législatif et judiciaire avec l'imposition aux principales villes du royaume du « *Fuero Real* », qui renforce les droits de la couronne, dans le domaine fiscal puisque le roi possède et exerce le droit de lever des impôts et des emprunts, dans le domaine militaire car, malgré la fin de la Reconquête, le roi assure le maintien des milices urbaines dans le but de contrôler la noblesse qui peut devenir un danger politique. Enfin, en maintenant un statut particulier pour les communautés non chrétiennes de juifs et de musulmans, Alphonse X, tout comme ses successeurs, affirme son autorité face à l'Église et face aux communautés urbaines<sup>715</sup>.

Pierre I<sup>er</sup> participerait donc à ce que de nombreux historiens appellent « la genèse de l'État Moderne » puisque celle-ci se caractérise par un renforcement du pouvoir royal et le développement d'un appareil d'État centralisé. Selon Julio Valdeón, c'est aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles que se situent les premières étapes de la formation de l'État Moderne ou absolutiste<sup>716</sup> : en 1230, l'union définitive de la Castille et du León, puis les conquêtes militaires de la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle (l'Andalousie et Murcie)

---

<sup>713</sup> M. FIERRO, « Alfonso X 'the Wise', the last Almohad caliph ? », *Medieval Encounters*, 15, 2009, p. 175-198.

<sup>714</sup> L. V. DÍAZ MARTÍN, *Pedro I...*; C. ESTOW, *op. cit.*

<sup>715</sup> A. RUCQUOI, « Pouvoir royal et oligarchies urbaines d'Alfonso X à Fernando IV de Castille », in : A. RUCQUOI (éd.), *Génesis medieval del Estado Moderno : Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid : Ámbito, 1987, p. 173-192.

<sup>716</sup> J. VALDEÓN BARUQUE, « La victoria de Enrique II : los Trastámaras en el poder »...

permettent la délimitation stable du territoire de la Couronne de Castille. Par ailleurs, on assiste à des avancées importantes en ce qui concerne les institutions. Enfin, la résurgence du Droit Romain à l'époque d'Alphonse X constitue un élément décisif pour le renforcement du pouvoir royal, dans la mesure où il offre au monarque de nombreuses possibilités dans le domaine de la législation. Le rapport du roi avec la justice et le droit joue en effet un rôle capital dans la mise en place d'un pouvoir absolu.

### 1. 1. Le rapport du roi à la loi

Il existe un lien étroit entre l'origine divine du pouvoir du roi et la fonction de législateur que celui-ci occupe. Ce pouvoir de légiférer est en effet octroyé par la divinité et il est une conséquence de l'idée de vicariat royal comme le rappelle le *Fuero Real* (Livre 1, titre 5, loi 4) : « De même que les rois reçoivent leur nom de Dieu, ils reçoivent aussi le pouvoir de rendre la justice » (« *Al igual que los reyes toman su nombre de Dios, también de El toman el poder de hacer justicia* »)<sup>717</sup>. La mission du prince est de guider son peuple vers le « bien commun ». C'est pour cette raison qu'il se doit d'exercer la justice et de veiller au salut de ses sujets. Nieto Soria rappelle que la matérialisation pratique de ce ministère divin se retrouve dans les audiences royales que les rois castillans consacraient à la résolution des litiges entre particuliers. Ainsi, durant les Cortes de Valladolid en 1351, les *procuradores* ou représentant de communautés demandent à Pierre I<sup>er</sup>, tout comme ils l'avaient fait avec Alphonse XI, de tenir audience deux fois par semaine pour écouter les requêtes que le peuple désire lui présenter<sup>718</sup>. D'ailleurs, l'obligation de justice du roi envers son peuple ainsi que la délégation divine de cette mission apparaît dans la déclaration de Pierre I<sup>er</sup> consignée dans la préface du Cahier des Cortes de Valladolid :

---

<sup>717</sup> J. M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder...*, p. 156-161. S'appuyant sur la *General Estoria* d'Alphonse le Sage, Adeline Rucquoi montre aussi que rendre la justice provient de la sagesse divine. Cette œuvre reprend en effet l'histoire du jugement de Salomon et conclut que le peuple reconnaît la sagesse du roi et le craint car il comprend que si le roi a rendu un tel jugement c'est que Dieu l'en a inspiré « *Este juysio que dio el rrey Salamon sobre este niño a aquellas mugeres sono por toda Ysrael, y tovieron las gentes por muy sabio al rey, y temieronle por ello, ca veyen que saber de Dios era aquel que avie en el por que tal juysio como este die* », A. RUCQUOI, « El rey sabio : cultura y poder en la monarquía medieval castellana »..., p. 86, note 49.

<sup>718</sup> J. M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder...*, p. 160.

« *E porque los rreys e los prinçipes biuen e rregnan por la justiçia en la qual son tenudos de mantener e gouernar los sus pueblos e la deuen cunplir e guardar sennalada miente entre todas las otras cosas que Dios les encomendó* »<sup>719</sup>.

Le roi accepte donc de tenir audience les lundis et vendredis probablement sur le fameux trône à l'entrée de son palais ou dans la Salle de la Justice comme nous l'avons évoqué dans le chapitre 4. L'image de Pierre I<sup>er</sup> en roi justicier guidant son peuple a été introduite par Philippe II qui avait tout intérêt, pour légitimer la mise en place de l'absolutisme, à réhabiliter cet ancêtre qui exerçait un pouvoir fort<sup>720</sup>. Cette image de « Pierre le Justicier » est peut-être liée à la représentation du monarque exerçant la justice dans son palais de Séville, pour répondre à la demande des *procuradores*. Le trône sur lequel siégeait Pierre I<sup>er</sup> lors de ses audiences aurait en effet été détruit juste avant la visite de Philippe II à Séville en 1570 et aurait pu alimenter le mythe forgé par ce monarque<sup>721</sup>. Cette image s'oppose à celle du Roi Cruel outrepassant la loi pour imposer son autorité. Bien qu'il soit parfois difficile de démêler le mythe de la réalité, Pierre I<sup>er</sup> a bien cherché à s'affranchir de ces lois tout comme ses prédécesseurs, ou tout du moins à renforcer ses prérogatives. Il apparaît effectivement comme l'incarnation de théories du pouvoir qui, surtout depuis Alphonse X, reçoivent un écho favorable car elles exaltent la figure du monarque, représentant direct de Dieu sur terre, et le placent au-dessus de la loi.

Les penseurs et théoriciens de l'occident médiéval, se sont très tôt intéressés à la fonction du prince dans la genèse de la loi et interrogés sur sa soumission à celle-ci. Isidore de Séville au VII<sup>e</sup> siècle attribue à la communauté la fonction législative : le roi est donc soumis à la loi et reçoit son autorité de la communauté. C'est également le principe exposé dans le *Liber iudicum*, achevé au VII<sup>e</sup> siècle, mais qui conserve une influence capitale jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle. La Reconquête, cependant, viendra modifier ce principe : en accordant divers privilèges aux villes ou aux groupes sociaux particulièrement exposés ou actifs, le roi s'attribue un rôle prépondérant dans le domaine législatif et juridique. Il devient initiateur et source de la loi. Parallèlement, la redécouverte, l'étude et l'enseignement du droit romain à partir des

---

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 234 ; *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Madrid : Real Academia de la Historia, 1861-1863, vol. 2, p. ii.

<sup>720</sup> A. SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 20.

<sup>721</sup> Voir 2<sup>e</sup> partie, p. 225.

grandes compilations des empereurs d'Orient, Théodose II et surtout Justinien I<sup>er</sup>, permettent au roi de renforcer sa capacité législative. Ainsi, le *Miroir du droit* ou les *Sept parties* d'Alphonse X stipulent que la création et l'interprétation du droit ainsi que la nomination des juges sont les prérogatives du roi. Cette idée s'est illustrée dans la pratique : l'imposition aux principales villes du royaume du « *Fuero Real* », c'est-à-dire un corpus législatif unique qui se substitue aux fors (*fueros*) et aux coutumes propres à chaque ville, témoigne de ce désir de renforcer le pouvoir du monarque, comme le montre Adeline Rucquoi. En effet, le « *Fuero Real* » réserve au roi le droit de nommer les alcaldes (magistrats urbains chargés de rendre la justice) et leurs greffiers (les *escribanos públicos* consignaient dans leurs registres toutes les délibérations et les comptes des magistrats urbains). Cette charte unique permet donc au souverain d'affirmer son pouvoir législatif et judiciaire en nommant directement les premiers magistrats de la ville<sup>722</sup>. Même si, dans la pratique, Alphonse X a eu du mal à imposer ce principe étant donnée la puissance de la communauté, c'est-à-dire de la noblesse, de l'Église et des villes, on assiste cependant à une tentative de renforcement du pouvoir royal à travers cette nouvelle conception du fondement de la loi : le roi apparaît comme le seul pilier du politique et le dépositaire de la justice<sup>723</sup>.

On retrouve également ce principe dans l'Ordonnance d'Alcala (*Ordenamiento de Alcalá*) prononcé par Alphonse XI aux Cortes de 1348. Cette mesure introduit une législation par *ordenamiento* c'est-à-dire que le roi peut promulguer des lois sans consulter les Cortes. L'Ordonnance d'Alcala permet ainsi la mise en œuvre des principes des *Parties* et du *Fuero Real* du Roi Sage en établissant clairement la primauté du droit de la Couronne sur n'importe quelle autre instance législative<sup>724</sup>. Une mesure illustrant cette ingérence de la Couronne, selon Clara Estow, est le fait que les chanoines doivent avertir le roi de la mort d'un évêque ou archevêque avant de nommer son successeur. Si le candidat est retenu par le roi, il doit lui rendre allégeance (« *fazer rreverencia al Rey* ») avant sa consécration à l'église. De plus,

<sup>722</sup> A. RUCQUOI, « Pouvoir royal et oligarchies urbaines d'Alfonso X à Fernando IV de Castille »..., p. 174.

<sup>723</sup> « Titre I. Qui traite des empereurs, des rois et des autres grands seigneurs », in : Georges MARTIN (dir.), *Alphonse X le Sage Deuxième partie*, Paris, SEMH-Sorbonne - CLEA (EA 4083) (*Les Livres d'e-Spania* « Travaux en cours », 1), 2010, [En ligne], Mis en ligne le 26 février 2010, consulté le 21 août 2014. URL : <http://e-spanialivres.revues.org/66>; Georges MARTIN, « Alphonse X roi et empereur. Commentaire du Titre I de la Seconde partie », *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, 2000, p. 323-348.

<sup>724</sup> J. VALDEÓN BARUQUE, « La victoria de Enrique II : los Trastámaras en el poder »..., p. 250.

elle montre qu'Alphonse XI serait intervenu dans la nomination de 42% des postes vacants des évêchés de Castille<sup>725</sup>.

D'un point de vue théorique, cette supériorité du roi sur la loi se retrouve également dans le *Regimine Principum* de Gilles de Rome, écrit en 1280 pour le roi de France Philippe IV puis traduit et commenté par Juan García de Castrojeriz vers 1345 pour l'infant de Castille, Pierre<sup>726</sup>. Cet ouvrage pourrait avoir influencé sa manière de gouverner dans la mesure où il expose une théorie de la monarchie « absolue ». Gilles de Rome, qui considère que le prince est le meilleur des gouvernants, consacre son œuvre à l'éducation des monarques. Il présente un modèle de souverain, mais il fournit également les instruments nécessaires pour construire une puissante monarchie qui, selon lui, constitue le meilleur des gouvernements, car il est préférable que gouverne un seul plutôt que plusieurs. De même, il soutient qu'il vaut mieux pour un royaume être dirigé par un roi que par la loi<sup>727</sup>. Gilles de Rome attribue au monarque la fonction législative sans limitation affirmant ainsi la supériorité de celui-ci sur la loi. Il s'agit là d'une idée qui constitue la base des états modernes. Il va même plus loin en concédant au roi des pouvoirs juridiques qui dépassent le cadre strict de la loi<sup>728</sup>.

Par ailleurs, le recours au pouvoir absolu que prône Gilles de Rome dans l'intérêt général lui fait adopter une attitude plutôt conciliante face à la tyrannie, rejoignant ainsi le point de vue de saint Grégoire, selon lequel les sujets doivent obéissance au monarque en toutes circonstances. Cependant, comme le montre Michel Senellart, il ne s'agit pas d'une apologie de la tyrannie :

« Gilles de Rome n'hésite pas à délier le roi de l'observation des lois écrites, non pas cependant pour l'affranchir de toute légalité et l'investir d'une puissance arbitraire, mais pour l'assujettir à la loi supérieure de la nature. [...] Son « absolutisme » ne procède donc pas d'un concept juridico-politique de la souveraineté. Il trouve son fondement dans la théologie du *regimen*, qui définit

---

<sup>725</sup> C. ESTOW, *op. cit.*, p. 17.

<sup>726</sup> EGIDIO ROMANO, *De Regimine Principum, Glosa castellana al « Regimiento de Príncipes »*, Juan BENEYTO PÉREZ (éd.), Madrid : Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

<sup>727</sup> Cet argument va à l'encontre des théories aristotéliennes, M. SENELLART, *op. cit.*, p. 199.

<sup>728</sup> *Loc. cit.*; J. GIMENO CASALDUERO, *op. cit.*, p. 86.

le gouvernement royal à partir du modèle divin. Gouverner pour le roi, c'est imiter Dieu »<sup>729</sup>.

Ainsi, s'il qualifie le souverain de *quasi semi-deus*, c'est pour mettre en avant l'excellence morale dont il doit faire preuve en tant que représentant de Dieu, guide et modèle pour son peuple<sup>730</sup>.

Ces ouvrages théoriques castillans à travers lesquels apparaît la tendance au renforcement du pouvoir royal indiquent tout de même la nécessité de déléguer l'autorité pour bien gouverner<sup>731</sup>. La polémique autour des concepts de monarchie absolue et de pouvoir partagé est en effet une constante de la politique castillane. Très tôt se pose le problème de savoir si le monarque peut exercer à lui seul un pouvoir absolu qui provient directement de Dieu ou si, au contraire, le roi est administrateur du pouvoir et a besoin de la collaboration de la communauté. Cette polémique trouve son illustration dans les tensions entre Pierre I<sup>er</sup> et la noblesse.

## **1. 2. La lutte contre la noblesse : deux conceptions du pouvoir ?**

L'affrontement entre la monarchie et la noblesse est certes une caractéristique de la vie politique castillane au Moyen Âge : les rois refusent de se soumettre aux limitations que leur impose le régime et tentent d'étendre leur juridiction, tandis que les nobles luttent pour conserver leurs privilèges. Cependant, cette rivalité atteint son apogée sous le règne de Pierre I<sup>er</sup> en raison d'un contexte particulier.

Lorsqu'Alphonse XI meurt au siège de Gibraltar en 1350, sa favorite et mère de ses neuf enfants, Aliénor de Guzmán, se rend à Medina Sidonia au lieu d'aller directement à Séville pour rendre hommage au nouveau roi, car elle préfère d'abord s'assurer des alliances parmi la noblesse. L'illégitimité de son propre statut, ainsi que de celui de sa descendance, et la préférence qu'Alphonse XI leur a accordée au préjudice de la reine Marie et l'infant Pierre, mettent Aliénor de Guzmán dans une situation critique. Fille de Pierre Núñez de Guzmán et de Jeanne Ponce de León, les deux lignages les plus importants d'Andalousie, elle trouve un appui auprès de deux

---

<sup>729</sup> M. SENELLART, *op. cit.*, p. 200.

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 197 ; J. GIMENO CASALDUERO, *op. cit.*, p. 84.

<sup>731</sup> Le titre 9, loi 2 de la Deuxième Partie d'Alphonse X montre en effet que le roi doit déléguer son autorité. Il doit s'entourer de gens qui lui sont dévoués et qui doivent augmenter le prestige de sa cour puisque leur intérêt est censé être dédié au bien-être du roi, « Titre IX. Comment doit être le roi envers ses officiers, les gens de sa maison et les gens de sa cour et eux envers lui », *in* : Georges MARTIN (dir.), *Alphonse X le Sage Deuxième partie*, Paris, SEMH-Sorbonne - CLEA (EA 4083) (*Les Livres d'e-Spania* « Travaux en cours », 1), 2010, [En ligne], Mis en ligne le 26 février 2010, consulté le 21 août 2014. URL : <http://e-spanialivres.revues.org/75>. Voir aussi C. ESTOW, *op. cit.*, p. 33.



des familles les plus puissantes de Castille, les Lara et les Cerda tandis que les autres familles influentes, les Albuquerque-Meneses et les Castro se rangent du côté du roi. En raison du jeune âge du roi, c'est le vieux conseiller Juan Alfonso de Albuquerque qui prend les rênes du pouvoir. Afin de déjouer une coalition hostile, celui-ci exige qu'Aliénor et ses aînés, Henri et Fadrique, se rendent à Séville pour prêter serment d'allégeance au roi, mais ceux-ci ne tiennent pas leurs promesses. Par ailleurs, Juan Núñez de Lara et son clan prennent l'initiative de proposer un gouvernement composé de leurs partisans avant que le roi n'ait émis de suggestion. Comme le montre Clara Estow, cette faction de la noblesse défie directement une des prérogatives royales, à savoir le droit de nommer ses propres officiers<sup>732</sup>. Le clan des Lara place ses partisans mais Albuquerque parvient à s'imposer comme chancelier. L'attitude de Núñez de Lara qui défie les prérogatives royales illustre bien la tension entre les deux conceptions du pouvoir – autorité concentrée entre les mains du monarque ou partagée avec les nobles – comme le rappelle Clara Estow mais la question centrale est surtout de savoir qui va occuper les postes à responsabilité et recevoir les honneurs qui s'ensuivent<sup>733</sup>. Il est en effet difficile de faire la part des choses entre l'idéal nobiliaire qui est de parvenir à un gouvernement plus consensuel pour mieux servir le roi, dans l'intérêt du bien commun, et l'intérêt personnel qui pousse les nobles à intriguer pour jouer un rôle clé dans le gouvernement et s'octroyer plus de puissance et de bénéfices.

Par la suite, Aliénor et les princes bâtards ne s'étant toujours pas présentés à Séville, les forces royales se rendent à Algésiras et exigent que Pérez Ponce de León et Henri de Trastamare quittent la ville et cèdent leurs forteresses au roi. Aliénor, quant à elle, est emprisonnée à Séville. La situation s'aggrave lorsque le roi apprend que le mariage d'Henri et de Jeanne Manuel a eu lieu sans son consentement. Même si ce mariage avait été envisagé par Alphonse XI, Jeanne Manuel était considérée comme une épouse potentielle pour le roi, étant donné que ses origines la plaçaient dans la ligne de succession royale. Fille de Jean Manuel et de Blanche Núñez de Lara, elle était aussi l'arrière petite-fille de l'infant Ferdinand de la Cerda, le fils d'Alphonse X, qui aurait dû hériter du trône mais mourut en 1275. Quant à Henri, ce mariage provoqua certes sa disgrâce mais lui permit de s'assurer le soutien de la famille des Cerda et de renforcer ses arguments pour revendiquer le trône par la

---

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>733</sup> *Ibid.*, p. 34.

suite. Face à cet affront, la colère du roi n'a pourtant pas le temps de s'exprimer car il tombe malade durant l'été 1350. Cet événement renforce les animosités entre les deux clans qui s'organisent pour envisager la succession. Les partisans du roi, dont Albuquerque, se resserrent autour de Ferdinand Ponce de León, qui avait été désigné comme second héritier par Alphonse XI, tandis que le clan des Guzmán, les Garcilaso de la Vega et Fernández Coronel soutiennent Juan Núñez de Lara qui brigue le pouvoir en clamant qu'il est le petit-fils du premier infant de la Cerda<sup>734</sup>. Cependant, Pierre ne leur donne pas l'occasion de trancher puisqu'il retrouve la santé. Ces tensions entre Albuquerque et Núñez de Lara ont encouragé ce dernier à lever une armée sur ses terres de Vizcaya, mais là encore le destin ou le poison l'ont empêché de mener à bien son entreprise puisqu'il meurt en novembre 1350.

La deuxième étape importante du conflit entre le roi et la noblesse a lieu environ trois ans plus tard lorsqu'une série d'événements va fournir aux nobles un prétexte pour se soulever : le mariage arrangé avec Blanche de Bourbon immédiatement suivi de la répudiation de celle-ci, les amours du roi avec Marie de Padilla et l'intervention de membres de sa famille dans le gouvernement vont légitimer la rébellion. Là encore, prétextes, intérêts et idéaux nobiliaires vont se mêler.

Nous avons déjà évoqué les circonstances de l'abandon de la reine Blanche au début de notre 2<sup>e</sup> chapitre (p. 90-91), abandon qui va alimenter le désir de rébellion des nobles.

Dans un premier temps, la relation entre Pierre I<sup>er</sup> et sa concubine entraîne une conséquence néfaste pour le favori Albuquerque car elle provoque chez le roi une prise de conscience de son pouvoir ainsi que des vellétés d'indépendance. D'autre part, certains membres de l'entourage de la concubine, notamment son oncle Juan Fernández de Hinestrosa et son frère Diego García de Padilla, acquièrent de plus en plus de pouvoir à la Cour, réduisant de cette manière l'autorité d'Albuquerque.

Ce dernier rappelle alors au roi ses devoirs conjugaux et tous les maux qu'Aliénor de Guzmán, la concubine de son père, a infligés à la Castille. Cet argument de moralité, d'honneur, ainsi que les répercussions néfastes que ce concubinage notoire risque d'entraîner pour le royaume, reviendra comme un leitmotiv dans le discours des opposants à la couronne.

---

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 37.

Voyant sa vie menacée, Albuquerque cherche refuge dans un de ses châteaux à la frontière avec le Portugal, à la fin de l'année 1353. Considéré comme rebelle, il entame des négociations secrètes à la frontière entre le Portugal et la Castille, avec les deux frères bâtards de Pierre I<sup>er</sup>, Henri et Fadrique. Les conspirateurs prévoient de soulever toute la noblesse contre le roi en présentant ce dernier comme l'incarnation du despotisme. L'alliance entre les deux frères bâtards et l'ancien favori va peu à peu se transformer en une puissante coalition nobiliaire. Le conflit conjugal est instrumentalisé à des fins politiques, il masque le véritable enjeu qui est une remise en question de l'exercice du pouvoir du roi.

Le Pape Innocent VI, ardent défenseur de la reine légitime, Blanche de Bourbon, ne tarde pas à apporter son soutien à la coalition. Cette intervention apporte d'ailleurs une justification morale au soulèvement des nobles et « entoure d'un halo chevaleresque ce qui n'était qu'une simple lutte pour le pouvoir et pour la structure politique du pays, entre noblesse et monarchie », comme l'exprime Luis Suárez Fernández<sup>735</sup>.

Les nobles ont en effet recours au symbole que représente Blanche pour donner de la consistance à leur cause, mais il s'agit-là d'un prétexte, leur véritable but étant de jouer un rôle décisif dans le gouvernement du royaume, « en parvenant à une structure plus contractuelle », selon Julio Valdeón Baroque<sup>736</sup>. D'ailleurs, pour Gimeno Casalduero, dans les revendications de la noblesse rapportées par la chronique d'Ayala, on voit que la réconciliation de Pierre I<sup>er</sup> avec Blanche de Bourbon et la mise à l'écart des parents de Marie de Padilla, vont de pair avec une réforme du gouvernement offrant plus de participation aux nobles<sup>737</sup>. Ainsi dans une lettre envoyée au roi, les nobles lui réitérent leur attachement mais lui expliquent que s'ils ont quitté sa cour, c'est parce qu'il a abandonné la reine, ce qui contrarie leur honneur et leur devoir. La seconde raison de leur désapprobation est la mauvaise façon de gouverner des proches de Marie de Padilla qui ne font pas honneur aux Grands Seigneurs, lesquels se méfient et craignent même pour leur vie. Enfin, ils lui demandent de trouver une solution à tout cela afin qu'ils puissent revenir à la cour et jouir de l'honneur et de la sécurité que leur procurerait le fait de le servir. Mais ils n'ont pas la réponse escomptée de la part du roi :

---

<sup>735</sup> L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 24.

<sup>736</sup> J. VALDEÓN BARUQUE, *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara...*, p. 86.

<sup>737</sup> J. GIMENO CASADUERO, *op. cit.*, p. 79-80.

« Enviaron al rey don Pedro sus cartas faciéndole saber como todos ellos querían e amaban su servicio ; pero que se partían de la su corte porque él dejara a la reyna doña Blanca su muger, lo qual era contra su honra e su servicio, e otrosí por quanto los sus privados e parientes de doña María de Padilla non tenían buen regimiento en el regno nin en su casa nin facían honra a los señores e caballeros que y andaban, e demás que se recelaban e temían de sus vidas. E por ende que le pedían por merced que quisiese poner en esto algund buen remedio, porque ellos pudiesen estar en la su corte en su servicio, lo qual ellos deseaban que fuese a su honra e seguramiento dellos. E como quier que esto enviaron decir al rey, non ovieron tal respuesta que se toviesen por contentos »<sup>738</sup>.

Ce souci de défendre la reine va peu à peu s'effacer et le véritable enjeu du conflit se révéler lorsqu'à l'automne 1354, les infants d'Aragon, Ferdinand et Jean, abandonnent Pierre I<sup>er</sup> pour passer à l'ennemi. Selon Luis Suárez Fernández, à partir de ce moment, la véritable cause du soulèvement est clairement formulée : les rebelles exigent que le gouvernement du royaume passe aux mains de l'oligarchie nobiliaire<sup>739</sup>. Peu après, en novembre 1354 ont lieu à Tejadillo des négociations entre les rebelles et le roi.

Comme l'écrit Luis Suárez Fernández, même si les sempiternelles critiques concernant la répudiation de la reine ou la cruauté du roi sont évoquées, le véritable fond du problème apparaît distinctement : les nobles réclament ouvertement une plus grande participation dans le gouvernement de la Castille<sup>740</sup>. En réponse à cela le roi affirme son pouvoir absolu en rétorquant que c'est lui seul qui décide à qui il peut déléguer une partie de son autorité. Luis Suárez Fernández montre que cette réunion de Tejadillo a permis de parvenir à une définition relativement claire des principes de la monarchie et du rôle de la noblesse. Le programme monarchique consistait en une centralisation et une application du pouvoir royal absolu. En outre, il ne s'agissait pas, pour la noblesse, d'éliminer la couronne mais de l'intégrer dans une structure politique fondée sur le respect des privilèges et une sorte d'arbitrage de la part des nobles. Par la suite, cette tension entre deux conceptions du pouvoir va se

---

<sup>738</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica de los Reyes de Castilla...*, E. de Llaguno Amirola (éd.), année 1354, chap. 24, p. 146.

<sup>739</sup> L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 27.

<sup>740</sup> *Ibid.*, p. 29.

transformer en une lutte entre les deux demi-frères et déboucher sur une guerre civile en 1366, et le conflit va sans doute perdre peu à peu cette dimension idéologique, contrairement à ce qu'affirmera la propagande. Clara Estow ne pense pas que la lutte entre les deux demi-frères soit un affrontement idéologique entre Henri, défenseur des droits traditionnels et privilèges de l'aristocratie, et Pierre, gardien des prérogatives royales, et protecteur des droits et privilèges accordés aux cités, aux commerçants et aux minorités. Selon elle, Henri a accepté l'aide de la noblesse par nécessité<sup>741</sup>. Nous partageons également cet avis dans la mesure où Henri de Trastamare, après s'être appuyé sur la noblesse, poursuivra également la politique de centralisation de son père et oubliera vite son rôle de défenseur des droits et privilèges de la noblesse. Ce pragmatisme n'est pas nouveau : pour usurper le trône, Sanche IV, le fils d'Alphonse X, s'est également appuyé sur une noblesse révoltée par les tentatives de renforcement du pouvoir royal.

Par ailleurs, si l'image d'un roi pourfendeur de la noblesse s'est imposée, c'est aussi en raison des nombreux crimes et violences commis par Pierre I<sup>er</sup> à l'égard de la noblesse. Selon Salvador Moxo, quinze lignées de *ricos hombres* ont été exterminées entre les règnes d'Alphonse XI et d'Henri II<sup>742</sup>. Les innombrables répressions sanglantes qu'on attribue à Pierre I<sup>er</sup> lui ont d'ailleurs valu le surnom de « Cruel » qui l'emporte sur celui de « Justicier ». Le critère qui justifierait le choix de l'un ou l'autre surnom serait pourtant le caractère légal ou non de la force dont le roi a usé pour préserver son pouvoir. En effet, Daniel Baraz insiste sur la connotation légale de la notion de cruauté telle qu'elle est perçue au Moyen Âge, et fait remarquer que « la définition la plus commune de la cruauté [à cette époque] est l'excessive application de la violence judiciaire »<sup>743</sup>. Ainsi, selon lui, la véritable question concernant le personnage de Pierre I<sup>er</sup> serait de savoir s'il a dépassé les limites légales dans l'usage de la force. Cela est difficile à savoir étant donné que ses détracteurs avaient tout intérêt à peindre le portrait d'un roi cruel et le faire passer pour un tyran afin de le rendre illégitime, sans qu'il y ait eu à l'époque de débat théorique sur l'usage de cette violence. Au contraire, ses partisans pensaient qu'il s'agissait d'une justice royale appliquée à ceux qui avaient commis des

---

<sup>741</sup> C. ESTOW, *op. cit.*, p. 266.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 28, note 14.

<sup>743</sup> Daniel BARAZ, *Medieval Cruelty : Changing Perceptions, Late Antiquity to the early Modern Period*, Ithaca, N.Y : Cornell University Press, 2003, p. 132.

transgressions. C'est d'ailleurs l'idée que le roi lui-même avance dans une des rares sources où il évoque des arguments pour sa défense : si on l'appelle cruel ou tyran c'est parce qu'il a puni ceux qui s'étaient soulevés contre lui ou qui avaient commis des exactions<sup>744</sup>. La colère royale ou « *ira regia* » peut en effet s'apparenter à la justice du roi comme le rappelle Clara Estow qui cite Hilda Grassoti. L'historienne montre également la gradation qui s'est opérée durant les règnes d'Alphonse XI et de Pierre I<sup>er</sup> à propos de cette « *ira regia* » : auparavant, la plupart des transgressions contre la personne royale aboutissait à la confiscation des biens ou à l'exil, alors que ces deux monarques condamnaient leurs opposants à mort<sup>745</sup>. Néanmoins, la cruauté qui est reprochée à Pierre I<sup>er</sup> se rattache davantage à une violence exercée dans la sphère privée que dans le cadre politique : on lui reproche surtout d'avoir empoisonné sa femme Blanche de Bourbon, d'avoir assassiné son demi-frère Fadrique et d'autres proches<sup>746</sup>. C'est surtout dans les *romances* que l'on peut rattacher à la propagande anti-pétriste que cette cruauté gratuite est mise en scène<sup>747</sup>.

En outre, l'image d'un roi ayant dépassé les limites de la légalité est souvent liée à son attitude face aux Cortes.

### 1. 3. L'attitude de Pierre I<sup>er</sup> vis-à-vis des Cortes

Durant le règne de Pierre I<sup>er</sup>, les Cortes n'auraient été réunies qu'une seule fois à Valladolid en 1351, au début du règne, c'est-à-dire lorsque le favori Juan Alfonso de Albuquerque jouissait encore d'un grand pouvoir de décision, étant donnée la jeunesse du roi. L'absence de Cahier de Cortes après 1351 est interprétée par certains historiens comme une preuve de la manière autocratique de gouverner du roi qui aurait refusé de réunir cette instance consultative. Cette idée est souvent mise en parallèle avec le reproche qui est fait au roi, de manière indirecte dans la lettre du Maure de Grenade, de ne pas être attentif aux demandes du royaume. Cette

---

<sup>744</sup> Voir introduction de notre 3<sup>e</sup> partie, p. 255.

<sup>745</sup> C. ESTOW, *op. cit.*, p. 25.

<sup>746</sup> D. BARAZ, *op. cit.*, p. 134.

<sup>747</sup> Antonio PÉREZ GÓMEZ, *Romancero del Rey don Pedro (1368-1800)*, Valence, 1954, p. 141-145. Sur les *romances* du roi Don Pedro en général, voir William ENTWISLE, « The Romancero del rey don Pedro in Ayala », *Modern Language Review* 25, 1930, p. 307-326 ; Diego CATALÁN, « Romance histórico del rey don Pedro, del año 1357 », *Boletín de la Real Academia Española*, 32, 1952, p. 233-246. Dans cet article sur le « *Romance de los jaboneros* », qui chante la victoire des royalistes sévillans sur le noble rebelle Jean de la Cerda en 1357, Diego Catalán montre qu'il reste très peu de *romances* favorables au roi.

récrimination apparaît dans l'anecdote des sujets qui se présentent à l'Alcazar pour faire une demande au roi dont la première réaction est de ne pas les recevoir<sup>748</sup>.

Ce mépris des Cortes, selon Julio Valdeón, est à mettre en relation avec une tendance à exercer le pouvoir de façon despotique, et l'historien affirme qu'il s'agit d'un trait spécifique de son règne, qui contraste fortement avec les règnes précédents mais également avec les règnes postérieurs, notamment celui d'Henri II. D'après Valdeón, Pierre I<sup>er</sup> tourne le dos à l'assemblée et ne la consulte même pas pour la perception d'impôts extraordinaires : en 1359, 1361 et 1365, il impose des « *servicios* » (impôts directs votés par les Cortes) sans l'approbation de l'institution<sup>749</sup>.

Cependant Clara Estow met en avant le fait que beaucoup de sources se rapportant au règne de Pierre I<sup>er</sup> ont disparu. Certains pensent que la cause de cette disparition est liée au désordre de l'administration de Pierre I<sup>er</sup> et à l'échec de la machine gouvernementale. Cependant cet argument est contrecarré par la grande quantité de documents qui existent dans les archives de Murcia. Luis Vicente Díaz Martín pense plutôt que l'absence de sources est due à une volonté délibérée de la part des Trastamares de détruire ces documents. C'est ce que laissent penser les textes sur lesquels le nom de Pierre I<sup>er</sup> a été effacé ou remplacé, comme par exemple le *Libro de Becerros y Behetrías*, un inventaire destiné à faire une liste des terres dont les résidents pouvaient jouir du droit d'élire leur seigneur. Clara Estow montre qu'il était en effet important pour Henri II d'établir une continuité avec le règne de son père, ce qui exigeait d'omettre de mentionner son demi-frère. Beaucoup de décrets ou de mesures ont ainsi été rendu « invalides », d'autres auraient été considérés séditieux. En outre, à propos de l'inexistence de registre ou de procès-verbal des Cortes qui reflèterait le mépris du roi face à cette instance, l'historienne rappelle qu'Ayala fait allusion à trois assemblées dans la chronique en 1355, 1362 et 1363. Celle de 1355 a été convoquée à Burgos pour collecter des subventions destinées à faire face à la montée de l'opposition aristocratique qui s'est développée après l'abandon de Blanche de Bourbon. L'absence de *Cuadernos* ou d'autres informations concernant cette réunion est sans doute due au rôle prééminent qu'ont joué Henri et son frère Tello au sein de la rébellion, une rébellion prématurée qui aurait pu nuire à l'image

---

<sup>748</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. Orduña (éd.), 2, p. 210 ; J. C. RUIZ SOUZA, « Castilla y Al-Andalus... », p. 25.

<sup>749</sup> J. VALDEÓN BARUQUE, « Las Cortes de Pedro I y de los primeros Trastámaras »..., p. 192 et 252.

des Trastamares. Quant aux réunions de 1362 et 1363, elles avaient pour but de prêter serment aux successeurs de Pierre I<sup>er</sup>, son fils Alphonse, mort prématurément en 1363, et ses filles, Béatrice, Constance et Isabelle. Clara Estow conclut qu'étant donnée l'importance politique de ces circonstances et le fait que les Trastamares ont usurpé le pouvoir des héritiers, l'absence de compte-rendu n'a rien de surprenant<sup>750</sup>.

Néanmoins, même si Pierre I<sup>er</sup> a réuni les Cortes plus souvent que ce que les sources le laissent penser, la façon dont il se comporte à l'assemblée de Valladolid montre son désir de renforcer les prérogatives royales et de mener une politique centralisatrice. Dans l'ensemble, comme le fait remarquer Luis Vicente Díaz Martín : « les réponses qu'il adresse aux *procuradores* en matière de justice laissent entrevoir la progression d'une organisation centralisée qui prime sur les particularismes régionaux »<sup>751</sup>. Parmi les mesures prises aux Cortes de 1351, on peut citer celles qui se rapportent à la réorganisation du territoire : le roi établit les lieux où doit être payée la dîme, il réorganise le système des douanes et les renforce aux frontières. Il homogénéise le royaume d'un point de vue juridique et étend à tout le territoire les mesures initiées par son père. Par l'intermédiaire de l'*Ordenamiento de Menestrales*, il prend des mesures pour réguler les prix et les salaires qui sont en forte augmentation. Enfin, il s'attribue la perception de la *alcabala*, l'impôt sur les transactions mercantiles qui jusque là était un impôt extraordinaire mais qui devient régulier<sup>752</sup>. Alphonse X et Alphonse XI, avaient déjà tendance à écarter les Cortes en ce qui concerne les prélèvements d'impôts dans le but de renforcer leur puissance financière. Ludwig Vones rappelle en effet que « [*le roi*] cherchait de moins en moins l'approbation des Cortes et justifiait généralement la levée des subsides extraordinaires par l'exemple de ses prédécesseurs, des besoins urgents et le bien public ». Selon lui, cela aurait d'ailleurs entraîné des actions violentes contre la loi

---

<sup>750</sup> C. ESTOW, *op.cit.*, p. XX-XIV.

<sup>751</sup> L. V. DÍAZ MARTÍN, *Pedro I...*, p. 83; Lope PASCUAL MARTÍNEZ, « Notas para un estudio de la cancillería castellana en el siglo XIV. La cancillería de Pedro I (1350-1369), *Miscelánea medieval murciana*, 5, 1980, p. 191-243, p. 209-213.

<sup>752</sup> L. V. DÍAZ MARTÍN, *Pedro I...*, p. 83; J. VALDEÓN BARUQUE, *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara...*, p. 61-63.



(« *desafuero* ») sous le règne de Pierre I<sup>er</sup><sup>753</sup>. Lorsqu'il arrive au pouvoir, le système fiscal donnant au roi une grande puissance financière est déjà en place<sup>754</sup>.

En général, selon Clara Estow, la politique de Pierre I<sup>er</sup> n'avait rien d'original et l'appareil administratif de son règne révèle son désir de poursuivre la politique de son père<sup>755</sup>. Ainsi, l'historienne remet en cause l'idée que Pierre I<sup>er</sup> aurait commis des abus en ce qui concerne les contributions financières imposées à l'Église et spécifie qu'en tous cas il n'avait pas agi différemment de son père<sup>756</sup>. Les différends qu'il a eus avec l'Église étaient en effet plutôt liés à l'affaire avec Blanche de Bourbon ou à son recours à l'aide des Musulmans.

En outre, parmi les exemples qui illustrent une continuité avec son père dans le renforcement du pouvoir royal, on peut parler de la relation de Pierre I<sup>er</sup> avec les villes et les minorités religieuses.

#### **1. 4. Politique envers les villes et les minorités religieuses**

##### **a. Les villes**

Clara Estow indique que son règne a participé à un processus initié au XIII<sup>e</sup> siècle consistant à augmenter l'engagement de la Couronne dans les affaires des municipalités et dans la transformation interne de leurs institutions. Cette idée est en effet déjà présente dans *les Sept Parties* et dans *l'Ordonnance d'Alcala*. Pierre I<sup>er</sup> remplace le *concejo*, plus largement représentatif, par l'*ayuntamiento*, restreint et sélectionné par le roi. Cette mesure, comme le rappelle Clara Estow, permet à la monarchie de prendre le contrôle des gouvernements municipaux et de favoriser les intérêts de l'oligarchie urbaine. En échange d'avantages économiques et politiques, les *concejos* offrent leur coopération à la Couronne. Le roi leur aurait donné une certaine autonomie judiciaire, mais sans pour autant relâcher sa surveillance politique. C'est d'ailleurs sur les villes que Pierre I<sup>er</sup> s'est appuyé pendant la guerre civile<sup>757</sup>. Les historiens reconnaissent qu'il a traité ses représentants de façon

---

<sup>753</sup> Ludwig VONES, « Les Cortes et la centralisation de la fiscalité royale dans les Couronnes de Castille et d'Aragon au Bas Moyen Âge », in : A. RUCQUOI (éd.), *Genèse médiévale de l'Espagne moderne. Du refus à la révolte : les résistances*, Nice : Publication de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice, 1991, p. 51-76, p. 59.

<sup>754</sup> Denis MENJOT, « L'établissement du système fiscal étatique en Castille (1268-1342) », in : A. RUCQUOI (éd.), *Génesis medieval del Estado Moderno...*, p. 149-172.

<sup>755</sup> C. ESTOW, *op.cit.*

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 99-105.

conciliante et respectueuse, et introduit des mesures politiques et sociales favorables à la bourgeoisie embryonnaire de l'époque : il a contribué au développement du commerce de la laine par l'intermédiaire de la Mesta, institution fondée par Alphonse X et destinée à la protection des troupeaux transhumants, il a encouragé la marine marchande et militaire, ainsi que le commerce extérieur en se rapprochant de la France<sup>758</sup>. Néanmoins, il s'agissait davantage d'une attitude pragmatique que d'un réel désir de modernité, contrairement à ce qu'ont pu avancer certains historiens, notamment Carmelo Viñas Mey. Dans un article publié dans divers numéros de la revue *Hispania*, au début des années 1940, « De la Edad Media a la Moderna. El Cantábrico y el Estrecho de Gibraltar en la historia política española », Carmelo Viñas Mey montre que Pierre I<sup>er</sup> a soutenu la bourgeoisie constituée par les marchands et hommes d'affaires qui, en retour, lui permirent de financer sa politique de contention de la noblesse et d'expansion commerciale. Pour lui, la lutte entre le clan du roi légitime et celui du demi-frère symbolise en quelque sorte la confrontation entre deux lignes de pensée, l'une plutôt progressiste, celle de Pierre I<sup>er</sup>, et l'autre plutôt réactionnaire, celle d'Henri de Trastamare. Il trouve confirmation de cet argument dans le fait que Pierre I<sup>er</sup> a reçu l'appui d'une bonne partie des villes ainsi que celui des acteurs du futur développement capitaliste : marchands, artisans et juifs qui jouaient un rôle important dans le monde de la finance et des affaires. Tandis que dans l'autre clan se trouvait la haute noblesse propriétaire d'immenses domaines qui leur fournissaient des rentes élevées et sur lesquels ils exerçaient leurs droits juridictionnels. En d'autres termes, il pense que face aux partisans de Pierre I<sup>er</sup>, plutôt tournés vers la modernité, se dressaient les partisans d'un système profondément rural et féodal<sup>759</sup>. Pourtant, l'attitude de Pierre I<sup>er</sup> vis-à-vis des villes est dictée par un sens aigu du pragmatisme – il a besoin d'alliés – et un désir de consolider son pouvoir plus que par un idéal de progrès. De même, plus que la tolérance, c'est le désir de contrebalancer le pouvoir des municipalités et de s'entourer de personnes dévouées par obligation qui explique la politique de Pierre I<sup>er</sup> envers les communautés juive et mudéjare.

---

<sup>758</sup> J. VALDEÓN BARUQUE, *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara...*, p. 42-44; J. GIMENO CASALDUERO, *op. cit.*, p. 87.

<sup>759</sup> J. VALDEÓN BARUQUE, *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara...*, p. 222.

## b. Juifs et Mudéjars

L'image d'un roi philosémite est en grande partie liée à l'exagération de la propagande trastamare mais aussi française, comme nous l'avons vu dans notre chapitre 2. Néanmoins elle se fonde également sur les faits : une propension de Pierre I<sup>er</sup> à s'entourer de ministres ou conseillers juifs, comme Samuel Ha-Levi et Abraham Aben Zarzal, ainsi que les mesures prises à l'égard de la communauté, notamment lors des Cortes de Valladolid. Certaines des mesures que nous allons exposer concernent aussi bien les Juifs que les Maures, mais ces derniers sont moins nombreux et moins influents sur le territoire castillan à cette époque<sup>760</sup>.

Les représentants des villes adressent au roi plusieurs requêtes visant à renforcer la ségrégation de la population juive et maure. Le roi consent à valider certaines mesures proposées par les Cortes, comme imposer une amende aux Juifs ou Maures qui travailleraient le dimanche<sup>761</sup>, mais il se montre beaucoup moins sévère envers les minorités que ne le voudraient les *procuradores*. Ceux-ci exigent notamment de durcir les mesures de répression lorsque les Juifs ou les Maures adoptent des noms et habits chrétiens c'est-à-dire des habits luxueux « *panos de viado e a meytad e con adobos* » (rayés « *paños de viado* » ou de deux couleurs « *a meytad* »). Le prétexte avancé est qu'on ne peut pas les distinguer et qu'ils peuvent donc tromper les chrétiens. Les *procuradores* demandent que les juifs soient fouettés la première fois qu'on les surprendrait à commettre ces méfaits, et qu'on les châtie en justice la deuxième fois que cela se produirait :

---

<sup>760</sup> D'après les estimations d'Antonio Collantes de Terán Sánchez, on recense environ 200 mudéjars à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle à Séville, B. PAVÓN MALDONADO, « Fronteras artísticas en la Sevilla árabe-mudéjar », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 31, 1999, p. 107-143. Plusieurs aljamas mudéjares de la région de Séville (Carmona, Constantina) ont disparu à la fin du XIII<sup>e</sup> et début du XIV<sup>e</sup> siècle comme conséquence de la répression du soulèvement de 1264, Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, « Las minorías étnico-religiosas en la Sevilla del siglo XIV... », p. 138 : *Id.* et Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, « Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV). Aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico », *Revista d'Història Medieval*, 12, p. 47-78, p. 59-60. Il est difficile de se faire une idée exacte du nombre de mudéjars à l'époque de Pierre I<sup>er</sup>, à l'échelle du territoire. Ana Echevarría établit une répartition des mudéjars en Castille à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, « La « mayoría » mudéjar en León y Castilla : legislación real y distribución de la población (siglos XI-XIII) », *En la España Medieval*, 2006, 29, p. 7-30, p. 29. Miguel Ángel Ladero Quesada écrit que durant la 2<sup>e</sup> moitié du XV<sup>e</sup> siècle, il devait y avoir environ 20 à 25 000 mudéjars répartis de façon irrégulière sur 150 localités des différentes régions de Castille dont le royaume comptait plus de 4 millions d'habitants, M. A. LADERO QUESADA, « Los mudéjares de Castilla cuarenta años después », *En la España Medieval*, 2010, 33, p. 383-424, p. 389.

<sup>761</sup> *Cuaderno de Cortes, op. cit.*, p. 127.

*« Alo que me pedieron por merçed porque muchos judios e moros andan en la mi corte e en los mis rregnos que se llaman nonbres de christianos, e visten panos de viado e a meytad e con adobos, en guisa que sse non pueden conosçer, e enessto que sse fazen muchos engannos, de que Dios toma deseruiçio e la tierra dapno ; que tenga por bien e mande que ningun judio nin moro baron de hedat de treze annos e dende arriba que se non llame nonbre de christiano nin vista viado nin otras vistiduras a meytad, nin trayan adobos doro nin de plata en las ropas que bestieren, et que qual quier que contra esto fezier, que mande quello açoten por la primera vez que fuere prouado, et por la segunda que fagan en el justiçia »<sup>762</sup>.*

Après avoir reformulé ainsi la demande des représentants, le roi semble habilement proposer des mesures plus souples puisqu'il décide que la première fois qu'un Juif ou un Maure serait surpris avec de tels habits, on les lui confisque ; que la seconde fois, on le mette aux fers puis qu'on le fouette s'il persistait dans cette attitude pour la troisième fois. En ce qui concerne le second aspect de la requête, le roi semble également se montrer un peu plus conciliant que les représentants puisqu'il exige que les membres de ces minorités qui auraient adopté un nom chrétien reçoivent tout d'abord pour punition de l'abandonner jusqu'à la Noël qui suivrait les faits ; si toutefois ils s'acharnaient, ils devraient payer 60 maravedis auxquels pourraient s'ajouter 60 coups de fouet :

*« A esto rrespondo que tengo por bien e mando que cada vez que los fallaren vestiduras alos dichos judios e moros viada o a meytad o con adobo de oro o de plata, que gelos tomen, e por la segunda vez que pierdan las vestiduras e que yagan sesenta dias en la cadena, e por la terçera queles den çient açotes. Et qualquier judio o moro que se llamare nonbre de christiano o rrespondiere por nonbre de christiano, mando que se desuse dello fasta el dia de Navidat primera que viene ; et dende en adelante que qual quier que se llamare o rrespondiere por nonbre de christiano, que pague por la primera vez sesenta mr., et por la segunda quel den sesenta açotes e que pague los dichos*

---

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 19.

*sesenta mr., e dende adelante que por cada vegada quele den los dichos açotes e que peche la dicha penna »<sup>763</sup>.*

Une autre demande concerne la reconduite de la mesure de séparation entre Juifs et Chrétiens dans les villes, en vertu des accords établis entre celles-ci et les aljamas<sup>764</sup>.

En réponse, le roi exige d'abord qu'on lui montre ces accords rappelant ainsi son désir de surveiller le rôle des municipalités sur sa seigneurie (*señorío* ou terres sur lesquelles il exerce des droits). Cette volonté apparaît d'ailleurs dans la réitération de l'appartenance des Juifs, mais aussi des villes, à sa juridiction ou sa souveraineté, lorsqu'il parle de « *los judios delos mios rregnos* » ou de « *algunas cibdades e villas e llugares del mio sennorio* » :

*« Alo que me pedieron por merçed porque algunas aljamas delos judios delos mios rregnos han conpusiçion e abenenciã con algunas cibdades e villas e llugares del mio sennorio, con algunos prellados, en que tengan barrios e calles çiertas e apartadas en que moren ; e que tenga por bien e mande que en los llugares e con las personas quelas dichas aljamas han auenenciã o conpusiçion enesta rrazon, queles ssea guardada. A esto rrespondo que me muestran la abenenciã o conpusiçion que dizen que han enesta rrazon e gela mandaré guardar »<sup>765</sup>.*

En outre, sur d'autres points, le roi se montre encore plus ferme et refuse d'accéder aux demandes des représentants. Ainsi, il interdit d'accorder des délais de paiement supplémentaires aux Chrétiens ayant emprunté de l'argent aux Juifs, alléguant que ces derniers sont en position de faiblesse et que les officiers ne respectent pas facilement leurs droits et ne les remboursent pas comme ils devraient le faire : « *Los judios son conpanna flaca e a las vegadas los offiçiales non les fazen tan ayna conplimiento de derecho nin les fazen entrega de las debdas que les deven commo cunple* »<sup>766</sup>.

---

<sup>763</sup> *Loc. cit.*

<sup>764</sup> Les aljamas regroupaient des personnes pratiquant la même religion et unies par un cadre institutionnel. Le terme vient de l'arabe *jāma'a* dont la racine signifie réunir, regrouper. À l'origine il s'appliquait davantage à la population maure mais il a fini par désigner également la communauté juive et devenir l'équivalent de *call*, le terme réservé à la dénomination de cette communauté.

<sup>765</sup> *Loc. cit.*

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

Dans ce même souci de compenser la faiblesse de la communauté, le roi refuse que la charge d'*alcalde* des Juifs soit abolie, comme l'auraient voulu les *procuradores*. En effet, leur situation d'infériorité se renforcerait s'ils étaient jugés par un juge ordinaire chrétien pouvant abuser de leur vulnérabilité :

« *Porque los judios son gente muy flaca e que an menester deffendimiento e porque andando antes todos los alcaldes los sus pleitos rescebian grant danno e grant perdida de sus faziendas e porque los christianos les prodrian fazer danno en los enplazamientos e demandas que les farian* »<sup>767</sup>.

Bien que le roi allègue la faiblesse de la communauté et son besoin de protection face au risque d'abus des Chrétiens lors des procès, cet exemple incarne parfaitement la volonté du roi de garder la mainmise sur la communauté juive, sous couvert de bonnes intentions. En effet, comme le rappelle Clara Estow, les minorités étaient placées sous la juridiction du roi, ce statut leur permettait de juger les affaires internes à leur communauté. Cela était perçu comme une sorte d'autonomie par les chrétiens, notamment par les officiers municipaux. L'historienne signale cependant qu'il ne faut pas conclure pour autant que Pierre I<sup>er</sup> accordait aux communautés un traitement de faveur : « Ces règles étaient en vigueur depuis des générations car elles servaient l'intérêt de la Couronne. S'opposer à la requête des municipalités était avant tout une façon de réaffirmer les prérogatives royales face à la tentative de ces municipalités d'étendre leur pouvoir. La présence d'un groupe jouissant d'un statut spécial compliquait le travail des administrateurs municipaux ». D'ailleurs, elle ajoute qu'être sous le monopole du roi n'était pas le signe d'une position distinctive mais plutôt d'un statut inférieur et dépendant. En cela Pierre I<sup>er</sup> n'a pas agi différemment de ses prédécesseurs : « en refusant d'accéder à la demande des municipalités, il a simplement protégé ce qui lui appartenait, une source directe et indépendante de services et de revenus »<sup>768</sup>. Les Juifs et les Maures sont en effet propriété exclusive de la Couronne qui bénéficie de leurs impôts. Déjà à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, Alphonse VIII déclare dans le *Fuero de Cuenca* : « *Iudei sunt regis et*

---

<sup>767</sup> *Ibid.*, p. 40. Voir aussi Luis RUBIO GARCÍA, *Los judíos de Murcia en la baja Edad Media (1350-1500)*, 1, Murcia : Universidad de Murcia, 1992, p. 161-162.

<sup>768</sup> C. ESTOW, *op. cit.*, p. 163.

*fisco deputati* »<sup>769</sup>. De même, Alphonse X affirme que les Maures lui appartiennent et que pour cela il doit les protéger et qu'il a des droits sur eux : « *Como los moros que son en todos nuestros regnos que son nuestros et que los auemos de guardar et de amparar et en qualquier logar que uiuan en nuestros regnos auemos de auer dellos nuestros derechos* »<sup>770</sup>.

Les minorités devaient payer les *pechos de moros o judios*, l'équivalent en quelque sorte de la *jizā*, l'impôt de capitation que devaient payer les non-musulmans ou *dhimmis* au sultan en al-Andalus<sup>771</sup>. Le roi nommait les *repartidores*, chargés de collecter les impôts dans les aljamas et exerçait ainsi son contrôle<sup>772</sup>.

La rivalité entre le roi, les seigneurs et les conseils des villes pour étendre leur juridiction sur l'aljama entraîne, selon Ana Echevarría, l'implantation de superstructures chrétiennes avec une perte progressive de l'autonomie des communautés<sup>773</sup>. La création de la charge d'*alcalde mayor de los moros*, dont l'autorité, après nomination par le roi, s'exerce sur toutes les aljamas maures du royaume, témoigne de ce désir de contrôle des institutions. Comme le suggère Jean-Pierre Molénat, il est possible que la charge ébauchée par Alphonse X ait été effective sous le règne de Pierre I<sup>er</sup> même si nous ne disposons pas de sources pouvant l'attester<sup>774</sup>. C'est en effet sous le règne d'Henri II, mais juste quelques mois après la mort de son demi-frère, le 6 novembre 1369 qu'on trouve mention de cette charge dans une ordonnance rédigée à Toro. Celle-ci stipule la somme que la chancellerie doit payer à son détenteur : 600 maravedis, alors que l'alcalde de moros exerçant sur une aljama particulière reçoit 60 maravedis : « *Sy finiere alcalle mayor de los moros de todos los mis regnos, pague la Chançelleria DC maravedis. Sy fuere para lugar señalado, pague de Chançelleria LX maravedís* ». La notification de cette rétribution apparaissait déjà dans la Troisième Partie d'Alphonse X (XX, 8) et dans

---

<sup>769</sup> M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, « Alfonso X y las minorías confesionales de mudéjares y judíos », in : Miguel RODRÍGUEZ LLOPIS (éd.), *Alfonso X. Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Murcia : Editora Regional de Murcia, 1997, p. 71-90, p. 84.

<sup>770</sup> *Loc. cit.*

<sup>771</sup> A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *La minoría islámica de los reinos cristianos...*, p. 55.

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>773</sup> *Ibid.*, p. 38 et p. 67-68.

<sup>774</sup> J. P. MOLÉNAT, « Ibn Jaldūn ante Pedro I de Castilla, el revés de un encuentro »... Nous avons évoqué cette hypothèse selon laquelle cette charge aurait été proposée à Ibn Khaldūn, dans notre premier chapitre, p. 74-75.

l'*Espéculo* (IV, XII, 55), même si la somme prévue était beaucoup moins élevée<sup>775</sup>. Quant aux premières sources mentionnant le fonctionnement effectif de cette charge, elles datent également du règne d'Henri II. Comme le montre Jean-Pierre Molénat, on trouve mention, dans un document de Tolède daté de 1379, du premier *alcalde mayor de los moros* de Castille nommément attesté. Il s'agit d'Abdallāh el Rondy, dont la *nisba* (le surnom indiquant l'origine), « *el Rondy* », indique qu'il devait provenir de Ronda, bastion mérinide récupéré par Grenade en 1361 dans des circonstances que nous avons évoquées dans le chapitre 1 (p. 84). Ce personnage est déjà mentionné dans un document de Tolède de 1371. L'historien suggère donc qu'il ait pu être appelé par Pierre I<sup>er</sup> dans le cadre des bonnes relations qu'il entretenait avec le sultan Muḥammad V, dans le but de renforcer l'encadrement des communautés musulmanes de son royaume<sup>776</sup>. Il corrobore cette hypothèse par le fait que les *Parties* ont acquis une valeur légale en Castille avec les Cortes d'Alcalá en 1348, juste avant le règne de Pierre I<sup>er</sup> qui a lui-même tenté d'appliquer les mesures prises durant ces Cortes.

Il est en effet possible que cette charge ait existé sous le règne de Pierre I<sup>er</sup> bien que cela n'apparaisse pas dans les trop rares sources qui nous soient parvenues.

Outre la charge d'*alcalde*, les membres des minorités occupaient certains postes bien précis dans l'administration ou les services royaux. Il s'agissait là d'une tradition que Pierre I<sup>er</sup> a perpétuée. De même que les Mudéjars étaient préposés aux métiers de la construction, les Juifs occupaient un rôle important dans les finances royales et la médecine.

Les Maures avaient pour mission de travailler à l'élaboration des palais du roi ou des seigneurs et même parfois d'œuvrer dans la cathédrale, comme le montre l'obligation qui est faite par Alphonse X à tous charpentiers, maçons et bûcherons maures de Cordoue (*annaiars, albannies e serradores*), de travailler deux jours par an dans la cathédrale<sup>777</sup>. Tous ces artisans musulmans ou *alarifes* étaient d'ailleurs nommés par le roi, « *puestos por mandado del rey* », comme le montre le chapitre 1

---

<sup>775</sup> Juan TORRES FONTES, « El alcalde mayor de las aljamas de moros en Castilla », *Anuario de Historia del Derecho Español*, 32, 1962, p. 131-182, p. 142-145.

<sup>776</sup> J. P. MOLÉNAT, « Communautés musulmanes de Castille et du Portugal. Les cas de Tolède et de Lisbonne », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 33, 2002, p. 215-227, p. 218. Sur l'*alcalde mayor de los moros* voir aussi l'article d'A. ECHEVARRÍA, « De cadí a alcalde mayor. La élite judicial mudéjar en el siglo XV », *Al Qantara*, 24, 1, 2003, p. 139-168.

<sup>777</sup> A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *La minoría islámica de los reinos cristianos...*, p. 57.



du *Libro de Peso de los Alarifes y Balança de los Menestrales*, un ouvrage écrit au XIII<sup>e</sup> siècle et qui constitue une référence pour la congrégation des artisans, puisqu'il détaille les fonctions et l'organisation de ce corps de métiers<sup>778</sup>.

Quant aux Juifs, ils avaient également un rôle bien précis auprès du roi, celui de diplomate, de médecin comme Aben Zarzal ou de trésorier, comme Samuel Ha-Levi qui occupe la charge sous Pierre I<sup>er</sup>. Là encore, le roi suit la tendance de ses prédécesseurs qui octroyaient déjà un rôle à cette communauté dans la gestion des finances royales. Son père Alphonse XI avait en effet pour almojarife ou trésorier, Yuçaf de Ecija. Henri II, lui aussi, bien qu'il ait accusé son demi-frère de philo-sémitisme et pratiqué une politique ségrégationniste, a eu recours aux services financiers des Juifs et a pris pour trésorier Yuçaf Pichón, n'honorant donc pas la demande qui lui avait été faite en 1367 aux Cortes de Burgos de ne pas prendre de Juifs dans son gouvernement<sup>779</sup>. Les Juifs sont en effet indispensables au roi en matière de finances, et cela l'emporte sur les revendications antisémites exprimées aux Cortes. C'est d'ailleurs ce que fait remarquer José María Monsalvo Antón selon qui Pierre I<sup>er</sup> est le roi qui a le plus contrarié les Cortes sur la question juive. Il ajoute que c'est la protection dont ils ont jouie qui a permis à la communauté de se développer entre 1350 et 1360. Clara Estow nuance cette affirmation en alléguant qu'il n'y a pas de mesure concrète qui prouverait une volonté de favoriser cet épanouissement<sup>780</sup>.

Pourtant, cet essor apparaît notamment dans les arts à travers lesquels s'expriment le mélange d'obligation et de reconnaissance qui caractérise le lien de dépendance entre la communauté juive et le roi. La dédicace que Sem Tob de Carrión adresse au roi dans ses *Proverbios Morales*, écrits vers 1360, n'est pas qu'une convention formelle, comme l'écrit Sanfor Shepard : « le roi est responsable de la prospérité de l'aljama, les Juifs dépendaient de la faveur qu'il voulait bien leur accorder »<sup>781</sup>. L'ouvrage, qui est une compilation de proverbes écrits dans un but didactique et moral à l'intention du roi et de la communauté chrétienne, était d'ailleurs connu à l'époque sous le titre « *Consejos y documentos al rey don Pedro* ». L'enseignement

---

<sup>778</sup> R. CÓMEZ RAMOS, *Los constructores de la España medieval...*, p. 135.

<sup>779</sup> *Cuaderno de Cortes...*, p. 150 et p. 210 ; C. ESTOW, *op.cit.*, p. 172.

<sup>780</sup> José María MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid : Siglo Veintiuno Editores, 1985, p. 77 ; C. ESTOW, *op. cit.*, p. 163 et p. 179.

<sup>781</sup> SEM TOB DE CARRIÓN, *op. cit.*, p. 36.

de Sem Tob est plutôt pragmatique et offre une image de la royauté en accord avec les théories de l'époque, à savoir celle d'un roi fort, légitimé par Dieu et garant de la loi comme le rappellent les derniers vers :

*« Dos son mantenimiento  
Mundanal : una , ley,  
Que es ordenamiento,  
E la otra es el rrey,  
  
Quel puso Dios por guarda  
Que ninguno non vaya  
Contra lo que Dios manda,  
Sy non en pena caya  
  
Por guardar que las gentes,  
Fazer mal non se pongan,  
E que los omnes fuertes  
A los flacos non coman.  
  
De Dios vida al rey,  
Nuestro mantenedor,  
Que guarda desta grey  
Es e defendedor »<sup>782</sup>.*

La reconnaissance envers le souverain protecteur qu'on peut distinguer dans la dédicace de Sem Tob apparaît également dans une inscription de la synagogue du Transit construite vers 1357 par Samuel Ha-Levi à Tolède. Ce qui est surprenant, selon Clara Estow, c'est que la synagogue ait été construite en entier alors que les *Parties* d'Alphonse X et l'Ordonnance d'Alcala interdisaient d'ériger de nouveaux lieux de culte non-chrétien. Il est alors possible, comme le fait remarquer l'historienne, que Pierre ait donné l'autorisation à Ha-levi de construire la synagogue en compensation de la destruction du quartier juif de Tolède en 1355<sup>783</sup>.

Quoiqu'il en soit, on retrouve dans l'inscription hébraïque ornant la niche où se trouve la Torah, des éloges adressés au roi qu'on remercie d'avoir pris sous son aile Samuel Ha-Levi, le commanditaire de l'édification de la synagogue :

---

<sup>782</sup> *Ibid.*, p. 199-200.

<sup>783</sup> C. ESTOW, *op. cit.*, p. 168-169.

« Il [*Samuel Ha-Levi*] a trouvé grâce et faveur auprès du grand aigle, aux larges ailes, le vaillant guerrier, le lutteur viril, qui inspire la crainte à toutes les nations. Parmi les peuples, grande est la renommée de ce souverain puissant, notre maître et seigneur le roi Don Pedro. Puisse Dieu l'aider et étendre sa majesté et sa splendeur, se réjouissant comme le pasteur de son troupeau »<sup>784</sup>.

Le contenu de cette inscription hébraïque rappelle bien évidemment celles de l'Alcazar de Séville puisque le roi reçoit louanges, et qu'on invoque Dieu afin qu'il perpétue sa puissance. La métaphore de l'aigle est aussi plus explicite et met en valeur son rôle protecteur, presque paternaliste, et ses qualités de valeureux guerrier.

Ce parallèle entre inscriptions arabes et hébraïques et leur coïncidence en ce qui concerne l'image du roi peut renvoyer d'une certaine manière au fameux concept de *convivencia*. Toutefois, on ne peut se contenter d'y voir un simple idéal de tolérance, le concept de *convivencia* étant plus complexe qu'il n'y paraît.

Ainsi, l'analyse, dans ses grandes lignes, de l'œuvre politique de Pierre I<sup>er</sup>, a mis en valeur la continuité qui existe, sur bien des plans, entre sa pratique politique et les tentatives de renforcement du pouvoir initiées par ses prédécesseurs. Ce désir d'affirmer la toute-puissance de la monarchie et du monarque – désir qui s'exprime dans la symbolique architecturale – est par ailleurs exacerbé par un contexte de crise extrême qui menace la personne royale. C'est pourquoi les constructions de Pierre I<sup>er</sup> possèdent un caractère triomphaliste comme l'a montré l'analyse des différents procédés de mise en scène du pouvoir, tels que les façades monumentales ou la *qubba*. Cette intention peut s'assimiler à un désir de triompher de ceux que le roi combat, mais aussi de ceux qu'il espère maintenir sous sa coupe, comme l'a montré sa politique envers les Mudéjares et les Juifs, et dont l'apparente tolérance masque un assujettissement. Enfin, cette absorption symbolique pourrait avoir pour cible ceux qu'il veut rattacher à sa sphère d'influence, comme le laissent penser ses visées expansionnistes.

---

<sup>784</sup> Traduction de Graetz reprise par Moïse SCHWAB, *Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne*, Paris : Imprimerie Nationale, 1907, p. 281. La traduction espagnole de Cecil Roth coïncide avec cette dernière, C. ROTH, art. cit., p. 27. Sur la synagogue, voir Balbina CAVIRÓ MARTÍNEZ, « El arte mudéjar y las sinagogas toledanas. El Toledo judío », *Libro Homenaje a don Julio Porres Martín-Cleto*, Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, 2007, p. 297-326, p. 316. Voir également Juan Carlos RUIZ SOUZA, « Sinagogas sefardíes monumentales en el contexto de la arquitectura medieval hispana » in : *Memoria de Sefarad*, catalogue de l'exposition, Madrid : Seacex, 2002, p. 225-239. Nous avons évoqué cette inscription dans le chapitre 3, p. 185.

## 2. Ambiguïtés de l'absorption culturelle et politique : entre tolérance et neutralisation

L'ambition hégémonique du roi de Castille, qui s'exprime dans sa pratique du pouvoir et que nous avons mise en lumière dans la première partie, semble se matérialiser dans la pierre, le stuc, les arcades et les inscriptions arabes. Celles-ci ont certes fini par être aussi représentatives de la monarchie castillane que les lions ou les châteaux, comme le montre l'adaptation visible de ces inscriptions : on supprime, par exemple, ce qui est trop ouvertement caractéristique de l'islam. Il existe également une adaptation invisible à travers la resémentation de certains termes et la superposition des contenus. Cependant, il serait naïf de croire que l'apparence du signe que constitue l'inscription, en ait été pour autant négligée : les lettres en caractères arabes rappellent en effet leur origine culturelle. Ainsi l'activité discursive même, c'est-à-dire le simple fait d'avoir recours à l'arabe, joue un rôle dans la représentation du pouvoir royal et peut être considéré comme un acte idéologique<sup>785</sup>. Il est délicat de parler d'appropriation, ce qui impliquerait que ces éléments soient totalement étrangers et que le roi veuille marquer de son sceau la culture du vaincu. Cependant cela a probablement été le cas antérieurement, lorsque le processus a commencé, conjointement avec la Reconquête. Il est donc fort probable que cette attitude triomphaliste à l'égard de l'Islam ait perduré dans certains des contenus du discours architectural, tout comme c'est le cas dans la propagande textuelle et dans la pratique politique du roi. Par conséquent, les messages idéologiques véhiculés par l'architecture, et surtout l'épigraphe, s'imbriquent et se superposent comme dans une sorte de palimpseste dévoilant ainsi toute leur ambivalence. On peut donc comparer la démarche artistique et politique de Pierre I<sup>er</sup> à un phénomène d'absorption, puisque ce terme véhicule l'idée de perméabilité, d'imprégnation, mais aussi de soumission, processus au cours duquel l'Autre peut se retrouver annihilé. Nous avons d'ailleurs montré avec l'exemple des peintures de l'Alhambra comment le partage de certaines références entre Grenade et la Castille, peut également impliquer des rivalités et un désir de revanche<sup>786</sup>.

---

<sup>785</sup> Voir les actes du colloque « Convivencia de lenguas y conflictos de poder en la Edad Media ibérica. Prólogo », *e-Spania* [En ligne], 13 | juin 2012, mis en ligne le 25 juin 2012, consulté le 21 août 2014. URL : <http://e-spania.revues.org/21497> ; DOI : 10.4000/e-spania.21497, §2.

<sup>786</sup> Voir la fin de notre 2<sup>e</sup> partie, p. 249-250.

## 2. 1. « Convivencia » : traduire pour mieux régner ?

Si, par certains aspects, la pratique politique de Pierre I<sup>er</sup> consiste à diviser pour mieux régner, comme l'ont montré les divers stratagèmes destinés à maintenir les tensions entre les différents acteurs politiques, la coexistence de langues diverses dans l'Alcazar de Séville atteste d'une certaine volonté d'union et de rapprochement. Cette cohabitation entre l'arabe, le latin et le roman, auxquels on pourrait ajouter l'hébreu – puisque même si la synagogue du Transit n'est pas dédiée au roi, elle lui rend tout de même hommage – peut être perçue comme une illustration de la fameuse *convivencia*. Mais cet œcuménisme apparent se révèle aussi très pragmatique. Souvent considérée comme signe de tolérance et d'ouverture, l'utilisation de traductions en plusieurs langues est aussi un instrument de pouvoir destiné à mieux asseoir sa souveraineté sur l'ensemble de la population. D'ailleurs, comme le rappelle Thomas Glick : « le terme de *convivencia*, tel que nous l'utilisons ici, peut se définir approximativement comme une forme de coexistence, mais il comporte aussi d'autres connotations, telles que l'interpénétration et l'influence créative, même s'il inclut également les phénomènes de désaccord mutuel, de rivalité et de méfiance »<sup>787</sup>.

On peut considérer comme une forme de traduction la coexistence d'inscriptions arabes et latines invoquant toutes deux la protection de Dieu pour le souverain, comme nous l'avons analysé dans le chapitre 5. En effet, celles-ci déclinent chacune dans une langue différente la même idée : les inscriptions arabes demandent à Dieu aide, protection et éternité pour le sultan don Pedro tandis que les inscriptions bibliques implorent l'aide divine à travers la prière du psaume 54. La traduction s'exprime également à travers la concomitance des inscriptions arabes et latines sur le thème du pouvoir des mots et donc des inscriptions. Nous avons en effet développé l'idée selon laquelle la répétition des phrases arabes avec leur rythme particulier et leurs rimes, leur confère un caractère presque magique et performatif. Cette idée est exprimée de façon plus explicite par le début de l'Évangile selon St Jean qui affirme le pouvoir du Verbe et l'incarnation divine dans celui-ci. Les deux

---

<sup>787</sup> T. F. GLICK, « Convivencia : An Introductory Note », in : Vivian B. MANN, Thomas F. GLICK et Jerrilynn D. DODDS (éd.), *Convivencia. Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York : George Braziller, The Jewish Museum, 1992, p. 1-9, p. 1.

types d'inscriptions se rejoignent vers une sorte de théophanie puisque leur caractère sacré nous incite presque à les considérer comme une manifestation divine<sup>788</sup>.

À ces deux langues vient s'ajouter le roman utilisé dans l'inscription en caractères gothiques de la façade de la Chasse à Cour, qui commémore la fondation du palais de Séville en louant encore une fois « le très grand, très noble, très puissant conquérant don Pedro » :

*« El muy alto et muy noble et muy poderoso et muy conqueridor don Pedro por la gracia de Dios rey de Castilla et de León, mandó fazer estos alcázares et estos palacios et estas portadas que fue hecho en la era de mill et quatro cientos y dos años »*

Cette inscription entoure d'ailleurs la devise nasride ou *gāliba*, écrite en immenses caractères coufiques de tracé géométrique ou *rubai* (voir annexe 49.c.). Des céramiques bleues et blanches ont été emboîtées pour former l'inscription selon une technique bien particulière, le *muthannà* ou *ma'kūs*, qui atteint ici son apogée. Il s'agit d'une écriture en miroir selon un axe vertical et horizontal. La même phrase est déclinée en bleu et en blanc, ou beige, et les deux inscriptions sont imbriquées. La partie droite de la bande épigraphique bleue, divisée par un axe vertical imaginaire, se lit de droite à gauche comme en arabe, alors que la partie de gauche est écrite à l'envers, de gauche à droite. Le même procédé a été suivi de part et d'autre d'un axe horizontal, puisque la même inscription, blanche cette fois, apparaît tournée à 180°. Ce double miroir rend donc aussi possible une lecture du haut vers le bas et du bas vers le haut de la même inscription qui apparaît huit fois. Selon Pedro Cano, cette technique matérialisant la dualité de façon complexe aurait un lien avec la représentation religieuse ou philosophique selon laquelle le monde d'ici-bas serait le reflet de l'au-delà ou même du Créateur<sup>789</sup>. Cette idée renvoie encore une fois au désir du monarque de s'inscrire dans une sémiotique de la correspondance avec Dieu. En outre, selon Rafael Valencia, cet exemple illustrant parfaitement l'extrême difficulté de lecture des inscriptions mudéjares, constituerait la première étape de la perte de sens qui les caractérise. Mais il ajoute en même temps qu'il s'agit d'une marque propre à cette catégorie qui se distingue de l'épigraphie d'al-Andalus et de

---

<sup>788</sup> Voir chapitre 5, p. 288-291 et p. 309-311.

<sup>789</sup> P. CANO, art. cit., p. 68.

l'épigraphie contemporaine<sup>790</sup>. Quant au premier aspect de cette affirmation, nous avons déjà amplement démontré que, malgré les difficultés de lecture et de compréhension, l'inscription peut faire sens. En ce qui concerne le caractère proprement mudéjare que pourrait avoir ce style, il faut admettre les limites de cette hypothèse puisqu'une inscription similaire se trouvait sur la façade du *māristān* ou hôpital de Grenade, aujourd'hui disparu, mais dont on conserve des reproductions (voir annexe 81). Ce qui constitue en revanche une particularité de cette inscription, c'est le fait qu'elle soit encadrée par l'inscription gothique. Cette coexistence de langues se trouve renforcée par le fait qu'inscription gothique et inscription arabe concordent sur une partie de leur message : dans la première, Pedro est roi par la grâce de Dieu, Dieu dont la phrase arabe rappelle qu'il est seul souverain.

Par ailleurs, l'inscription romane livre la date de construction des palais. Cette date de 1402 correspond à l'Ère hispanique appelée aussi « Ère de César » ou « Ère d'Auguste » et qui commence en l'an 38 avant J.-C, lors de la conquête de l'Espagne par Auguste, le neveu de Jules César. Il s'agit d'une variante du calendrier julien qui demeura en usage dans la Péninsule jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Cette date de 1402 équivaut donc à l'année 1364 de l'ère chrétienne.

Sur ce point, l'inscription romane peut être mise en parallèle avec l'inscription arabe qui figure sur les portes du Salon de la Demi-Orange, et qui, elle aussi, commémore la fondation. Celle-ci donne également la date d'achèvement des travaux, mais selon les deux calendriers, cette fois. La fin de la construction est datée de l'an 1404 de l'Ère Hispanique (« [...] *bi-tārīkh alf wa-arba' māya wa-arba' sinīn li-tārīkh aṣ-ṣufr* ») et il est mentionné qu'elle correspond dans le calendrier des arabes à l'an 767 (« *wa-wāfiq min tārīkh al-'arab sana saba' wa-sitīn wa-saba' māya* »). Si l'on transpose cela dans l'ère chrétienne, il faut considérer qu'il s'agit de l'année 1366, donc deux ans après la date indiquée sur la façade. Il est possible que cet écart soit dû à la prise en compte d'étapes de construction différentes, construction qui, d'ailleurs, n'était pas totalement achevée en 1366, ni même à la mort de son commanditaire en 1369. Ce système de datation montre surtout un double particularisme.

---

<sup>790</sup> R. VALENCIA, « Las inscripciones árabes en el arte mudéjar »..., p. 302.

Tout d’abord, même si cela était l’usage, le fait d’ancrer la construction dans l’Ère hispanique dénote ce qui pourrait s’apparenter à un sentiment nationaliste ou, tout du moins, d’appartenance péninsulaire. Le calendrier hispanique est qualifié en arabe d’« Ère des Jaunes » (*tārīkh aṣ-ṣufr*), une appellation employée parfois par des historiens musulmans d’al-Andalus et aussi dans des épitaphes de Tolédans d’origine mozarabe, morts presque trois quarts de siècle après la reconquête de la ville. Dans ce dernier cas, il s’agit d’ailleurs d’inscriptions bilingues en arabe et en latin<sup>791</sup>. Le début de la chronique de Pedro López de Ayala pourrait fournir une explication à cette appellation arabe d’« Ère des Jaunes ». Il raconte que l’Ère du César tient son nom du recensement de population effectué par Auguste. Afin de connaître le nombre de sujets dans ses royaumes, il demanda à chacun d’entre eux de lui apporter une pièce en cuivre (*aes, aeris* en latin)<sup>792</sup>. Selon Ayala, c’est ce mot latin – et non pas « *era, erae* » – qui aurait donné lieu à ce qu’on appelle « l’Ère ». Nous pensons qu’un glissement de sens équivalent s’est effectué en arabe à partir de la pièce en cuivre puisque c’est cette fois la couleur jaune de ce métal qui a servi, par extension, à dénommer le calendrier hispanique. D’ailleurs, en espagnol, le laiton se dit *azófar*, qui vient de *aṣ-ṣufr*, lequel renvoie à la couleur jaune. Il est donc fort probable que, par mimétisme, l’anecdote des pièces de cuivre ait aussi servi de référence pour qualifier en arabe l’ère calendaire hispanique, en usage dans la péninsule depuis le III<sup>e</sup> siècle.

Il est en outre intéressant de remarquer que, contrairement à la règle en vigueur pour les constructions islamiques, on ne prend pas l’Hégire comme point de référence pour donner la date de construction, mais on se rapporte au calendrier des Arabes (*tārīkh al-‘arab*)<sup>793</sup>. Cela montre à nouveau le désir de ne pas afficher de signe clairement islamique. De plus, on remarque que dans ce calendrier, la règle arabe est conservée dans la façon d’énumérer les chiffres, puisque le nombre est lu en commençant par la plus petite valeur (« *min tārīkh al-‘arab sana saba’ wa-sitīn wa-saba’ māya* »). Par contre, la date fournie selon le calendrier hispanique commence par les milliers, comme nous le faisons dans notre système (« *bi-tārīkh alf wa-arba’ māya wa-arba’ sinīn li-tārīkh aṣ-ṣufr* »). Ces deux éléments renvoient donc

<sup>791</sup> E. LÉVI-PROVENÇAL, *Inscriptions arabes d’Espagne...*, p. 78-79.

<sup>792</sup> P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica...*, G. Orduña (éd.), 1, p. 29.

<sup>793</sup> Je tiens à remercier le professeur Alberto Montaner Frutos d’avoir attiré mon attention sur ce point.



encore une fois aux correspondances et équivalences liées à un contexte multiculturel en partie multilingue, et montrent les adaptations qui en découlent.

On peut d'ailleurs mettre en parallèle cette démarche avec la façon dont le chroniqueur Ayala annonce la date à chaque changement d'année. Celui-ci donne la date selon le calendrier des trois religions, et, parfois, il ajoute celle correspondant à l'Ère de César. Mais contrairement à l'inscription évoquée, il mentionne de façon péjorative le caractère religieux du calendrier musulman, en rappelant que celui-ci fut établi lorsque « le vilain Mahomet commença à tromper tout le monde et à prédiquer sa fausse croyance »<sup>794</sup>. Le rapprochement, mais aussi la divergence, de ces deux exemples montre en quelque sorte l'ambivalence de cette démarche inclusive, puisque le désir d'englober l'autre est à la fois naturel, au point qu'il soit tout à fait intégré à une référence, mais il révèle aussi une certaine méfiance et animosité.

Ce désir d'absorber l'Autre ne renvoie pas vraiment à une politique d'assimilation envers les Juifs et les Mudéjars, dont on a vu qu'ils conservent, dans l'ensemble, leurs particularismes, il répond davantage à une volonté de domination sur des sujets que le roi veut maintenir sous sa coupe, comme le laisse penser sa pratique politique. Cette absorption symbolique dont témoigne l'architecture reflète également une soif d'hégémonie plus générale. En effet, celle-ci ne se limite pas aux sujets déjà sous l'autorité du roi.

## 2. 2. Écriture-trophée et palimpsestes

Les titres ou le *laqab* (surnom honorifique) que le monarque s'accorde à travers certaines inscriptions arabes de son alcazar de Séville sont une manière de revendiquer sa domination sur tout le territoire de la péninsule, et d'absorber l'Autre qu'il soit aragonais, trastamare ou musulman.

De plus, certains termes présents dans les inscriptions, qui possèdent un sens bien spécifique en Islam, acquièrent une autre signification ou plutôt une autre connotation dans l'Alcazar de Séville. Les contenus se superposent et les messages se complexifient. En effet, comme le montre Peter Burke : « l'adaptation culturelle doit être analysée comme un double mouvement de dé-contextualisation et de re-

---

<sup>794</sup> *Ibid.*, p. 31.

contextualisation, à savoir l’extirpation de son milieu d’origine puis sa modification pour qu’il s’adapte à son nouvel environnement »<sup>795</sup>.

**a. « La forteresse du Barcelonais » ?**

Dans l’inscription commémorative arabe que nous avons maintes fois évoquée, l’Alcazar de Séville est présenté comme un des « *ribāṭ* » du « *sulṭān al-Barjilūnī* »<sup>796</sup>. Le terme « *ribāṭ* » en arabe désigne à la fois une construction possédant une fonction militaire et une institution religieuse liée au précepte de jihād. De plus, le *ribāṭ* est généralement implanté sur la frontière puisqu’il s’agit de la défendre face aux infidèles<sup>797</sup>. Donc, à première vue, dans ce contexte chrétien, ce terme très connoté évoquant un couvent fortifié semble avoir perdu la signification qu’il possède en contexte musulman. Il n’en est pas pour autant dénué de sens. L’exemple du *ribāṭ* est précisément invoqué par Thomas Glick, qui s’appuie lui-même sur Américo Castro, pour montrer que la compétition avec l’ennemi peut stimuler l’innovation culturelle. Si la barrière est trop forte, l’imitation peut ne pas être reconnue de façon consciente, et un processus de réinvention peut prendre place dans la culture receveuse, ce serait le cas du *ribāṭ* qui aurait été réinventé dans les constructions militaires des Croisés<sup>798</sup>.

Si on analyse de plus près le contenu de ce mot dans l’inscription qui nous intéresse ainsi que dans son contexte, on peut y trouver du sens. Le caractère frontalier de la construction désignée par le mot *ribāṭ* n’est ici certes pas aussi prononcé que dans son sens premier, même si l’on peut considérer qu’à l’époque de Pierre I<sup>er</sup>, les murs de l’Alcazar constituaient la frontière de la ville. En revanche, l’aspect fortifié que dénote ce mot semble être bien conservé comme le montre l’apparence extérieure que devait avoir l’Alcazar à cette époque. Celui-ci ressemblait en effet à un château fortifié bien qu’il abritât des palais raffinés (annexe 39). D’ailleurs, l’inscription le désigne tantôt par le mot « *qaṣr* » (château ou alcazar)

---

<sup>795</sup> Peter BURKE, *Cultural hybridity*, Cambridge : Polity, 2009, p. 93.

<sup>796</sup> P. CANO ÁVILA et A. T. MOHAMMED ESSAWI, art. cit., p. 56 et p. 62.

<sup>797</sup> Mikel de EPALZA, « La rāpita islāmica : historia institucional », in : Francisco FRANCO SÁNCHEZ et Mikel de EPALZA (éd.), *La rāpita en el Islam. Estudios interdisciplinarios*, Alicante : Ajuntament de Sant Carles de la Rāpita, Université d’Alicante, 2004, p. 5-28 ; Jaime OLIVER ASÍN, « Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de su léxico peninsular », *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid : R.A.E., 15, 1928.

<sup>798</sup> T. GLICK et O. PI-SUNYER, « Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History »..., p. 151 ; T. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages, Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (1<sup>ère</sup> éd. 1979), 2<sup>e</sup> éd., Leiden, Boston : Brill, 2005, p. 357.

mais aussi par celui de « *burj* »<sup>799</sup> qui signifie « tour » et inclut aussi l'idée de fortification. Il pourrait y avoir une volonté de présenter l'Alcazar comme une forteresse militaire devant être défendue face aux ennemis, étant donné le contexte conflictuel du règne de Pierre I<sup>er</sup>. Souvenons-nous de l'inscription hébraïque de la Synagogue du Transit qui fait allusion à l'image guerrière d'un roi inspirant la crainte à ses ennemis. Enfin, contrairement aux inscriptions se rapportant à Dieu que nous avons évoquées dans le chapitre précédent, ce mot semble s'être laïcisé puisque rien dans l'inscription ne présente le roi comme le gardien de la foi, ou ne fait allusion à la lutte contre l'infidèle. La compétition que pourrait évoquer ce mot semble justifiée par une autre cible.

Ce « *ribāt* » est attribué au « *sultān al-Barjilūnī* » ou « *sultān al-Barkhilūnī* ». La première graphie avec le ج (« *jim* ») apparaît sur l'inscription du battant droit de la porte tandis que l'autre avec خ (« *kha* ») apparaît dans la même inscription qui orne le battant gauche de la porte. Bien qu'elles expriment le même contenu, ces deux inscriptions affichent en effet quelques variantes concernant la graphie, mais il s'agit de confusions entre sons proches ou avec le dialecte d'al-Andalus, comme le fait remarquer Pedro Cano<sup>800</sup>. Dans le cas qui nous intéresse, la différence ne tient qu'à un point : ج/خ. L'adjectif *al-Barjilūnī* semble se rapporter à la ville de Barcelone. Même si c'est davantage la lettre ش (*shin*) qui est utilisée dans les sources arabes pour transcrire le nom de cette ville, la prononciation de celle-ci est assez proche du ج (*jim*) et on sait par ailleurs que les systèmes de transcription des autres langues sont assez fluctuants, dans un sens comme dans l'autre, et les sons proches semblent substituables. Dans les textes d'Ibn al-Khaṭīb, par exemple, le nom de Pierre, *Pedro* ou « *Bidru* » est tantôt transcrit avec un د (*dal*) et tantôt avec un ض (*ḍal*).

Cet adjectif « *al-Barjilūnī* » aurait pu s'apparenter à une *nisba*, une forme de gentilé, indiquant que ce sultan vient de Barcelone, mais cette hypothèse est à écarter étant donné que Pierre I<sup>er</sup> de Castille n'est pas né à Barcelone et n'a pas de lien avec la ville, si ce n'est celui d'y avoir guerroyé contre un de ses pires ennemis, Pierre IV d'Aragon. Pedro Cano nous offre une hypothèse intéressante : selon lui, le fait de se faire appeler « *al-Barjilūnī* » serait une façon pour Pierre I<sup>er</sup> de prendre une revanche sur son ennemi qu'il a assailli jusqu'à Barcelone au mois de juin 1359. Le castillan n'a certes pas pu s'emparer de la ville, et sa flotte a dû battre en retraite, mais c'était

<sup>799</sup> P. CANO ÁVILA et A. T. MOHAMMED ESSAWI, art. cit., p. 56.

<sup>800</sup> Par exemple « *nādir* » pour « *nāzir* » *Ibid.*, p. 66.

la première fois que des troupes castillanes, avec l'aide de Gênes et de Grenade, menaçaient à ce point les forces aragonaises. De plus, même si Pierre I<sup>er</sup> n'a pas réussi à prendre Barcelone, ses forces, entre 1362 et 1366, étaient tout de même supérieures à celle de l'Aragon, dont une grande partie de sa moitié occidentale était occupée par les troupes castillanes<sup>801</sup>. Faut-il voir dans l'attribut que s'octroie Pierre I<sup>er</sup> une façon de célébrer cette victoire en demi-teinte ou de compenser sur le plan symbolique sa défaite ? On sait en effet que les souverains musulmans avaient coutume de s'attribuer des surnoms après des victoires militaires, victoires souvent commémorées sur les façades ou les portes qui devenaient en quelque sorte des trophées. Mais ces surnoms ou *laqab* étaient davantage des qualificatifs à connotation religieuse qui réitéraient le lien particulier entre Dieu et le sultan auquel il a donné la victoire : *al-Ġālib bi-llāh* pour Muḥammad I ou *al-Ġāni bi-llāh* pour Muḥammad V. En revanche, du côté castillan, on sait que certains rois ou infants victorieux se voyaient attribuer un surnom rappelant le lieu où ils avaient remporté leur victoire. On peut penser à l'infant Jean de Castille « *el de Tarifa* » surnommé ainsi pour avoir joué un rôle important dans la conquête de Tarifa en 1292 ou encore à Ferdinand I<sup>er</sup> d'Aragon « *el de Antequera* » qui conquiert cette ville en 1410.

Cela semble certes assez surprenant que le commanditaire ait poussé l'orgueil jusqu'à s'attribuer une victoire factice et la célébrer dans son palais. Mais cela pourrait également être en accord avec la mégalomanie du monarque. Celle-ci s'exprime par ailleurs dans l'inscription récurrente qui calque la titulature des sultans musulmans pour honorer le roi chrétien.

### **b. Sulṭān ou malik**

La formule de louange à Pierre I<sup>er</sup> qui orne les murs de l'Alcazar est en effet la même que celle qui rend hommage à Yūsuf I<sup>er</sup> et Muḥammad V, les sultans de Grenade: « *'izz li-mawlānā al-sulṭān ḍun bidru ayyadahu Allāh* » (Gloire à notre seigneur le sultan Don Pedro, que Dieu lui apporte son soutien). À l'Alhambra, « *'izz li-mawlānā al-sulṭān Abī l-Hajjāj* » fait l'éloge de Yūsuf I<sup>er</sup> (1333-1354) tandis que « *'izz li-mawlānā al-sulṭān Abī 'Abd Allāh* » encense Muḥammad V (1354-1359/1362-1391)<sup>802</sup>.

<sup>801</sup> Mario LAFUENTE GÓMEZ, *La guerra de los Dos Pedros en Aragón (1356-1366) : Impacto y trascendencia de un conflicto bajomedieval*, thèse doctorale, Université de Saragosse, 2009, <http://zaguan.unizar.es/record/5748?ln=es>, p. 186.

<sup>802</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*

*A priori* le réemploi de cette formule acquise, codifiée, semble être mécanique. Pourtant, nous pensons que la présence de cette inscription n'est pas le fait d'une copie innocente, elle n'est pas liée à un simple effet de mode. C'est le terme *sultān* qui est employé dans la quasi-totalité des inscriptions se rapportant au roi, mais dans la salle qui correspondait à la chapelle – aujourd'hui Salon du Plafond de Charles Quint – de part et d'autre de la porte d'entrée, ce terme est remplacé, à trois reprises, par celui de *malik* qui serait la meilleure traduction pour « roi » (annexe 82).

L'inscription dans laquelle apparaît *malik* (« 'izz li-mawlānā al-malik ḍun bidru » : « gloire à notre seigneur le roi don Pedro ») est assez originale et montre à quel point le roi chrétien a fait sien l'épigraphie honorifique arabe. De façon plus générale, car cela est aussi le cas dans les inscriptions où c'est *sultān* qui apparaît, le nom du monarque chrétien est arabisé, jusque dans le titre honorifique « don » « ḍun bidru ». Cette façon de le nommer se retrouve dans les sources historiographiques arabes mais rares sont les inscriptions arabes qui intègrent des expressions ou noms chrétiens de cette manière. Selon Basilio Pavón Maldonado, on trouve une inscription avec le nom de la Vierge Marie dans le palais tolédan du Comte Estebán à Tolède (XV<sup>e</sup> siècle) et le nom de Suer Téllez de Meneses apparaît dans l'inscription commémorant la fondation de son palais de Tolède, comme évoqué précédemment<sup>803</sup>.

En ce qui concerne le mot *malik*, on en trouve une occurrence à l'Alhambra, dans une inscription sur la porte d'entrée de la Tour du Boudoir de la Reine, dans un éloge à Muḥammad V et Yūsuf I<sup>er</sup>, mais l'usage semble être différent de celui qui se rapporte à l'Alcazar. Puerta Vílchez traduit ainsi l'inscription dont le début et la fin manquent :

« [...] le valeureux Abu 'Abd Allāh, al-Ġāni bi-llāh, fils de notre seigneur, le prince des musulmans, l'excellent sultan et le noble roi, aux actions louables, exploits, abondantes largesses et talents, le défenseur, le devastateur, le subjugueur des ennemis infidèles de Dieu, Abū l-Hajjāj, fils de notre seigneur [...] »<sup>804</sup>.

---

<sup>803</sup> B. PAVÓN MALDONADO, *op. cit.*, p. 869 et 663 ; chapitre 5, p. 270.

<sup>804</sup> J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 242.

Ici le mot *malik*, désignant Yūsuf I<sup>er</sup>, que Puerta Vilchez traduit par « roi », mais que l'on pourrait aussi traduire par « souverain », coïncide avec *sulṭān* dans la même inscription et se voit qualifié d'un adjectif laudatif tout comme *sulṭān* : « *al-sulṭān al-jalīl al-malik al-āṣīl* » : « le sultan excellent, le noble souverain ». Dans certaines inscriptions mameloukes on retrouve une accumulation de ces termes et *malik* semble à la fois être un adjectif substantivé et un nom propre, comme le montrent ces deux inscriptions présentes sur des plateaux mamelouks de la 2<sup>e</sup> moitié du XIV<sup>e</sup> siècle : « *'izz li-mawlānā al-sulṭān al-malik al-'ālim al-'ādil* » : « Gloire à notre seigneur le sultan, le souverain, le savant, le juste » ou encore « *'izz li-mawlānā al-sulṭān al-malik al-nāṣr al-'ālim al-'āmil al-'ādil* » : « Gloire à notre seigneur le sultan al-Malik al-Nasr, le savant, le diligent, le juste »<sup>805</sup>.

Il ne s'agit donc pas exactement de la même utilisation qui est faite de *malik* dans les inscriptions dédiées au roi chrétien, dans l'Alcazar de Séville, puisque ce terme y apparaît davantage comme un titre, et que son utilisation exclut celle de *sulṭān* sur la même inscription. Pourquoi cette alternance inégale? On trouve en effet beaucoup plus fréquemment le mot *sulṭān* alors que *malik* serait plus approprié pour un roi chrétien, et permettrait à Pierre I<sup>er</sup> de se distinguer des sultans musulmans<sup>806</sup>. Ce titre de *malik* est le seul titre arabe employé sur les monuments des rois normands de Sicile de la 2<sup>e</sup> moitié du XII<sup>e</sup> siècle, car il leur permet, comme l'explique Annliese Nef, de ne pas s'enfermer dans une tradition précise. Ce terme n'est pas choisi au hasard selon elle, car son absence de dimension religieuse en faisait un terme particulièrement adapté pour un prince chrétien. Il s'agit d'un vocable préislamique, réservé à l'origine aux souverains non-musulmans, puis employé plus massivement par les souverains musulmans à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne. Selon l'historienne, le caractère a-topique et a-temporel de ce terme convenait parfaitement pour célébrer la royauté universelle voulue par les Hauteville<sup>807</sup>.

<sup>805</sup> Tim STANLEY, « A Mamluk Tray and its journey to the V&A », in : Venetia PORTER et Mariam ROSSER-OWEN (éd.), *Metalwork and material culture in the islamic world. Art, craft and text*, Londres : I. B. Tauris, 2012, p. 187-200, p. 189.

<sup>806</sup> Dans les sources textuelles arabes, le roi chrétien est désigné de diverses façons. La plupart du temps c'est *malik* ou *ṣāhib* (qui signifie « propriétaire » ou « maître » et qu'on peut considérer comme l'équivalent de « seigneur »), on trouve aussi *ṭāgiya* (voir notre note 118) et parfois aussi *sulṭān*.

<sup>807</sup> A. NEF, *op. cit.*, p. 186-190.

Mais si le terme *malik* est dénué de dimension religieuse comme l'explique Annliese Nef, pourquoi Pierre I<sup>er</sup> a-t-il choisi de l'inscrire précisément et uniquement dans la chapelle du palais ? L'étymologie des deux termes en question pourrait nous aider à y voir plus clair.

*Malik* vient de MLK qui renvoie au sens de posséder, s'approprier et aussi dominer. *Malik* est par ailleurs un des 99 épithètes de Dieu<sup>808</sup>. Il y aurait une différence de degré, et non pas de nature, entre *mulk* (qui a la même racine que *malik*) et *sulṭān*, selon Makram Abbès, qui a lui-même recours au traité sur *Les divergences linguistiques entre synonymes* d'al-‘Askari: « Ainsi, le premier [*mulk*] implique une domination plus large, un pouvoir souverain, alors que le deuxième [*sulṭān*] peut s'appliquer à la domination exercée sur une grande population au sein d'un royaume, comme il s'applique à une domination réduite, celle qu'un homme exerce dans son foyer, ou celle d'un potentat sur une province »<sup>809</sup>. *Sulṭān* serait donc apparemment plus pragmatique. C'est également ce que montre Rafael Valencia pour qui les deux termes sont parfaitement délimités : *sulṭān* est celui qui exerce le pouvoir de façon pratique, tandis que *malik* est le détenteur de la souveraineté. L'arabisant pense par ailleurs que, dans l'Alcazar, les deux termes sont utilisés indistinctement<sup>810</sup>. Pourtant, la présence de *malik* dans la chapelle, et la préférence pour *sulṭān* dans tout le reste des palais, pourraient faire sens. Étant donné le lien sémantique entre *malik* et *al-mulk*, terme dont l'utilisation est réitérative dans les inscriptions rappelant que la souveraineté n'appartient qu'à Dieu (*al-mulk li-llāh*), on pourrait penser que le souverain désire encore une fois rappeler la nature divine de son pouvoir dans le lieu dédié à la prière. Le roi est en effet le dépositaire de cette souveraineté, mais reconnaît en même temps la supériorité de Dieu.

Quant à la supériorité numérique des occurrences de *sulṭān*, la valeur pragmatique de ce terme laisse à penser que ce choix participe d'une revendication politique sur tout le territoire de la péninsule et, plus précisément, sur le royaume de Grenade. En effet, bien qu'il s'agisse d'un contexte différent, Anne-Marie Eddé explique que l'usage du titre de sultan dans l'épigraphie ayyoubide, était un signe de revendication

---

<sup>808</sup> Giorgio VERCELLIN, *Instituciones del mundo musulmán*, José Ramón Monreal (trad.), Barcelone : Bellaterra, 2003, p. 329 ; Voir également la définition de *mulk* dans 'Abdessalam CHEDDADI, « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldūn », *Annales*, mai-août 1980, 3-4, Armand Colin, p. 534-550.

<sup>809</sup> M. ABBÈS, *op. cit.*, p. 30.

<sup>810</sup> R. VALENCIA, « Las inscripciones árabes en el arte mudéjar »..., p. 297-298.

de la souveraineté sur un territoire donné<sup>811</sup>. Mais dans ce cas aussi, il semble que la titulature de Pierre I<sup>er</sup> soit représentative de ses prétentions politiques, pas seulement sur Grenade d'ailleurs, comme le montrent les sources textuelles que nous avons étudiées et dans lesquelles se profilent des visées expansionnistes vers le Maghreb<sup>812</sup>.

Ainsi, cette re-contextualisation de la titulature du monarque, loin de correspondre à une perte de sens, est plutôt le fait d'une volonté politique qui aurait finalement encore plus de signification. En s'érigant comme sultan, Pierre I<sup>er</sup> exprime ainsi sa volonté de s'affirmer face à ses ennemis ou alliés, mais aussi de se poser comme l'héritier d'une tradition en se l'accaparant. D'ailleurs, dans les chroniques castillanes, comme le fait remarquer Rafael Valencia, le sultan de Grenade est appelé (« *rey de Granada* ») et non « *sultán* »<sup>813</sup>.

De plus, dans les inscriptions louant Pierre I<sup>er</sup>, comme c'est le cas pour les souverains musulmans, le terme de *sultān*, ou même de *malik*, est la plupart du temps associé à celui de *mawlānā*, qu'on traduit en général par « notre seigneur ». Le terme de *mawlā* possède plusieurs sens selon le contexte et l'époque. D'après l'Encyclopédie de l'Islam, il est employé dans deux sens dans le Coran : il signifie à la fois tuteur, gardien, soutien et aussi seigneur mais la plupart du temps pour désigner Dieu. Par ailleurs, le terme s'applique aussi à l'ancien seigneur ou maître pour marquer ses rapports avec son affranchi<sup>814</sup>. Dans les inscriptions, ce terme désigne le souverain et met en valeur sa proximité métaphorique avec le peuple par l'intermédiaire de l'éloge (« Gloire à notre seigneur... ») et du suffixe possessif de la 1<sup>ère</sup> personne du pluriel *-nā* (*mawlā-nā*). La présence de ce suffixe inclusif vient renforcer encore une fois la dimension hégémonique du pouvoir du souverain : le roi don Pedro est « notre maître à tous »<sup>815</sup>.

---

<sup>811</sup> Anne-Marie EDDÉ, *La principauté ayyoubide d'Alep : (579/1183-658/1260)*, Stuttgart : F. Steiner, 1999, p. 197.

<sup>812</sup> Voir chapitre 1, p. 79-88.

<sup>813</sup> R. VALENCIA, « Las inscripciones árabes en el arte mudéjar »..., p. 298.

<sup>814</sup> Article « *mawlā* », C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, P. HEINRICHS, Ch. PELLAT, *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden : E.J. Brill, Paris : Maisonneuve, tome 6, 1989, p. 865-874.

<sup>815</sup> Il est intéressant de faire remarquer que l'inscription récurrente de l'Alcazar de Séville qui loue le sultan don Pedro semble avoir été reprise par certains nobles pour faire leur propre éloge. Ainsi, dans la Casa de Pilatos, palais sévillan qui date de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, on trouverait, selon Amador de los Ríos, l'inscription suivante : « ... *li-mawlānā al-sayyidānā ḡun biḡru* » : « ... pour notre seigneur et maître don Pedro », au milieu d'inscriptions telles que « *al-mulk li-llāh* », etc..., R. AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.*, p. 218. Peut-être s'agit-il d'honorer le fondateur de ce palais, Pedro Enríquez de Quiñones, *Adelantado Mayor* d'Andalousie. De même, sur la chasuble de Don Pedro Fernández de Velasco, Connétable de Castille sous Henri IV, durant le dernier quart du XV<sup>e</sup> siècle, on trouve l'inscription arabe « Gloire à notre seigneur le sultan ». Bien qu'il s'agisse d'une réutilisation de tissus



Cette volonté de la part de Pierre I<sup>er</sup>, d'absorber l'autre transparaît également dans le fait de reprendre la devise nasride à son compte. L'idée que l'emprunt ou le partage de références pourrait relever d'une certaine forme d'anthropophagie symbolique trouve son équivalent de l'autre côté de la frontière. Comme l'ont montré les dernières études des peintures de l'Alhambra, celles-ci seraient une refonte de thèmes issus du répertoire français et castillan, auxquels on aurait insufflé une autre signification correspondant davantage au contexte politique et culturel de Grenade. Cette adaptation reflèterait non seulement la circulation de ces références, et donc, encore une fois, la perméabilité des frontières culturelles, mais aussi un désir de revanche faisant resurgir la dichotomie entre Chrétiens et Musulmans. Faut-il voir dans cette parabole exprimant la supériorité des Musulmans sur les Chrétiens, une réponse face aux tentatives des Chrétiens, quelles soient concrètes ou symboliques, pour imposer leur domination?

### c. Vainqueurs et vaincus : la dialectique du maître et de l'esclave ?

La question de la matérialisation dans l'art des rapports entre vainqueurs et vaincus est souvent évoquée à propos de l'art mudéjar<sup>816</sup>. Ainsi, Rafael Cómez Ramos considère que le palais d'Alphonse X et celui de Pierre I<sup>er</sup> à Séville constituent deux exemples de domination culturelle. Dans le premier, l'historien de l'art considère que la construction d'un palais gothique suivant le schéma cruciforme d'un jardin islamique, reflète cette volonté du XIII<sup>e</sup> siècle d'imposer le sceau chrétien dans un territoire conquis. Il pense que dans le palais de Pierre I<sup>er</sup>, au

---

nasrides, le fait d'arborer cette inscription sur un tissu liturgique – cette chasuble fait partie des objets du Connétable conservés dans la cathédrale de Burgos où il est enterré – témoigne de l'importance du personnage, Mónica MORENO GARCÍA et Aranzazu PLATERO OTSOA, « Gloria al Sultán en la Capilla de los Condestables de la Catedral de Burgos », *Akobe : restauración y conservación de bienes culturales*, 8, 2007, p. 36-43. Le Connétable de Burgos s'est d'ailleurs fait construire un palais, la Casa del Cordón à Burgos, dont certains éléments sont destinés à la représentation du pouvoir comme la présence d'un balcon derrière la façade d'où le propriétaire pouvait apparaître à la foule. L'architecture royale a, en effet, servi de modèle à la noblesse qui reprend, dans une moindre mesure, des instruments similaires pour faire étalage de sa grandeur, E. PAULINO MONTERO, « El alcázar de Medina de Pomar y la Casa del Cordón. La creación de un palacio especializado nobiliario », *Anales de Historia del Arte*, 13, numéro spécial 2, 2013, p. 521-536. Ces exemples témoignent à nouveau de la réutilisation d'éléments types qui sont adaptés, cette fois, aux ambitions et désirs de grandeur des nobles. On peut également y voir une tentative de surenchère par rapport à la puissance grandissante de la royauté.

<sup>816</sup> María Elena Díez Jorge, *El arte mudéjar: expresión estética de una convivencia*, Grenade : Universidad de Granada y Diputación Provincial de Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2001, p. 65.

contraire, la culture du vainqueur est dominée par la culture du vaincu<sup>817</sup>. Cette dernière affirmation nous semble désormais difficilement acceptable, étant donné que le Roi Cruel, dans une sorte d'apothéose des ébauches castillanes précédentes, semble avoir fait sienne toute la sémiologie islamique du pouvoir au point de lui avoir donné une signification apte à exprimer les désirs de grandeur et de domination de la monarchie castillane. Il est difficile de savoir comment était perçu par les Musulmans ce déploiement de symboles à la gloire du « sultan don Pedro », aucune référence n'ayant à ce jour été relevée dans les sources arabes. Il serait sans doute exagéré de voir dans la parabole des peintures de l'Alhambra une riposte consciente et précise au fait que Pierre I<sup>er</sup> entend rivaliser avec le sultan de Grenade – d'ailleurs celles-ci sont désormais attribuées à une période postérieure à la mort du roi castillan – mais de façon plus générale, on peut considérer, comme l'a montré Jerrilynn D. Dodds à propos des scènes de chasse représentées dans ces peintures, que celles-ci sont représentatives d'une souveraineté contestée<sup>818</sup>. L'auteur de l'article montre en effet comment la chasse y exemplifie les liens de vasselage entre la Castille et Grenade, et comment ses codes sont réutilisés pour exprimer les relations de violence ou d'opposition entre les deux royaumes malgré l'alliance diplomatique. Les scènes de chasse, comme celles de guerre, instaurent une hiérarchie et témoignent de la supériorité des musulmans : la scène du chevalier chrétien qui tue l'homme sauvage trouve son équivalent dans la représentation du chevalier musulman qui plante sa lance dans ce même chrétien<sup>819</sup> (annexe 68). Cette supériorité des musulmans apparaît aussi dans la représentation des tributs de chasse offerts à la dame sur la voûte nord. De part et d'autre du château, on distingue deux scènes qui se répondent en miroir : à droite, un gentilhomme chrétien agenouillé offre son trophée de chasse, un ours, à la dame ; à gauche, on voit deux gentilshommes maures qui se tiennent debout, cette fois, et qui offrent un sanglier à la même dame (annexe 83 et 84). La posture du chrétien est interprétée par Dodds comme le signe de sa soumission aux liens vassaliques, la dame étant une représentation métaphorique du seigneur, comme dans les codes de l'amour courtois. En revanche, l'attitude des musulmans, qui ne s'inclinent pas et restent debout,

---

<sup>817</sup> R. CÓMEZ RAMOS, « El Alcázar de Sevilla en dos ejemplos de dominación cultural : Alfonso X el Sabio y Pedro I el Cruel », en *Spanien und der Orient Im Frühen und hohen Mittelalter*, Mainz : Madrider Beiträge, 24, 1996, p. 157-164 ; *Id.*, *El Alcázar del Rey don Pedro...*, p. 45-52.

<sup>818</sup> J. D. DODDS, « Hunting in the Borderlands », *Medieval Encounters*, 14, 2008, p. 267-302.

<sup>819</sup> *Ibid.*, p. 271.

reflèterait un affranchissement ou un rejet de la domination imposée par les liens de vassalité dont souffrent les Nasrides<sup>820</sup>. J. Dodds montre, en effet, qu'aussi bien dans les cultures antiques que médiévales occidentales et orientales, les représentations de scènes de chasse renvoient à la mise en exergue du souverain comme propriétaire de la terre. Sous les Omeyyades et les Taifas, ces scènes sont clairement liées à l'affirmation d'un pouvoir absolu. Dodds cite l'exemple du coffret de Leyre réalisé pour 'Abd al-Malik al-Muzaffar où la scène des chasseurs terrassant des lions peut s'interpréter comme une métaphore de la victoire de ce guerrier sur le royaume de Léon en 1004-1005<sup>821</sup>. L'auteur de l'article établit aussi un parallèle intéressant avec les stucs de l'Alcazar de Pierre I<sup>er</sup> : ceux-ci affichent une grande similarité avec les médaillons d'ivoire des coffrets de l'époque califale, et il ne serait pas surprenant qu'ils véhiculent le même message d'affirmation du pouvoir, d'autant plus que dans les royaumes chrétiens aussi, la chasse représentait une expression de la souveraineté territoriale et une affirmation de la supériorité du roi sur ses vassaux (voir annexe 85). Ces stucs de l'Alcazar rappellent également des scènes du *Livre de la Chasse à Courre (Libro de la Montería)* dont la composition a été ordonnée par Alphonse XI et qui, selon Cómez Ramos, devait figurer parmi les ouvrages de référence de Pierre I<sup>er</sup><sup>822</sup>. Comme le rappelle Jerrylinn Dodds, ce livre est une sorte d'inventaire des sites de chasse au gros gibier (*caza mayor*) comme le sanglier ou l'ours, mais il dresse également la liste des terres sur lesquelles s'étend l'autorité du roi. Ce lien entre la chasse et la reconnaissance de la souveraineté apparaît dans certaines illustrations du livre comme celle qui représente des chasseurs apportant leur tribut, un sanglier, à l'infant Pierre<sup>823</sup>. Ainsi, conclut l'historienne, les scènes de chasse qui figurent dans les peintures de l'Alhambra, et qui montrent la supériorité des chasseurs musulmans sur les chrétiens, seraient « une claire affirmation de la compétition pour asseoir son autorité sur les terres »<sup>824</sup>.

Le désir de revanche qui s'exprime sur un plan iconographique et symbolique ne surprend qu'à moitié si l'on se réfère aux textes de propagande émis par le royaume de Grenade ou encore les témoignages personnels d'Ibn al-Khaṭīb qui attestent de la frustration et de l'humiliation que représente le devoir de vasselage, et qui expriment

---

<sup>820</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>821</sup> *Ibid.*, p. 287-89.

<sup>822</sup> R. CÓMEZ RAMOS, *El Alcázar del Rey don Pedro...*, p. 74-75.

<sup>823</sup> J. D. DODDS, « Hunting in the Borderlands »..., p. 297-301.

<sup>824</sup> *Ibid.*, p. 301.

le souhait, à la fois réel et rhétorique, d'en finir avec l'infidèle, même s'il faut parfois s'allier avec lui. Il faut bien évidemment prendre en compte le déséquilibre dans les rapports de force et considérer le peu de chance qu'a Grenade de voir ses rêves d'hégémonie se réaliser. De même, il ne faut pas oublier que les phénomènes artistiques que représentent les peintures de l'Alhambra et l'Alcazar de Séville ne sont pas à mettre sur un pied d'égalité, étant donné le long processus d'assimilation dont découle l'exemple castillan. Néanmoins, cette sorte de dialectique artistique qu'exposent les peintures de l'Alhambra, et par l'intermédiaire de laquelle les vaincus prennent leur revanche sur les vainqueurs en subvertissant un système de représentation qu'ils se sont appropriés, confirme les ambiguïtés, les tensions et les variations qu'implique le partage de références artistiques et politiques entre Grenade et la Castille.



## **CONCLUSION**



Les discours de propagande, dans leurs tentatives pour emporter l'adhésion, ont recours à des principes bien établis, reposant sur des conceptions communes, ainsi qu'à un langage susceptible d'être compris et partagé par ceux à qui ils s'adressent. En ce sens, ils fournissent des informations sur le commanditaire, mais aussi sur le public récepteur dans la mesure où ils révèlent leurs représentations mentales et leurs conceptions idéologiques. Parmi ces représentations, la façon de se voir et de voir l'Autre transparaît dans les propagandes politiques qui se sont développées au cours du règne de Pierre I<sup>er</sup> de Castille. Mais cet Autre, auquel se réfère aujourd'hui le qualificatif englobant d'Islam, n'est pas de même nature et n'est pas considéré ni traité de la même façon selon le type de propagande. Certains discours sont hostiles à l'Islam, d'autres sont en partie partagés avec l'Islam ou en sont hérités. Dans certains cas, l'Islam est mis en valeur de façon antagonique, alors que dans d'autres, il semble en quelque sorte neutralisé, au sens où ce qui fait sa différence disparaît ; il est aussi intégré, assimilé et adapté.

Ce rapport avec l'Islam, tantôt excluant, tantôt incluant, dépend de plusieurs facteurs, imbriqués les uns dans les autres, et qui sont autant de prismes à travers lesquels considérer la place de l'Islam dans les propagandes et dans la formation de la culture castillane. Cette place varie en effet selon la nature du contenu désigné par le terme « Islam », qui est elle-même liée au registre argumentatif convoqué, à la subtilité du lieu-commun utilisé et à la complexité du discours. Ces facteurs sont eux-mêmes dépendants des objectifs et des intérêts qui motivent la mise en place de cette propagande. Enfin, le message et l'idéologie véhiculée jouent également un rôle dans la fluctuation de la frontière métaphorique entre Islam et Chrétienté.

On a pu en effet distinguer des discours plus ou moins élaborés, du plus basique et pragmatique au plus mystique, du plus classique au plus subtil et hermétique. Il semble d'ailleurs que plus l'élaboration du message se complexifie, plus les frontières avec la forme d'altérité posée sont floues.

Nous avons considéré que le premier avatar de l'Islam d'Occident qui apparaît dans la propagande politique, c'est la force militaire que représentent les troupes du royaume de Grenade alliées à Pierre I<sup>er</sup>. Ce renfort, qui joue en réalité le même rôle que s'il s'agissait d'un renfort chrétien, est instrumentalisé dans différents discours, de façon à ce qu'il apparaisse comme un affrontement religieux et ce, aussi bien dans les textes chrétiens que musulmans. Il s'agit là d'un registre classique et d'un argument basique et convenu dans les sources chrétiennes, castillanes et françaises,



celui du cliché de la collaboration avec l'infidèle et du danger qu'il représente. Du côté musulman, cette obligation de prêter main forte au suzerain est aussi instrumentalisée dans un registre idéologique puisqu'elle devient l'occasion de mener le jihād.

Au-delà du premier niveau de lecture où l'altérité religieuse est mise en avant, on perçoit des ambitions plus complexes, lesquelles montrent que l'argument de la lutte contre l'infidèle est souvent un prétexte bien commode. Ce prétexte apparaît et disparaît en fonction des enjeux politiques, aussi bien dans les propagandes chrétiennes que musulmanes, et sa mise en évidence est liée au but poursuivi par les auteurs de ces discours. Ainsi, la sempiternelle opposition entre chrétiens et musulmans est évoquée pour accuser Pierre I<sup>er</sup> de collaboration avec l'infidèle, et ainsi justifier en partie son éviction du trône pour mieux légitimer celui qui prendra sa place. Cet argument sert aussi à justifier la forme d'invasion que constitue l'arrivée des Compagnies Blanches de Duguesclin en Espagne. Même Pierre I<sup>er</sup>, dont on pense souvent qu'il n'était pas intéressé par la conquête de territoires musulmans, a eu recours à l'argument de la lutte contre l'infidèle pour lancer une croisade au-delà du Détroit, comme l'a montré la correspondance entretenue avec le Pape. Prétexte ou conviction, les motivations sont bien souvent difficiles à démêler. C'est aussi le cas en ce qui concerne les musulmans de Grenade : la résurgence de l'idéal de guerre sainte dans les discours a pour but de justifier, par un argument idéologique, l'alliance avec la Castille – alliance qui leur est reprochée par les Mérinides – mais cet argument fort sert aussi de prétexte aux Nasrides pour maintenir, de façon pratique, l'équilibre des forces et se préserver ainsi de l'ingérence de leurs coreligionnaires maghrébins. Dire qu'il s'agit d'un argument factice serait néanmoins exagéré et simpliste : l'antagonisme religieux existe bien, de même que l'idéal de guerre sainte ou de jihād, mais ceux-ci sont toujours soumis aux aléas des considérations politiques, des stratégies pragmatiques et des double-discours rhétoriques. C'est pourquoi la confrontation entre le discours et la pratique, ou même entre différents types de discours et différents points de vue, s'avère intéressante.

Cette méthode a également porté ses fruits concernant l'analyse d'un autre type de relation entre chrétiens et musulmans, qui se situe davantage sur le plan individuel et dans le cadre de la Cour. Dans ce type de relation entre Pierre I<sup>er</sup> et les ambassadeurs, vassaux, sages et princes musulmans, prédomine une certaine vision chevaleresque et

courtoise, puisque le sens de l'obligation, de la dette ou de l'honneur semble important. La différence de religion n'y est pas stigmatisée : soit on en fait abstraction, soit on la met à profit. Ainsi, la propagande trastamare ne tire pas parti du fait religieux lorsque Pierre I<sup>er</sup> apporte son aide à son vassal musulman, Muḥammad V, ni lors de l'assassinat du Roi Vermeil par le roi chrétien. Cette fois la stratégie d'accusation est différente, car il s'agit davantage de montrer la cupidité du roi, sa soif d'expansion, son bas désir de revanche et de le faire apparaître comme étant moins digne des valeurs chevaleresques que le Maure qu'il assassine. En ce qui concerne la plupart des relations que nous avons évoquées entre le roi castillan et les cours des Princes musulmans, celles-ci ne sont pas exploitées par la propagande, mais sont tout de même à considérer, puisqu'elles montrent que courtoisie, respect, admiration et intérêt coexistent dans ces échanges. En raison de leur statut d'intermédiaire et de leur appartenance à l'Islam – ce qui implique une connaissance de la langue, du droit et des affaires des royaumes musulmans –, les ambassadeurs tels qu'Ibn Kumāsha et Ibn Khaldūn constituent, en tant que conseiller ou diplomate, un atout certain pour le roi castillan ; de même les princes du Maghreb représentent, pour lui, des instruments servant à conclure un marché et obtenir des territoires, comme Gibraltar.

Ce lieu géographique et emblématique incarne d'ailleurs à merveille les différents aspects des rapports entre Islam et Chrétienté : symbole de conquête et objectif de reconquête, il reflète également les compromis et alliances que l'une ou l'autre des parties est prête à faire dans cet affrontement. En ce sens, la leçon que donne Ibn al-Khaṭīb à Pierre I<sup>er</sup> expose de façon lucide l'interdépendance diachronique existant entre chrétiens et musulmans, mais aussi la rivalité politique et religieuse qui l'accompagne.

D'ailleurs, ce personnage-même semble refléter la complexité des rapports entre Grenade et la Castille, et entre Islam et Chrétienté. Tant dans les sources arabes que dans leur instrumentalisation vraisemblable dans les sources castillanes, les conseils que le sage de Grenade donne au roi Pierre sont caractérisés par la duplicité. Dans son témoignage direct qui nous est parvenu, la duplicité consiste à aider le roi chrétien en place, afin que les divisions au sein de cette communauté permettent aux musulmans de réunir leurs forces et, à terme, de chasser l'infidèle. Dans les lettres attribuées au personnage par la propagande trastamare, la duplicité ou l'ambiguïté du discours est plus complexe et se situe sur un autre plan. Le premier sens de ces

conseils n'est pas vraiment d'aider son destinataire – comme dans les sources arabes où ce n'est pas le but en soi – mais de dénoncer son comportement en montrant que les conseils n'ont pas été suivis et que le roi fait précisément ce qu'il ne faut pas faire en matière de gouvernance. La stratégie d'accusation est donc différente de l'autre type de propagande *trastamare* puisque dans les lettres du sage de Grenade, il ne s'agit pas de blâmer les relations réelles entre Pierre I<sup>er</sup> et le vizir musulman, mais de faire précisément appel à une figure alliée du roi, qui, tout en étant présentée comme extérieure, exotique en quelque sorte, renvoie tout de même à des valeurs chevaleresques communes et des exemples susceptibles d'être compris de tous. La différence de religion n'est donc pas stigmatisée, même si celle-ci, ajoutée à l'appartenance culturelle du locuteur, peut parfois être responsable d'écarts, feints ou involontaires, par rapport à certaines références types qui sont exposées dans la démonstration du sage.

En effet, un véritable brouillage caractérise ces supports de propagande, aussi bien en ce qui concerne le locuteur que les différents niveaux d'énonciation et le caractère volontaire ou inconscient des erreurs ou écarts qu'il commet. Cependant, qu'il fasse semblant d'ignorer ou qu'il modifie certaines références par souci de crédibilité, ou bien que les écarts qu'il commet par rapport aux références communes soient sincères, le résultat est emblématique des variations qui résultent de la circulation de références littéraires et politiques. Quoi qu'il en soit, cela illustre l'existence, en péninsule ibérique, d'une sorte de fonds commun riche de références en littérature sapientiale, et aussi en conceptions et pratiques de gouvernement qu'on trouve exposées dans ce faux miroir des princes. Notre analyse a mis en évidence la difficulté qu'il y a à vouloir démêler l'écheveau des origines de certaines références, à vouloir les qualifier d'arabes, d'islamiques, de castillanes ou de chrétiennes, étant donné qu'à ce moment-là elles étaient déjà partagées entre la Castille et al-Andalus, soit en raison de conceptions convergentes, soit à cause de processus de rencontre, de traduction et de refonte, initiés, pour la plupart, avant le règne de Pierre I<sup>er</sup>. Dans ce type de support, bien qu'il s'agisse de stéréotypes – c'est-à-dire d'exemples communs et connus – ceux-ci semblent plus complexes qu'il n'y paraît dans la mesure où ils sont modifiés, par erreur feinte ou involontaire, comme nous venons de le dire, mais ils sont aussi le résultat d'un entrecroisement complexe de traditions qui s'alimentent les unes les autres. Dans ce cas, alors que l'objectif des lettres est simple, puisqu'il s'agit de discréditer Pierre I<sup>er</sup>, le procédé pour y parvenir est, lui,

bien plus complexe, à l'instar des mécanismes ayant conduit à l'élaboration de ce document.

Au même titre que les références à la littérature sapientiale ou courtoise, comme l'a montré l'exemple des peintures de Grenade, les schémas architecturaux ont circulé en péninsule ibérique, ils ont été intégrés, assimilés puis réinterprétés dans les constructions des protagonistes de chaque côté de la frontière, même si ce phénomène est plus important en Castille. Tout comme dans l'exemple des lettres, le statut « islamique » des références dans la propagande architecturale de Pierre I<sup>er</sup> semble dépassé, puisque les motifs et la portée symbolique qu'ils peuvent avoir ont été adoptés en Castille au cours d'un processus long et complexe, où les flux de transmission ont été mutuels entre la Castille et al-Andalus.

Cette évolution caractérisée par l'entrecroisement et la perméabilité de références, alliée à l'intention du commanditaire, est en quelque sorte responsable de la richesse et de la complexité atteinte par les lieux-communs artistiques utilisés dans la propagande de Pierre I<sup>er</sup>. Par exemple, les inscriptions arabes des palais de Séville ou Tordesillas sont en quelque sorte des stéréotypes, puisqu'elles se retrouvent dans beaucoup de constructions de Castille comme d'al-Andalus, mais elles transmettent pourtant des messages bien précis, répondent à une intention consciente et délibérée, et sont riches de sens à plusieurs niveaux. Premièrement, leur utilisation récurrente et réfléchie – elles n'ont pas été choisies au hasard – montre à quel point ces inscriptions ont été adoptées par les castillans et surtout par Pierre I<sup>er</sup> qui en fait usage plus que tout autre roi chrétien. Ensuite, leur resémentation et leur adaptation au contexte montrent le rôle qu'elles jouent dans l'expression de l'idéologie de Pierre I<sup>er</sup>. Ainsi, en variant selon le contexte, en connotant des choses différentes, ces *topoi* sont vivants et non pas figés. C'est précisément en raison de l'aspect vivant et interactif des échanges de schémas ou références, et du sens qu'il leur est attribué, que la frontière entre la Castille et Grenade semble labile. Si on peut parler d'un ensemble culturel stable et partagé en péninsule ibérique, celui-ci n'en est pas moins dynamique et possède de multiples facettes en perpétuelle évolution : les éléments s'y croisent, cohabitent ou fusionnent, s'enrichissent selon des schémas complexes. Les contenus se superposent en fonction de facteurs qui sont souvent difficiles à démêler.

Le caractère discriminant de la frontière religieuse, linguistique et politique avec l'islam est donc relatif et fluctuant. La religion peut, dans certains cas, constituer un élément distinctif, comme nous l'avons vu dans l'analyse des inscriptions arabes. La présence, dans le monastère de Las Huelgas, de phrases condamnant l'associationnisme, et donc la Trinité, pose le problème de la cohérence des inscriptions avec le lieu qui les abrite. À l'inverse, l'absence de contradiction entre le message des inscriptions des palais de Pierre I<sup>er</sup> et la religion de son commanditaire, montre que celui-ci a pris soin de choisir les phrases en fonction de sa foi. La religion du propriétaire des lieux conditionne également certaines adaptations, telles que la coexistence de phrases arabes et d'extrait bibliques, ou encore l'évolution du sens de certains mots, comme « *ribāṭ* », qui est en quelque sorte laïcisé en perdant sa dimension religieuse. Ce n'est pas le cas des inscriptions qui célèbrent la gloire de Dieu et de son protégé, le sultan don Pedro, puisque celles-ci conservent un caractère sacré. Dans ce cas, la convergence de conception entre islam et Chrétienté, ainsi que le caractère presque universel du message véhiculé, effacent la frontière religieuse.

Par conséquent, affirmer que l'islam est l'altérité religieuse, mais pas encore politique et culturelle au Moyen Âge, c'est peut-être finalement trop simplifier les choses. Cela dépend, encore une fois, du registre dans lequel on se place, de quel islam on parle, et de ce que l'on veut démontrer.

La propagande trastamare, relayée par la propagande française qui s'en inspire, a pour objectif d'accuser le roi Pierre de façon directe ou légèrement biaisée, afin d'obtenir une approbation immédiate et par conséquent pouvoir légitimer Henri. C'est pour cette raison qu'elle est de nature plus accessible et a recours à des clichés plus ou moins grossiers sur l'islam. La propagande architecturale de Pierre, quant à elle, ne s'inscrit pas dans un contexte d'accusation et de dénigrement mais matérialise une sorte d'auto-proclamation de sa légitimité et d'affirmation de sa puissance comme une évidence. Pour cela, il a recours à un langage dans lequel l'islam est déjà intégré et a perdu en quelque sorte sa particularité au profit d'un message politique. Ce message qui consiste à faire étalage de la puissance royale et de sa dimension hégémonique repose sur des procédés de communication plus ou moins accessibles. En effet, son impact sur le public dépend davantage du degré de complexité des procédés mis en place que de facteurs linguistiques ou religieux.

Ainsi, on a tout d'abord analysé les systèmes de mise en scène du pouvoir qui reposent sur la typologie des palais, sur les parcours à suivre pour pénétrer dans l'espace royal. La surélévation de cet espace ainsi que la présence de la *qubba*, contribuent également à rendre le roi majestueux et impressionner celui qui pénètre dans le palais, tout en le convainquant de la puissance de son propriétaire. Au-delà de cette évidence, nous avons dégagé un niveau plus subtil d'interprétation et de réception à travers la symbolique de la *qubba* et des inscriptions arabes. Ce qui semblait être un paradoxe a finalement pu être résolu à travers une distinction de perspectives. En effet, en ce qui concerne la langue des inscriptions palatines et la problématique de leur compréhension, notre démonstration de la supériorité du signe sur le discours montre que le fait qu'elles se trouvent dans un palais castillan ne modifie pas intrinsèquement l'impact qu'elles peuvent avoir. Les inscriptions peuvent servir symboliquement l'entreprise de renforcement du pouvoir royal selon diverses perspectives : par l'effet général qu'elles produisent sur le destinataire en tant que signes de pouvoir convenus et reconnus, par le contenu idéologique qu'elles véhiculent et par le fait même d'être écrites en arabe, ce qui, par rapport aux constructions islamiques, ajoute un degré supplémentaire de signification. Effectivement, tout comme le suggère la dimension œcuménique de la symbolique de la *qubba*, il faut voir dans cet usage de l'arabe, coexistant avec d'autres langues et avec des systèmes de correspondances multiculturelles, la représentation d'une hégémonie absorbante plus que d'un triomphe écrasant qui s'inscrirait dans un antagonisme religieux. D'ailleurs, il y a correspondance entre signifiant et signifié puisque la charge sémantique des termes inscrits exprime cette volonté d'embrasser le plus grand nombre de sujets. Le terme « *sulṭān* » incarne ce désir de domination pratique et le terme « *mawlānā* » (« notre seigneur » ou « notre maître ») qui l'accompagne dans l'inscription glorifiant Pierre I<sup>er</sup>, montre que le roi entend bien être celui de tous.

Ainsi, la démonstration de force qui apparaît dans tout le discours architectural cherche à atteindre plusieurs cibles, sans distinction de religion. Le déploiement de cette puissance implique tout de même un désir de domination qui sous-entend une neutralisation des opposants ou des rivaux que le roi cherche à maintenir ou réunir sous sa coupe. En ce sens, on observe une certaine cohérence entre la symbolique du discours architectural et la pratique politique de Pierre I<sup>er</sup> caractérisée par le même désir de s'imposer et d'englober l'autre. Le renforcement du pouvoir royal, les jeux

d'alliances politiques et de services rendus, les désirs de conquêtes dans la péninsule et au-delà du Détroit, le renforcement de son bon droit sur les sujets lui appartenant, mais aussi son désir de bénéficier des conseils et de la collaboration de sages musulmans comme Ibn al-Khaṭīb et Ibn Khaldūn, tout cela renvoie certes à une forme de pragmatisme politique, souvent lié aux circonstances, mais cette pratique illustre bien la conception que Pierre I<sup>er</sup> a de sa mission et de son rôle en tant que roi de Castille.

De même, la représentation architecturale montre l'image que le roi veut donner de lui-même, de son statut et de sa fonction, mais, en fin de compte, la question de la cible, du destinataire, passe peut-être au second plan, après ce désir d'auto-proclamation et d'autolâtrie. Cette image dépasse la réalité, l'anticipe ou la compense. En effet, le discours architectural s'affirme comme l'expression mégalomane de l'ambition du roi, et ici la symbolique précède parfois la réalité en déclarant comme effectif un pouvoir absolu qui s'étendrait sur tous. Par ailleurs, en offrant une plus grande liberté et en substituant le signe à la réalité, le discours symbolique peut aussi apparaître comme la compensation d'une réalité dans laquelle le roi ne parvient pas à s'imposer autant qu'il le voudrait, comme en témoigne sa fin tragique.

Ce mélange d'ambition et de compensation symbolique face à une réalité qui semble défavorable est d'ailleurs présent dans les peintures de l'Alhambra. La revanche virtuelle sur les chrétiens qui y est exposée montre la dimension performative, effective qui est attribuée à la représentation ou au signe. Cet exemple montre aussi à quel point des références peuvent être détournées puisque les scènes courtoises ou les scènes de chasse signifient bien plus que ce qu'on perçoit au premier abord, et elles expriment une tension et une opposition d'ordre religieux et politique, notamment le refus de la suzeraineté du roi chrétien.

Ce désir d'asseoir sa souveraineté sur le royaume de Grenade apparaît dans l'Alcazar de Pierre I<sup>er</sup>, notamment à travers son titre de sultan exposé sur les murs. Il s'agit là de la représentation aboutie d'une rhétorique qui a servi à asseoir la domination des rois chrétiens dans la péninsule ibérique et qui reste toujours en vogue même si l'Islam est quasiment maîtrisé. Pierre I<sup>er</sup> rejoint ainsi en partie ses prédécesseurs, Alphonse VI, qui se présentait comme « *imperator totius hispaniae* », et surtout Alphonse X le Sage, roi des trois religions.

De manière générale, le règne de Pierre I<sup>er</sup> s'affirme comme une période charnière et non comme une exception ou une parenthèse négative, contrairement à l'image que se sont efforcés de donner les premiers Trastamare, désireux d'exprimer leur filiation directe avec Alphonse XI. L'époque de Pierre I<sup>er</sup> constitue une étape importante puisque ses palais ont contribué à forger l'identité culturelle castillane puis espagnole. Son architecture palatine correspond en effet à la culmination d'une « spécificité castillane » qui servira de modèle par la suite, notamment aux nobles désireux d'imposer leur pouvoir, dans une dynamique d'opposition avec la puissance grandissante de la royauté. Cet appareil symbolique que constitue la représentation architecturale de Pierre I<sup>er</sup>, reflet de sa manière de gouverner, est également une contribution importante à la formation de l'Etat Moderne qui trouvera son aboutissement sous les Rois Catholiques. Ceux-ci parviendront en effet à réaliser les rêves hégémoniques de leurs prédécesseurs mais en clarifiant davantage les frontières avec l'Islam puisque la dialectique du rapport à l'Autre se résoudra par la conversion forcée ou l'expulsion.





## **SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE**



## 1. SOURCES

*La Bible*, version de Louis Segond, 1910.

*Le Coran*, Jacques BERQUE (trad.), (1<sup>ère</sup> éd. 1990), 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, Paris : Albin Michel, 1995.

*Le Coran*, Régis BLACHÈRE (trad. et éd.), Paris : Maisonneuve, 1966.

*Le Coran*, Albert KASIMIRSKI (trad.), Paris : Flammarion, 1970.

### 1. 1. Sources castillanes

ALPHONSE X le Sage, *Deuxième Partie*, Georges MARTIN (dir.), *Alphonse X le Sage Deuxième partie*, Paris, SEMH-Sorbonne - CLEA (EA 4083) (*Les Livres d'e-Spania* « Travaux en cours », 1), 2010, [En ligne], Mis en ligne le 26 février 2010, consulté le 02 septembre 2014. URL : <http://e-spanialivres.revues.org/67>

*Calila e Dimna*, Juan Manuel CACHO BLECUA et María Jesús LACARRA (éd.), Madrid: Castalia, 1984.

CARO, Rodrigo, *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla*, Séville, 1634.

CASCALES, Francisco, *Discursos Históricos de la Muy Noble Y Muy Leal Ciudad de Murcia*, Valladolid : Maxtor, 2007.

CATALINA GARCÍA, Juan, *Castilla y León durante los reinados de Pedro I, Enrique II, Juan I y Enrique III*, Madrid : El Progreso Editorial, 1893, 1.

CASTRO TOLEDO, Jonás, *Colección diplomática de Tordesillas*, Valladolid : Diputación Provincial de Valladolid, 1981.

*Cartas del moro Benahatin*, Ms. 216 Paris BNF.

—, Ms. 9428 Madrid BNE.

*Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Madrid : Real Academia de la Historia, 1861-1863, 2.

DÍAZ DE GAMES, Gutierre, *El Victorial*, R. BELTRÁN LLAVADOR (éd.), Madrid : Clásico Taurus, 2001.

EGIDIO ROMANO, *De Regimine Principum, Glosa castellana al « Regimiento de Príncipes »*, Juan BENEYTO PÉREZ (éd.), Madrid : Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

ESPINOSA DE LOS MONTEROS, Pablo, *Historia, antigüedades y grandeza de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, Séville : Matias Clavijo, 1627.

GARIBAY Y ZAMALLOA, Estebán de, *Los XL Libros del Compendio Historial de las Chronicas y Universal Historia de todos los Reinos de España*, Barcelone : Sebastián de Cormella, 1628.

*Gran Crónica de Alfonso XI*, Diego CATALÁN (éd.), Madrid : Gredos, 1976.

*Hechos del Condestable Miguel Lucas de Iranzo*, Juan de MATA CARRIAZO (éd.), Madrid : Espasa-Calpe, 1940.

HURTADO DE MENDOZA, Diego, *Guerra de Granada hecha por el rey D. Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, Barcelone : J. Oliveres, 1842.

*El libro del caballero Zifar*, Cristina GONZÁLEZ (éd.), (1<sup>e</sup> éd. 1983), 5<sup>e</sup> éd., Madrid : Cátedra, 2010.

LÓPEZ DE AYALA, Pedro, *Crónica de los reyes de Castilla, Don Pedro, Don Enrique II, don Juan I, don Enrique III*, don Eugenio de LLAGUNO AMIROLA (éd.), Madrid : imprenta de don Antonio de Sancha, 1779.

—, *Crónica del rey Don Pedro y del rey Don Enrique, su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno*, Germán ORDUÑA (éd.), Buenos Aires : SECRIT, 1994.

MONTOTO, José María, *Historia del reinado de D. Pedro primero de Castilla, llamado el Cruel*, Séville, 1850.

*Poema de Mio Cid*, Julio RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS (éd.), Madrid : Akal Nuestros Clásicos, 1996.

*Primera Crónica General, Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1239*, Ramón MENÉNDEZ PIDAL (éd.), Madrid : Bailly-Bailliere e hijos ed., 1906, 1.

*Pseudo Aristóteles, Poridat de las Poridades*, Lloyd A. KASTEN (éd.), Madrid : Seminario de Estudios Medievales Españoles de la Universidad de Wisconsin, 1957.

RAYNALDI, Odorico, *Annales ecclesiastici Caesaris Baronii*, Barri Ducis : Guérin, 1864-1883, 25.

RODRÍGUEZ DE CUENCA, Juan, *Sumario de los Reyes de España*, Eugenio de LLAGUNO AMIROLA (éd.), 1781, éd. fac-similé, Valence, 1971.

—, *Suma de Reyes du Despensero*, Jean-Pierre JARDIN (éd.), *Les Livres d'e-Spania* « Sources », 4, 2012, [En ligne], mis en ligne le 23 octobre 2012, consulté le 08 juillet 2013. URL : <http://e-spanialivres.revues.org/588>

SEM TOB DE CARRION, *Proverbios Morales*, Sanfor SHEPARD (éd.), Madrid : Castalia, 1985.

SERRANO, Luciano (éd.), *Fuentes para la historia de Castilla por los PP. Benedictinos de Silos, 2, Cartulario del Infantado de Covarrubias*, Valladolid : Cuesta, 1907.

## 1. 2. Sources arabes

ALARCÓN y SANTÓN Maximiliano Agustín et GARCÍA DE LINARES Ramón (éd. et trad.), *Documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*, Madrid : Publicaciones de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1940.

IBN AL-KHAṬĪB, Lisān al-Dīn Muḥammad, *Iḥāṭa fī akhbāri Ġarnāṭa*, Muhammad 'ABD ALLAH 'INAN, (éd.), Le Caire : Al Tibaa Al misriyah co.press, 1973-1978, 2 et 4.

—, *Kitāb A'māl al a'lām, Histoire de l'Espagne musulmane*, Évariste LÉVI-PROVENÇAL (éd.), Beyrouth : Dar al Makchouf, 1956.

—, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV), Extractos de la « Raihana Alcuttab de Lisaneddin Abenaljatib El-Andalosi*, Mariano GASPAREMIRO (éd. et trad.), Grenade : Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, 1916.

—, *Nifāḍat al-jirāb fī 'ilālat al-i'tirāb*, Ahmad Mujtar AL-'ABBADI (éd.), Le Caire : Dar al Katib al-Arabi, 1968.

IBN KHALDŪN, 'Abd al-Raḥman, *Le livre des Exemples. Autobiographie, Muqaddima*, 'Abdesselam CHEDDADI (éd. et trad.), Paris : Gallimard, 2002.

—, *Al-Ta'rīf bi-Ibn-Haldūn wa-riḥlatihi ġarbān wa-sharqān*, al-Qāhirā : Laġna't al-ta'līf wa al-tarġama't wa al-Nashr, 1951.

—, *Kitāb al-'Ibar*, 7, William MAC GUCKIN, Baron de Slane (éd. et trad.), *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 4, *Les Beni-Merīn*, (1<sup>ère</sup> éd. 1956), 2<sup>e</sup> éd., Paris : Société nouvelle librairie orientaliste Paul Geuthner, 1999.

## 1. 3. Sources françaises

CUVELIER, « *Histoire de Messire Bertrand Du Gesclin* » *manuscrit en vers par le chroniqueur, écrite en prose en l'an 1387 à la requeste de messire Jean d'Estouteville en 1387*, Paris : Claude Ménard, 1618.

FROISSART, Jean, *Chroniques*, 4. *1360-1369, Don Pèdre de Castille*, Nathalie DESGRUGILLERS (trad. et éd), Clermont-Ferrant : Paleo, 2004.

HAY, Paul, seigneur de Chartelet, *Histoire de Messire Bertrand Du Guesclin*, Paris, 1666, 3.

MÉRIMÉE, Prosper, *Histoire de Don Pèdre I<sup>er</sup>, Roi de Castille*, Gabriel LAPLANE (éd.), Paris : Didier, 1961.

MÉZIÈRES, Philippe de, *Le Songe du vieil pèlerin*, George William COOPLAND (éd.), Cambridge : Cambridge University Press, 1969.

## 2. ARCHITECTURE ET ESTHÉTIQUE

### 2.1. Ouvrages

ALMAGRO GORBEA, Antonio, *Palacios medievales hispanos*, Madrid : Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 2008.

ALMAGRO VIDAL, Ana, *El concepto de espacio en la arquitectura palatina andalusí. Un análisis perceptivo a través de la infografía*, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo, *Inscripciones Árabes de Sevilla*, Séville : Área de Cultura, Ayuntamiento de Sevilla, Patronato del Real Alcázar, 1998.

ANTUÑA, Melchor, *Sevilla y sus monumentos árabes*, Escorial : Imprenta del Real Monasterio, 1930.

BANGO TORVISO, Isidro, *Historia de España 11. Edificios e imágenes medievales. Historia y significado de las formas*, Madrid : Historia 16, 1995.

BARRUCAND, Marianne et BEDNORZ, Achim, *Architecture Maure en Andalousie*, Cologne : Taschen, 2007.

BORRÁS GUALIS, Gonzalo M., *El Arte Mudéjar*, Teruel : Instituto de Estudios Turolenses, Diputación Provincial de Teruel, 1990.

—, *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*, catalogue de l'exposition, Saragosse : Universidad de Zaragoza, 2010.

CABANELAS, Darío, *El techo del salón de Comares en la Alhambra : decoración, policromía, simbolismo y etimología*, Grenade : Patronato de la Alhambra y del Generalife, 1988.

CARERI, Giovanni (éd.), *Louis Marin : le pouvoir dans ses représentations*, Catalogue de l'exposition, Paris : INHA, 2008.

CARRETERO HERRERO, Concha, *Museo de telas medievales. Monasterio de Santa María la Real de Huelgas. Burgos*, Barcelone : Patrimonio Nacional, 1988.

CÓMEZ RAMOS, Rafael, *Imagen y símbolo en la Edad Media andaluza*, Séville, 1990.

—, *Arquitectura alfonsí*, Sevilla : Libano, 2001.

—, *El Alcázar del Rey Don Pedro*, (1<sup>e</sup> éd. 1986), 2<sup>e</sup> éd., Séville : Arte Hispalense, 2006.

—, *Los constructores de la España medieval*, Séville : Universidad de Sevilla, 2006.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico 2 : el pensamiento de Al Andalus, s. IX-XIV*, Madrid : Alianza Editorial, 2000.

DÍEZ JORGE, María Elena, *El arte mudéjar : expresión estética de una convivencia*, Grenade : Universidad de Granada y Diputación Provincial de Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2001.

- DODDS, Jerrilynn D., MENOCA, María Rosa et KRASNER BALBALE, Abigail, *The Arts of Intimacy : Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture*, New Haven, Conn., and London : Yale University Press, 2008.
- ECKER, Heather, *Caliphs and Kings. The Art and Influence of Islamic Spain*, Washington D.C. : Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2004.
- ECO, Umberto, *La Structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*, Paris : Mercure de France, 1972.
- ELSEN, Albert, *La arquitectura como símbolo del poder*, Barcelone : Tusquets Ed., 1975.
- FAVREAU, Robert, *Épigraphe médiévale*, Turnhout : Brepols, 1997.
- FELICIANO, María Judith, ROBINSON, Cynthia et ROUHI, Leila (éd.), *Interrogating Iberian Frontiers : a cross-disciplinary approaches to mudéjar history, religion, art and literature*, édition spéciale de *Medieval Encounters* 12, 3, 2006.
- FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio, *La Fachada del Palacio de Comares. Situación, función y génesis*, 1, Grenade : Patronato de la Alhambra, 1980.
- GRABAR, Oleg, *La formación del arte islámico*, Pilar SALSÓ (trad.), Madrid : Cátedra, 1979.
- , *La Alhambra : iconografía, formas y valores*, Madrid : Alianza Forma, 1980.
- , *L'Ornement. Formes et fonctions dans l'art islamique*, (1<sup>ère</sup> éd. 1996), Jean-François ALLAIN (trad.), 2<sup>e</sup> éd., Paris : Flammarion, 2013.
- HATTSTEIN, Markus et DELIEUS, Peter, *El Islam. Arte y arquitectura*, Könemann, 2000.
- JUEZ JUARROS, Francisco, *Símbolos de poder en la arquitectura de Al-Andalus*, thèse doctorale, sous la direction de María Teresa PÉREZ HIGUERA, Universidad Complutense de Madrid, 1999.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Paris : Larose, 1931.
- LÓPEZ GÚZMAN, Rafael, *Arquitectura mudéjar. Del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas*, Madrid : Cátedra, 2000.
- LORY, Pierre, *La science des lettres en islam*, Paris : Dervy, 2004.
- MANZANO MARTOS, Rafael, *La 'cubba', aula regia en la España musulmana*, Madrid : Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 1994.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio, *Epigrafía y poder. Inscripciones árabes de la Madrasa al-Yadida de Ceuta*, Ceuta : Museo de Ceuta, Consejería de Educación y Cultura, Ciudad Autónoma de Ceuta, 1998.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, María Antonia, *Epigrafía árabe*, Madrid : Real Academia de la Historia, 2007.
- MORALES, Alfredo. J. et HERNÁNDEZ NÚÑEZ, Juan Carlos, *El Real Alcázar de Sevilla*, Londres : Scala Publishers Ltd, 1999.
- NAVARRO PALAZÓN, Julio et JIMÉNEZ CASTILLO, Pedro, *Casas y palacios de al-Andalus. Siglos XII-XIII*, Grenade : Lundweg, El Legado Andalusi, 1995.
- OCAÑA JIMÉNEZ, Manuel, *El cúfico hispano y su evolución*, Madrid : Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1970.



- ORIHUELA UZAL, Antonio, *Casas y Palacios Nazaríes. Siglos XIII-XV*, Barcelone: Sierra Nevada 95, El Legado Andalusi, Lundberg, 1996.
- PASSINI, Jean et IZQUIERDO BENITO, Ricardo (éd.), *La ciudad medieval : de la casa principal al palacio urbano*, actes du 3<sup>e</sup> cours d'histoire et d'urbanisme médiéval organisé par l'Université de Castilla-la Mancha, Tolède : Consejería de Educación, Ciencia y Cultura, 2011.
- PASTOUREAU, Michel, *Couleurs, images, symboles. Études d'histoire et d'anthropologie*, Paris : Le Léopard d'Or, 1989.
- PAULINO MONTERO Elena et SOBRADIEL, Pedro I., *La Aljafería 1118-1583. El Palacio de los Reyes de Aragón*, Saragosse : Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2010.
- PAVÓN MALDONADO, Basilio, *Tratado de arquitectura hispano-musulmana, 3, Palacios*, Madrid : CSIC, 2004.
- PÉREZ HIGUERA, María Teresa, *Arquitectura mudéjar en Castilla y León*, Valladolid : Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993.
- PETRUCCI, Armando, *Jeux de lettres. Formes et usages de l'inscription en Italie (11<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles)*, Monique AYMARD (trad.), Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993.
- PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, *Los códigos de la utopía en la Alhambra de Granada*, Grenade : Diputación Provincial de Granada, 1990.
- , *Historia del Pensamiento Estético Árabe*, Madrid : Akal ed., 1997.
- , *Leer la Alhambra. Guía visual del monumento a través de sus inscripciones*, Grenade : Patronato de la Alhambra y el Generalife, Edilux, 2010.
- RAMÍREZ, Juan Antonio, *Edificios y sueños. Ensayo sobre Arquitectura y Utopía*, Málaga, Salamanca : Universidad de Málaga, Universidad de Salamanca, 1983.
- RENOUX, Annie (dir.), *Palais royaux et princiers au Moyen Age*, Actes du colloque tenu au Mans les 6-7 et 8 octobre 1994, Le Mans : Université du Maine, 1996.
- , *Aux marches du palais. Qu'est-ce qu'un palais médiéval ?*, Actes du 7<sup>e</sup> Congrès International d'Archéologie médiévale, Le Mans-Mayenne 9-11 septembre 1999, Le Mans : Publications du LHAM, Université du Maine 2001.
- REYES PACIOS LOZANO, Ana, *Bibliografía de arte mudéjar*, Teruel : Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 2002.
- ROBINSON, Cynthia, *In praise of song. The making of courtly culture in al-Andalus and Provence, 1005-1134 A.D.*, Leiden : Brill, 2002.
- et ROUHI Leila (éd.), *Under the influence : questioning the comparative in medieval Castile*, Leiden : Brill, 2005.
- , *Medieval Andalusian Courtly Culture. Hadith Bayad wa Riyad*, London/New York : Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, 2007.
- RUBIERA MATA, María Jesús, *La arquitectura en la literatura árabe*, (1<sup>e</sup> éd. 1981), 2<sup>e</sup> éd., Madrid : Hiperión, 1988.

RUIZ SOUZA, Juan Carlos, *Estudios y reflexiones sobre la arquitectura de la Corona de Castilla y Reino de Granada en el siglo XIV : creatividad y/o crisis*, thèse doctorale sous la direction d'Isidro Bango Torviso, (U.A.M), Madrid, 2000.

SCHWAB, Moïse, *Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne*, Paris : Imprimerie Nationale, 1907.

TREFFORT, Cécile, *Paroles inscrites. À la découverte des sources épigraphiques latines du Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois : Bréal, 2008.

TUBINO, Francisco María, *El Alcázar de Sevilla*, Séville : Patronato del Real Alcázar, 1999.

VALLEJO, Antonio, (éd.), *Madinat al-Zahra. El Salón de Abd al-Rahman III*, Cordoue : Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 1995.

VIGUERA MOLINS María Jesús y CASTILLO, Concepción (éd.), *El esplendor de los Omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa occidental*, catalogue de l'exposition de Madinat al-Zahra, 3 mai au 30 septembre 2001, Grenade : Junta de Andalucía/El Legado Andalusi.

## 2. 2. Articles

ALMAGRO GORBEA, Antonio, « El Patio del Crucero de los Reales Alcázares de Sevilla », *Al Qantara*, 20, 1990, p. 331-376.

—, « El palacio de Pedro I en Tordesillas : realidad e hipótesis », *Reales Sitios*, 163, 2005, p. 2-13.

—, « La recuperación del jardín medieval del Patio de las Doncellas », *Apuntes del Alcázar de Sevilla*, 6, 2005, p. 44-67.

—, « El Alcázar de Sevilla en el siglo XIV », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 398-403.

—, « Los palacios de tradición andalusi en la corona de Castilla : las empresas de Pedro I », in : Manuel VALDÉS FERNÁNDEZ (éd.), *El legado de al-Andalus : el arte andalusi en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, (actes du colloque international 29 nov-1<sup>er</sup> déc. 2006, León), Valladolid : Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2007, p. 245-281.

—, « Un palacio musulmán para un rey cristiano », Actes du XI<sup>e</sup> Congrès d'Études Médiévales, *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica : la guerra, la frontera y la convivencia*, León, 23-26 octobre 2007, León, 2009, p. 333-365.

—, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder », in : Pilar MARTÍNEZ TABOADA, Elena PAULINO MONTERO, Juan Carlos RUIZ SOUZA (éd.), *Anales de Historia del Arte, IV Jornadas Complutenses de Arte Medieval*, Madrid : Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 23, 2, 2013, p. 25-49.

AMADOR DE LOS RÍOS, José, « El estilo mudéjar en Arquitectura. Discurso Leído en Junta Pública del 19 de Junio de 1859 », *Discursos leídos en las recepciones y actos públicos celebrados por la Real Academia de las Tres Nobles Artes de San Fernando desde 19 de junio de 1859*, 1, Madrid, 1872, p. 1-73.

—, « Puertas del Salón de Embajadores del Alcázar de Sevilla », *Museo Español de Antigüedades*, 1874, 3, p. 433-470.

BANGO TORVISO, Isidro Gonzalo, « Crisis de una historia del arte medieval a partir de la teoría de los estilos. La problemática de la alta Edad Media », in : *Revisión del Arte Medieval en Euskal Herria, Cuad. Secc. Artes Plást. Monum.*, 15, Donostia : Eusko Ikaskuntza, 1996, p. 15-28.

BARÉ, Jean-François, « Acculturation », in : Pierre BONTE et Michel IZARD (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : PUF, 2000.

BEN AMARA, A., GOURDON-PLATEL, N., BECHTEL, F., SCHVOERER M. et BON, P., « Carreaux glaçurés provenant d'un château du Duc de Berry (Mehun-sur-Yèvre, fin XIV<sup>e</sup> siècle) : recherche d'indices techniques », *ArchéoSciences* [En ligne], 29 | 2005, <http://archeosciences.revues.org/441>.

BORRÁS GUALIS, Gonzalo, « Introduction artistique et historique », in : *L'art mudéjar, l'esthétique islamique dans l'art chrétien*, Aix en Provence : Edisud, 2000.

CABAÑERO SUBIZA, Bernabé et LASA GRACIA, Carmelo, « Elementos arquitectónicos y decorativos nazaríes en el arte mudéjar aragonés, 3 : inscripciones de la capilla de San Miguel de la Seo de Zaragoza », *Artigrama*, 19, 2004, p. 337-359.

CALVO CAPILLA, Susana, « La ampliación califal de la Mezquita de Córdoba : Mensajes, formas y funciones », *Goya*, 323, avril-juin 2008, p. 89-106.

—, « Justicia, misericordia y Cristianismo : Una re-lectura de las inscripciones de la Mezquita de Córdoba en el siglo X », *Al Qantara*, 31, 1, janvier-juin 2010, p. 149-187.

CANO ÁVILA Pedro et Ali Tawfik MOHAMED ESSAWI, « Estudio epigráfico-histórico de las inscripciones árabes de los portalones y ventanas del Patio de las Doncellas del Palacio de Pedro I en el Real Alcázar de Sevilla », *Apuntes del Alcázar de Sevilla*, 5, 2004.

CAVIRÓ MARTÍNEZ, Balbina, « El arte mudéjar y las sinagogas toledanas. El Toledo judío », *Libro Homenaje a don Julio Porres Martín-Cleto*, Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, 2007, p. 297-326.

CÓMEZ RAMOS, Rafael, « El libro del peso de los alarifes », *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Madrid-Teruel, 1981, p. 256-266.

—, « La Puerta del Rey Don Pedro en el Patio del León del Alcázar de Sevilla », *Laboratorio de Arte*, 2, 1989, p. 3-13.

—, « El Alcázar de Sevilla en dos ejemplos de dominación cultural : Alfonso X el Sabio y Pedro I el Cruel », in : *Spanien und der Orient Im Frühen und hohen Mittelalter*, colloque de Berlin, 1991, Mainz : Madrider Beiträge, 24, 1996, p. 157-164.

—, « El Alcázar de Sevilla al fin de la Edad Media » in : P. BOUCHERON et J. CHIFFOLEAU (éd.), *Le Palais dans la ville. Espaces urbains et lieux de la puissance publique dans la Méditerranée médiévale*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2004, p. 313-324.

—, « La imagen del poder en Pedro I de Castilla », *Colloque International « Images du pouvoir, pouvoir des images dans l'Espagne médiévale, (XI-XV siècle) »*, Bordeaux, 2006. *e-Spania* [En ligne], 3 | juin 2007, mis en ligne le 21 juin 2007, consulté le 12 juillet 2014. URL : <http://e-spania.revues.org/158> ; DOI : 10.4000/e-spania.158.

—, « Alcázar de Carmona versus Alcázar de Sevilla », *Laboratorio de Arte*, 19, 2006, p. 9-30.

—, « La arquitectura en las miniaturas de la corte de Alfonso X el Sabio », *Alcanate. Revista de estudios alfonsíes*, 6, 2008-2009, p. 207-225.

DÍEZ JORGE, María Elena, « Algunas percepciones cristianas de la alteridad artística en el medioevo peninsular », *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 30, 1999, p. 29-47.

DODDS, Jerrilynn D., « The Mudejar tradition in architecture », in : S. KHADRA JAYYUSI (éd.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, New York, Köln : Brill, 1994, 2, p. 592-598.

—, « Hunting in the Borderlands », *Medieval Encounters* 14, 2008, p. 267-302.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, « La dinastía de la Banda : de Alfonso XI a los Trastámara », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 68-73.

—, « Painting Politics in the Alhambra », *Medieval Encounters* 14, 2008, p. 199-218.

ECKER, Heather, « How to Administer a Conquered City in al-Andalus : Mosques, Parish Churches and Parishes » in : C. ROBINSON et L. ROUHI (éd.), *Under the influence. Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Leiden, Boston : Brill, 2005, p. 45-65.

ÉTIENVRE, Jean-Pierre, « Guerre et jeu : vision ludique de la guerre du début du XVIII<sup>e</sup> siècle en Espagne », in : *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 14, 1978, p. 313-351, p. 320, [/web/revues/home/prescript/articl](http://web.revues/home/prescript/articl).

FAIRCHILD RUGGLES, Denise, « Representation and identity in medieval Spain : Beatus Manuscripts and the mudéjar churches of Teruel », in : Ross BRANN et David I. OWEN (éd.), *Languages of Power in Islamic Spain*, Bethesda, Maryland : CDL Press, 1997, p. 77-106.

—, « The Alcazar of Seville and Mudejar Architecture », *Gesta, International Center of medieval art*, 43 (2), 2004, p. 87-98.

FELICIANO, María Judith, « Muslim Shrouds for Christian Kings ? A Reassessment of Andalusí Textiles in Thirteenth Century Castilian Life and Ritual », in : C. ROBINSON et L. ROUHI (éd.) : *Under the influence. Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Leiden : Brill, 2005, p. 101-131.

FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio, « En torno a la cronología de la Torre de Abu l-Hayyay », *XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte : España entre el Mediterráneo y el Atlántico (Granada 1973)*, Grenade, 1977, 2, p. 76-88.

—, « La Alhambra. El Alcázar del Sultán (hoy Comares) y el Alcázar del Jardín Feliz (hoy Leones), según los Diwanes de Ibn al-Jatib e Ibn Zamrak » in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 98-125.

GARCÍA-FRÍAS CHECA, Carmen, « El palacio mudéjar de Tordesillas », *Los Alcázares Reales. Vigencia de los modelos tradicionales en la arquitectura aúlica cristiana*, Madrid : Antonio Machado Libros, BBVA, 2001, p. 73-97.

GÓMEZ RENAU, María del Mar, « Vestigios arqueológicos y epigráficos árabes en el monasterio de Santa Clara de Tordesillas », *Qurtuba : Estudios andalusíes*, 2011, 6, p. 51-57.

GONZÁLEZ CAVERO, Ignacio, « La sala de Justicia en el Alcázar de Sevilla. Un ámbito protocolario islámico y su transformación bajo dominio cristiano », *Goya*, 337, 2011, p. 279-293.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Ángel, « De nuevo sobre el palacio del rey don Pedro I en Tordesillas », *Reales Sitios*, 171, 2007, p. 4-21.

GRABAR, Oleg, « Two paradoxes in the islamic art of the spanish peninsula », in : S. KHADRA JAYYUSI (éd.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, New York, Köln : Brill, 1994, 2, p. 583-591.

GUBERT, Serge, « Pouvoir sacré et pensée mystique : les écritures emblématiques mérinides (VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> s.), *Al Qantara*, 17, 1996, p. 391-427.

LAVADO PARADINAS, Pedro, « El palacio mudéjar de Astudillo », *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, Palencia : Diputación Provincial de Palencia, 1990, p. 579-599.

—, « Mudéjares y moriscos en los conventos de clarisas de Castilla y León », *IV Simposio internacional de mudejarismo*, Teruel 16-18 septembre 1993, Teruel : Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, p. 391-419.

LONGPÉRIER, Adrien de, « De l'emploi de caractères arabes dans l'ornementation chez les peuples chrétiens de l'Occident », *Revue archéologique*, 1846, année 2, partie 2, p. 696-706.

LÓPEZ GUZMÁN, Rafael, « Los espacios de la monarquía : Granada en los albores del renacimiento », M. A. CASTILLO (éd.), *Los alcázares reales*, Madrid, 2001, p. 145-166.

LÓPEZ LÓPEZ, Ángel, « La decoración epigráfica », in : Antonio ALMAGRO GORBEA et Antonio ORIHUELA UZAL (éd.), *La casa nazarí de Zafra*, Grenade : Fundación Caja de Granada, Universidad de Granada, 1997, p. 77-84.

MARÇAIS, Georges, « L'art musulman d'Espagne », *Hesperis*, 22, 1936, p. 105-112.

MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio, « Las Madrasas de Ceuta en el contexto del Islam occidental, in : *Ceuta en el medievo : la ciudad en el universo árabe, II Jornadas de Historia de Ceuta*, Ceuta : Instituto de Estudios Ceutíes, 2002, p. 39-51.

—, « Más sobre epigrafía nazarí y meriní a partir de la lápida de Cañete de las Torres conservada en el Museo Arqueológico de Córdoba », *Anales de Arqueología Cordobesa*, 16, 2005, p. 239-258.

—, « ‘Lema de príncipes’. Sobre la galiba y algunas evidencias epigráficas de su uso fuera del ámbito nazarí », *Al Qantara*, 27, 2, 2006, p. 529-549.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, María Antonia, « La epigrafía del Salón de Abd al-Rahman III » in : Antonio VALLEJO (éd.), *Madinat al-Zahra. El Salón de Abd al-Rahman III*, Cordoue : Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 1995, p. 107-152.

—, « Epigrafía y propaganda almohades », *Al Qantara*, 18, 1997, p. 415-445.

—, « Escritura árabe ornamental y epigrafía andalusí », *Arqueología y Territorio medieval*, 4, Universidad de Jaén, 1997, p. 127-162.

—, « Sentido de la epigrafía omeya de al-Andalus », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *El esplendor de los Omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa Occidental*, catalogue de l'exposition de Madinat al-Zahra, 3 mai-30 septembre 2011, Grenade : Junta de Andalucía/El Legado Andalusi, 2011, p. 408-417.

—, « Ideología y epigrafía almohades », in : Patrice CRESSIER, Maribel FIERRO, Luis MOLINA (éd.), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, 1, Madrid : CSIC-Casa de Velázquez, 2005.

MENCÍA GUTIÉRREZ, Cristina « El palacio de Suer Téllez de Meneses. Intervención arqueológica en el Seminario Menor de Toldedo », in : Jean PASSINI et Ricardo IZQUIERDO BENITO (éd.), *La ciudad medieval : de la casa principal al palacio urbano*, actes du 3<sup>e</sup> cours d'histoire et d'urbanisme médiéval organisé par l'Université de Castilla-la Mancha, Tolède : Consejería de Educación, Ciencia y Cultura, 2011, p. 277-297.

MOLINA DE LA TORRE, Francisco J., « La epigrafía del Real Convento de Santa Clara de Tordesillas. El proceso de creación de un tesoro aún oculto », *Reales Sitios*, 186, 2010, p. 4-21.

MORALES MARTÍNEZ, Alfredo J., « El arte mudéjar como síntesis de culturas », in : Rafael LÓPEZ GUZMÁN (éd.), *El arte mudéjar iberoamericano. Del Islam al Nuevo Mundo*, Barcelone : Lunwerg, 1995, p. 59-65.

—, « Los inicios de la arquitectura mudéjar en Sevilla », in : *Metropolis Totius Hispaniae. 750 aniversario de la incorporación de Sevilla a la Corona Castellana*, Séville : Cabildo Catedral Metropolitano, Ministerio Educación y Cultura, Caja San Fernando, Ayuntamiento de Sevilla, 1998, p. 91-106.

— et PLEGUEZUELO, Alfonso, « Temples et palais sévillans », *L'Art mudéjar, l'esthétique islamique dans l'art chrétien*, Aix en Provence : Edisud, 2000.

—, « El Alcázar del Rey Don Pedro I y los palacios mudéjares sevillanos », in : María del Carmen LACARRA DUCAY (éd.), *Arte mudéjar en Aragón, León, Castilla, Extremadura y Andalucía*, Saragosse : Institución Fernando el Católico, 2006, p. 233-249.

MORENO GARCÍA, Mónica et PLATERO OTSOA, Aranzazu, « Gloria al Sultán en la Capilla de los Condestables de la Catedral de Burgos », *Akobe : restauración y conservación de bienes culturales*, 8, 2007, p. 36-43.

NAVARRO PALAZÓN, Julio, « Sobre palacios andalusíes (siglos XII-XIV) », in : Xavier BARRAL I ALTET (éd.), *Vivir en palacio en la Edad Media, s. XII-XV*, Actes du colloque de Torreón de Lozoya, 23 mars au 22 mai 2005, Ségovie : Caja Segovia, 2005, p. 111-144.

OCAÑA JIMÉNEZ, Manuel, « La epigrafía hispano-árabe durante el período de taifas y almorávides », *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*, Palma de Mallorca 1979, Madrid : Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983, p. 197-204.

—, « Cúpulas de la mezquita de Tinmal : las inscripciones de sus celosías », *in* : Christian EWERT et Jens Peter WISSHAK (éd.), *Forschunden zur almohadischen Moschee. Die Moschee von Tinmal (Marocco)*, Mainz : Madrider Beiträge, 1984, 1, p. 160-168.

—, « Arquitectos y mano de obra en la construcción de la gran mezquita de Occidente », *Cuadernos de la Alhambra*, 22, 1986, p. 59-67.

—, « Panorámica sobre el arte almohade en España », *Cuadernos de la Alhambra*, 26, 1990, p. 91-111.

PARTEARROYO, Cristina, « Tejidos almorávides y almohades », *in* : J. D. Dodds (éd.), *Al Andalus. Las artes islámicas en España*, Madrid : Ediciones El Viso, 1992, p. 105-113.

PASSINI, Jean, « Los palacios medievales urbanos en Toledo », *in* : Jean PASSINI et Ricardo IZQUIERDO BENITO (éd.), *La ciudad medieval : de la casa principal al palacio urbano*, actes du 3<sup>e</sup> cours d'histoire et d'urbanisme médiéval organisé par l'Université de Castilla-la Mancha, Tolède : Consejería de Educación, Ciencia y Cultura, 2011, p. 205-225.

PAULINO MONTERO, Elena, « Palacio y casas principales mudéjares nobiliarias de los Antiguos Reinos de Castilla, León y Toledo. Recorrido historiográfico », *Anales de Historia del Arte*, 2010, Volume extraordinaire, p. 273-293.

—, « El alcázar de Medina de Pomar y la Casa del Cordón. La creación de un palacio especializado nobiliario », *Anales de Historia del Arte*, 13, número spécial 2, 2013, p. 521-536.

PAVÓN MALDONADO, Basilio, « Escudos y reyes en el Cuarto de los Leones de la Alhambra », *Al-Andalus*, 1970, 35, p. 179-197.

—, « La qubba del Islam occidental », *Estudios sobre la Alhambra. Anejo II de Cuadernos de la Alhambra*, Grenade, 1977, p. 211-219.

—, « Fronteras artísticas en la Sevilla árabe-mudéjar », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 31, 1999, p. 107-143.

PÉREZ FERRER, Juan Carlos et FERNÁNDEZ AGUILERA, Sebastián, « La restauración de los portalones y ventanas del Patio de las Doncellas. Palacio de Pedro I en el Real Alcázar de Sevilla (2001-2004) », *Apuntes del Alcázar*, 5, 2004, p. 8-33.

PÉREZ HIGUERA, María Teresa, « El Mudéjar, una opción en la corte de Castilla y León », *in* : J. J. RIVERA BLANCO, F. J. DE LA PLAZA SANTIAGO, S. MARCHÁN FIZ (éd.), *Historia del arte de Castilla y León*, 4, Valladolid : Ámbito Ediciones, 1994, p. 129-222.

—, « Los Alcázares y palacios hispano-musulmanes : paradigmas constructivos de la arquitectura mudéjar castellana », *Los Alcázares Reales. Vigencia de los modelos tradicionales en la arquitectura aúlica cristiana*, Madrid : Antonio Machado Libros, BBVA, 2001, p. 37-57.

—, « Al-Andalus y Castilla : El arte de una larga coexistencia », in : A. GARCÍA SIMÓN (éd.), *Historia de una cultura, 2 : La singularidad de Castilla*, Valladolid : Junta de Castilla y León, p. 9-59.

PÉREZ SERRALVO, Evaristo et VILLA GONZÁLEZ, J. Ramón, « El taller del Moro. Arquitectura mudéjar, evolución histórica y excavación arqueológica », in : Jean PASSINI et Ricardo IZQUIERDO BENITO (éd.), *La ciudad medieval : de la casa principal al palacio urbano*, actes du 3<sup>e</sup> cours d'histoire et d'urbanisme médiéval organisé par l'Université de Castilla-la Mancha, Tolède : Consejería de Educación, Ciencia y Cultura, 2011, p. 299-328.

ROBINSON, Cynthia, « Mudéjar revisited : a prologomena to the reconstruction of perception, devotion, and experience at the mudéjar convent of Clarisas, Tordesillas, Spain (fourteenth century A.D) », *RES* 43, 2003, p. 51-77.

—, « Trees of Love, Trees of Knowledge : toward the definition of a cross-confessional current in Late-Medieval Iberian spirituality », in : María Judith FELICIANO, Cynthia ROBINSON et Leyla ROUHI (éd.), *Interrogating Iberian Frontiers : a cross-disciplinary approaches to mudéjar history, religion, art and literature*, édition spéciale de *Medieval Encounters* 12, 3, 2006, p. 388-435.

—, « Artur in the Alhambra ? Narrative and Nasrid Courtly Self-Fashioning in the Hall of Justice Ceiling Paintings », *Medieval Encounters* 14, 2008, p. 164-198.

—, « Compte-rendu de *The Arts of Intimacy : Christians, Jews and Muslims in the Making of Castilian Culture*, Jerrilynn D. Dodds, María Rosa Menocal et Abigail Krasner Balbale, New Haven, Conn., and London : Yale University Press, 2008 », *Art Bulletin*, Septembre 2009, vol. XCI, 3, p. 369-373.

—, « Los idiomas del ornamento : la Aljafería y la Alhambra », in : Gonzalo BORRÁS GUALIS et Bernabé CABAÑERO SUBIZA (éd.), *La Aljafería y el Arte del Islam Occidental en el siglo XI*, actes du séminaire international célébré à Saragosse les 1, 2 et 3 décembre 2004, Saragosse : Intitución Fernando el Católico, 2012, p. 177-200.

RODRÍGUEZ PORTO, Rosa María, « Troy-Upon-Guadalquivir : imagining ancient architecture at King Alfonso XI's court », *Troianalexandrina*, 5, 2005, p. 9-35.

—, « Courtliness and its *Trujamanes* : Manufacturing Chilvaric Imagery across the Castilian-Grenadine Frontier », *Medieval Encounters* 14, 2008, p. 219-266.

—, « Horizonte literario y artístico de la corte castellana ca. 1350. Apuntes sobre la Crónica Toyana de Alfonso XI (Escorial, h.I.6) », in : R. ALCOY I PEDRÓS (éd.), *El trecento en obres. Art de Catalunya i d'Europa al segle XIV*, Barcelone : Universitè de Barcelone, 2009, p. 405-415.

ROTH, Cecil, « Las inscripciones históricas de la Sinagoga del Tránsito de Toledo », *Sefarad*, 8, 1, 1948, p. 3-22.

RUIZ SOUZA, Juan Carlos, « Santa Clara de Tordesillas. Nuevos datos para su cronología y estudio : la relación entre Pedro I y Muhammad V », *Reales Sitios*, 1996, 33, 130, p. 32-40.

—, « El Patio del Vergel del Real Monasterio de Santa Clara de Tordesillas y la Alhambra de Granada. Reflexiones para su estudios » *Al Qantara*, 19, 1998, p. 315-335.



- , « Santa Clara de Tordesillas. Restos de dos palacios medievales contrapuestos (siglos XIII-XIV) », *Actas del V Congreso de Arqueología Medieval Española, Valladolid 1999*, Valladolid 1999, 2, p. 851-860.
- , « El palacio de Ruy López de Dávalos y sus bocetos inéditos en la Sinagoga del Tránsito : Estudio de sus yeserías en el contexto artístico de 1361 », *Al Qantara*, 20, 2, 1999, p. 275-298.
- , « La planta centralizada en la Castilla bajomedieval : entre la tradición martirial y la qubba islámica. Un nuevo capítulo de particularismo hispano », *Separata del Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, (U.A.M), 13, 2001.
- , « Sinagogas sefardíes monumentales en el contexto de la arquitectura medieval hispana » in : *Memoria de Sefarad*, catalogue de l'exposition, Madrid : Seacex, 2002, p. 225-239.
- , « Castilla y Al-Andalus. Arquitecturas aljamiadas y otros grados de asimilación », *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, (UAM), 16, 2004, p. 17-43.
- , « El palacio de Comares de la Alhambra de Granada : tipologías y funciones. Nuevas propuestas de estudio », *Cuadernos de la Alhambra*, 40, 2004, p. 77-102.
- , « Capillas Reales funerarias catedralicias de Castilla y León : Nuevas hipótesis interpretativas de las catedrales de Sevilla, Córdoba y Toledo », *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, (U.A.M), 18, 2006, p. 9-29.
- , « Al-Andalus y cultura visual. Santa María la Real de las Huelgas y Santa Clara de Tordesillas : dos hitos en la asimilación de al-Andalus en la reinteriorización de la Corona de Castilla », in : Manuel VALDÉS FERNÁNDEZ (éd.), *El legado de al-Andalus : El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, actes du colloque international, Valladolid : Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2007, p. 205-242.
- , « Corona de Castilla y Al-Andalus. Préstamos arquitectónicos y grados de asimilación. Espacios, funciones y lenguajes técnico-formales » in : P. TOUBERT et P. MORET (éd.), *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques medievales (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Madrid : Collection de la Casa de Velázquez, 112, 2009, p. 231-257.
- , « Le style mudéjar en architecture cent cinquante ans après », *Perspective. La revue de l'INHA*, 2009, 2, p. 277-286.
- , « El palacio especializado y la Génesis del Estado Moderno. Castilla y al-Andalus en la Baja Edad Media », in : Jean PASSINI et Ricardo IZQUIERDO BENITO (éd.), *La ciudad medieval : de la casa principal al palacio urbano*, actes du 3<sup>e</sup> cours d'histoire et d'urbanisme médiéval organisé par l'Université de Castilla-la Mancha, Tolède : Consejería de Educación, Ciencia y Cultura, 2011, p. 94-127.
- SOURDEL, Jeanine, « L'expression symbolique de l'autorité dans l'art islamique » in : *La notion d'autorité au Moyen-Âge : Islam, Byzance, Occident*, colloques internationaux de la Napoule, session des 23-26 octobre 1978, Georges MAKDISI, Dominique SOURDEL et Janine SOURDEL THOMINE (éd), Paris : PUF, 1982, p. 273-286.
- SOUTO LASALA, Juan Antonio, « La práctica y la profesión del artista en el Islam : arquitectos y constructores en el al-Andalus omeya », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, H<sup>a</sup> del Arte*, 10, 1997, p. 11-34.

—, « Los constructores de al-Andalus omeya », in : María Jesús VIGUERA MOLINS y Concepción CASTILLO (éd.), *El esplendor de los Omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa occidental*, catalogue de l'exposition de Madinat al-Zahra, 3 mai au 30 septembre 2001, Grenade : Junta de Andalucía/El Legado Andalusi, p. 274-281.

STANLEY, Tim, « A Mamluk Tray and its journey to the V&A », in : Venetia PORTER et Mariam ROSSER-OWEN (éd.), *Metalwork and material culture in the islamic world. Art, craft and text*, Londres : I. B. Tauris, 2012, p. 187-200.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, « Origen y evolución del Palacio Real en la Edad Media », in : Julia LÓPEZ DE LA TORRE (éd.), *Residencias Reales y Cortes itinerantes*, Madrid : Patrimonio Nacional, p. 27-34.

TABALES RODRÍGUEZ, Miguel Ángel, « Investigaciones arqueológicas en al Alcázar de Sevilla », *Apuntes del Alcázar*, 1, Mai 2000, p. 13-45.

VALENCIA, Rafael, « Las inscripciones árabes en el arte mudéjar », *Mudéjar. El legado andalusi en la cultura española*, Gonzalo BORRÁS GUALIS (éd.), catalogue de l'exposition, Saragosse : Université de Saragosse, 2010, p. 293-305.

VIGUERA, María Jesús, « Ceremonias y símbolos soberanos en al-Andalus : notas sobre la época almohade », in : Julio NAVARRO PALAZÓN et Pedro JIMÉNEZ CASTILLO, *Casas y palacios de al-Andalus. Siglos XII-XIII*, Grenade : Lundwerg, El Legado Andalusi, 1995, p. 105-115.

### **3. HISTOIRE POLITIQUE ET CULTURELLE :**

#### **3.1. Ouvrages**

ABBÈS, Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, PUF, 2009.

ABDELLATIF, Rania, BENHIMA, Yassir, KONIG Daniel et RUCHAUD, Elisabeth (dir.), *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, Munich : Oldenbourg, 2012.

AILLET Cyrille, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX<sup>e</sup> - XII<sup>e</sup> siècle)*, Madrid: Casa de Velázquez, 2010.

AL-'ABBADI, Ahmad Mujtar, *El reino de Granada en la época de Muhammad V*, Madrid : Instituto de Estudios Islámicos de Madrid, 1973.

ALFONSO, Esperanza, *Islamic Culture through Jewish Eyes. Al-Andalus from the tenth to the twelfth century*, Londres/New York : Routledge, 2008.

AMSELLE, Jean-Loup, *Logiques métisses*, (1<sup>ère</sup> éd. 1990), 3<sup>e</sup> éd., Paris : Petite Bibliothèque Payot, 2010.

ARIÉ, Rachel, *L'Espagne Musulmane aux temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris : De Boccard, 1990.

—, *Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane*, Leiden : E.J.Brill, 1990.

ASÍN PALACIOS, Miguel, *La escatología en la Divina Comedia : seguida de la historia y crítica de una polémica*, (1<sup>ère</sup> éd. 1919), 4<sup>e</sup> éd., Madrid : Hipérior, 1984.

- AUBÉ, Pierre, *Roger II de Sicile: un Normand en Méditerranée*, Paris : Payot & Rivages, 2001.
- BARAZ, Daniel, *Medieval Cruelty, Changing Perceptions, Late Antiquity to the early Modern Period*, Ithaca, N.Y : Cornell University Press, 2003.
- BARKAI, Ron, *El enemigo en el espejo, cristianos y musulmanes en la España medieval*, M. Bar-Kochba et A. Komay (trad.), (1<sup>ère</sup> éd. 1991), 3<sup>e</sup> éd., Madrid : Rialp, 2007.
- BARRAQUÉ, Jean-Pierre, *Des écrits pour les Rois. En Espagne médiévale, la réflexion politique d'Isidore de Séville aux Rois Catholiques*, Limoges : Pulim, 1999.
- BENITO RUANO, Eloy, *De la alteridad en la historia : discurso leído el día 22 de mayo de 1988 en la recepción pública*, Madrid : Real Academia de la Historia, 1988.
- BENJAMAA, 'Abdelbaqui, *Ibn al-Khaṭīb, homme de lettres et historien*, thèse doctorale inédite, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 3, 1992.
- BLACK, Antony, *The history of Islamic political thought : from the Prophet to the present*, New York : Routledge, 2001.
- BULLIET, Richard W., *The case of Islamo-Christian civilization*, New York : Columbia University Press, 2004.
- BURCKHARDT, Jacob, *La Civilisation de la Renaissance en Italie (1860)*, Paris : Plon 1958.
- BURESI, Pascal, *La frontière entre chrétienté et Islam dans la Péninsule ibérique. Du Tage à la Sierra Morena*, Paris : Publibook, 2004.
- BURKE, Peter, *Cultural hybridity*, Cambridge : Polity, 2009.
- BÜTTGEN, Philippe, LIBERA, Alain de, RASHED, Marwan, ROSIER-CATACH, Irène. (éd.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris : Ouvertures Fayard, 2009.
- CANNING, Joseph, *A History of Medieval Political Thought : 300-1450*, Londres : Routledge, 1996.
- CAPANEMA, Silvia, DELUERMOZ, Quentin, MOLIN, Michel et REDON Marie (éd.), *Du transfert culturel au métissage. Concepts, acteurs, pratiques*, Actes du colloque *Penser les métissages : pratiques, acteurs, concepts*, CRESC, Université Paris 13, 21-23 septembre 2011, à paraître aux Presses Universitaires de Rennes, décembre 2014.
- CASTRO, Américo, *España en su historia : cristianos, moros y judíos*, (1<sup>ère</sup> éd. 1948), 3<sup>e</sup> éd., Barcelone : Crítica, 1996.
- CORRIENTE, Federico, *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional*, Madrid : CSIC, 1996.
- D'ARCY, Jonathan Dacre Boulton, *The Knights of the Crown. The Monarchical Orders of Knighthood in Later Medieval Europe, 1325-1520*, Woodbridge, New York : Boydell, 2000.
- DAKHLIA, Jocelyne, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris : Aubier, 1998.
- , *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris : Aubier, 2005.

- , *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles : Actes Sud, 2008.
- DANIEL, Catherine, *Les prophéties de Merlin et la culture politique (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout : Brepols, 2006.
- DEMNATI, Faouzia, *L'altérité orientalo-mauresque dans la culture du quotidien en Italie à l'époque de la Renaissance (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, La Manouba : Publications de la Faculté des Lettres, 2000.
- DURIX, Jean-Pierre, *Synchrétisme et interculturel : de Rome à l'ère postcoloniale : cultures, littératures, esthétique*, Dijon : Éditions Universitaires de Dijon, 1997.
- DÍAZ MARTÍN, Luis Vicente, *Itinerario de Pedro I de Castilla. Estudio y Regesta*, Valladolid : Junta de Castilla y León, 1975.
- , *Los oficiales de Pedro I de Castilla*, Valladolid : Universidad de Valladolid, 1975.
- , *Pedro I*, Palencia : Editorial La Olmeda, 1995.
- , *Colección documental de Pedro I de Castilla (1350-1369)*, Valladolid : Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1997-1999.
- ECHAABI, Fatima, *La première lettre du Maure de Grenade : Étude linguistique et sémiotique de deux versions d'un texte espagnol médiéval*, thèse de doctorat, Michel LAUNAY (dir.), Paris 3, 1988.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*, Madrid : UNED Ediciones, 2006.
- , *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Málaga : Editorial Sarriá, 1994.
- EDDÉ, Anne-Marie, *La principauté ayyoubide d'Alep : (579/1183-658/1260)*, Stuttgart : F. Steiner, 1999.
- EDOUARD, Sylvène, *L'Empire imaginaire de Philippe II. Pouvoir des images et discours du pouvoir sous les Habsbourg d'Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Honoré Champion, 2005.
- ELLENUS, Allan (dir.), *Iconographie, propagande et légitimation*, Paris : PUF, 2001.
- Encyclopédie de l'Islam*, B. LEWIS, Ch. PELLAT, J. SCHACHT, (1<sup>ère</sup> éd. 1965), Leiden : E. J. Brill, Paris : Editions Maisonneuve et Larose, 2, 1977.
- , C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, P. HEINRICHS, Ch. PELLAT, Leiden : E.J. Brill, Paris : Maisonneuve, 6, 1989.
- ESPAGNE, Michel, *Les transferts culturels franco-allemands*, Presses Universitaires de France, Paris : 1999.
- ESTOW, Clara, *Pedro the Cruel of Castile (1350-1369)*, Leiden, New York, Köln : E. J Brill, 1995.
- , *La legitimización de lo ilegítimo : López de Ayala y la historiografía medieval*, Madrid : ediciones del Orto, 2006.
- FANJUL, Serafín, *Al-Andalus contra España : la forja del mito*, Madrid : Siglo Veintiuno de España, 2000.

- , *La quimera de Al-Andalus*, Madrid : Siglo Veintiuno de España, 2004.
- FAVRE, Anaïs, *Métis, métisse, métissage. De quoi parle-t-on ?*, Paris : Afromundi, 2010.
- FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo et Manuel C. FERIA GARCÍA (éd.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca : Universidad de Castilla-La Mancha, Escuela de Traductores de Toledo, 2000.
- FERRÉOL, Gilles (éd), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin, 2004.
- FERRER DEL RÍO, Antonio, *Examen histórico-crítico del reinado de Don Pedro de Castilla*, (1<sup>o</sup> éd. Madrid, Real Academia, imprenta nacional, 1851), 2<sup>o</sup> éd., Valence : Librerías Paris-Valencia SL, 2005.
- FERRER I MALLOL, María Teresa, *Entre la paz y la guerra : la Corona Catalano-aragonesa y Castilla en la baja Edad Media*, Barcelone : CSIC, 2005.
- FORONDA, François, GENET, Jean-Philippe et NIETO SORIA José Manuel (éd.), *Coups d'État à la fin du Moyen âge ? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*, actes du Colloque international, 25-27 novembre 2002, Casa de Velázquez et Université Complutense, Madrid : Casa de Velázquez, 2005.
- FUCHS, Barbara, *Exotic Nation : Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2009.
- GARCIA, Michel, *Obra y vida del canciller de Ayala*, Madrid : Alhambra, 1983.
- , *Aiala kantzilerraren figura / La figura del Canciller Ayala, Actos conmemorativos VI centenario Canciller Ayala 1407-2007*, Vitoria : Gasteiz : Diputación Foral de Alava, 2007.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes, (éd.), *Al Andalus allende el Atlántico*, Grenade : Ed Unesco/ El Legado Andalusi, 1997.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Cinco Poetas Musulmanes, biografías y estudios*, Madrid : Espasa Calpe, 1944.
- GARCÍA TORAÑO, Paulino, *El rey don Pedro el Cruel y su mundo*, Madrid : Marcial Pons, 1996.
- GARROT GARROT, José Luis y MARTOS QUESADA, Juan (éd.), *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Madrid : Ibersaf, 2008.
- GAULLIER-BOUGASSAS, Catherine, *La tentation de l'Orient dans le roman médiéval. Sur l'imaginaire de l'Autre*, Paris : Honoré Champion, 2003.
- GHERMANI, Naïma, *Construire le corps du prince : formes symboliques et pratiques politiques dans l'Allemagne du XVI<sup>e</sup> siècle*, thèse soutenue à Lyon 2 sous la direction d'Olivier Christin, 2004.
- GIMARET, Daniel, *Les noms divins en Islam*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1988.
- GIMENO CASALDUERO, Joaquín, *La imagen del monarca en la Castilla del siglo XIV*, Madrid : Selecta de revista de Occidente, 1972.
- GLICK, Thomas F., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, (1<sup>ère</sup> éd. 1979 Princeton), 2<sup>e</sup> éd., Leiden, Boston : Brill, 2005.

- GLICK, Thomas F., *From Muslim fortress to Christian castle. Social and cultural change in medieval Spain*, Manchester and New York : Manchester University Press, 1995.
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio, *Historia general de Al Ándalus. Europa entre Oriente y Occidente*, Cordoue : Almuzara, 2006.
- GOUGUENHEIM, Sylvain, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris : Seuil, 2008.
- GROSRICHARD, Alain, *Structure du Sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'occident classique*, Paris : Seuil, 1979.
- GRUSINSKI, Serge, *La pensée métisse*, Paris : Fayard, 1999.
- GUGLIELMI, Nilda et RUCQUOI, Adeline, *El discurso político en la Edad Media*, Buenos Aires : Consejo de investigación científica y técnica, 1995.
- GUICHARD, Pierre, *Al-Andalus, 711-1492. Une histoire de l'Andalousie arabe*, Paris : Hachette, 2000.
- HENTSCH, Thierry, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est Méditerranéen*, Paris : Éditions de Minuit, 1988.
- HINNELLS, John R., *Zoroastrian and Parsi Studies. Selected Works of John R. Hinnells*, Aldershot : Ashgate, 2000.
- HOUBEN, Hubert, *Roger II of Sicily : a ruler between East and West*, Graham A. Loud and Diane Milburn (trad.), Cambridge : Cambridge University, 2002.
- KANTOROWICZ, Ernst, *Les Deux Corps du roi*, Paris : Gallimard, 1989.
- A. J. KILLIAN et Ch. PICQUET (éd.), *Dictionnaire géographique universel*, 1, Paris, 1823.
- LACARRA, María Jesús, *Cuentística medieval en España : los orígenes*, Saragosse : Universidad de Zaragoza, 1979.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, 1989.
- , *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Universidad de Granada, 1989.
- LAFUENTE GÓMEZ, Mario, *La guerra de los Dos Pedros en Aragón (1356-1366) : Impacto y trascendencia de un conflicto bajomedieval*, thèse doctorale, Université de Saragosse, 2009, <http://zaguan.unizar.es/record/5748?ln=es>.
- LAGARDÈRE, Vincent, *Le vendredi de Zallāqa, 23 octobre 1086*, Paris : L'Harmattan, 1989.
- LEROY, Béatrice, *L'expulsion des juifs d'Espagne*, Paris : Berg, 1990.
- MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel, *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Madrid : CSIC, 1992.
- MARIN, Louis, *Le portrait du roi*, Paris : Editions de Minuit, 1981.
- MARIN, Louis, *Politiques de la représentation*, Paris : Editions Kimé, 2005.
- MARIN, Louis et VEYNE, Paul, *Propagande expression roi, image idole oracle. Visibilité et lisibilités du pouvoir*, Paris : Les éditions arkhê, 2011.

- MARÍN, Manuela (éd.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Madrid : Casa de Velázquez, 2009.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El concepto cultural alfonsí*, Barcelone : Bellaterra, 2004.
- et GOYTISOLO, Juan, *Mudejarismo : las tres culturas en la creación de la identidad española*, Sevilla : Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2003.
- MARTIN, Georges, *Les juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale*, Paris : Université Paris XIII, 1992.
- MARTÍNEZ GÓMEZ GORDO, Juan Antonio, *Doña Blanca de Borbón, la prisionera del castillo de Sigüenza*, Guadalajara : Aache ediciones, 1998.
- MARTÍNEZ GROS, Gabriel, *L'idéologie omeyyade : la construction de la légitimité du Califat de Cordoue, X<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles*, Madrid : Casa de Velázquez, 1992.
- MERLE, Alexandra, *Tyrannie et pouvoir royal dans la pensée espagnole au XVI<sup>e</sup> siècle*, inédit du dossier d'Habilitation à diriger des recherches, sous sa forme manuscrite (avant publication), Université de Paris-Sorbonne, soutenue en septembre 2010.
- MEYERSON, Mark D. et Edward D. English (éd.), *Christians, Muslims, and Jews in medieval and early modern Spain : interaction and cultural change*, Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1999.
- MOLINA LÓPEZ, Emilio, *Ibn al-Jatib*, Grenade : Biografías granadinas, 2001.
- MONSALVO ANTÓN, José María, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid : Siglo Veintiuno Editores, 1985.
- MONTGOMERY WATT, William, *Historia de la España islámica*, (1<sup>o</sup> éd. 1970), 12<sup>o</sup> éd., Madrid : Alianza Editorial, 1999.
- MOYA, Gonzalo, *Don Pedro el Cruel. Biología, política y tradición literaria en la figura de Pedro I de Castilla*, Madrid : Júcar, 1974.
- NEF, Annliese, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Rome : École Française de Rome, 2011.
- NIETO SORIA, José Manuel, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (s. XIII-XVI)*, Madrid : Eudema, 1988.
- (éd.), *Orígenes de la monarquía hispánica : propaganda y legitimación (CA.1400-1520)*, Madrid : Dykinson, 1999.
- , *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa, 1230-1504*, Madrid : Sílex, 2006.
- OLAGÜE, Ignacio, *La Revolución islámica en Occidente*, (1<sup>ère</sup> éd. 1974, Fundación Juan March), 2<sup>o</sup> éd., Cordoue : Plurabelle, 2004.
- ORDUÑA, Germán, *El arte narrativo y poético del Canciller Ayala*, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.
- , *Estudios sobre la variación textual : prosa castellana de los siglos XIII a XVI*, Buenos Aires : SECRIT, 2001.
- PÉREZ GÓMEZ, Antonio, *Romancero del Rey Don Pedro*, Valence, 1954.

- PIETRI, François, *Pierre le Cruel. Le vrai et le faux*, Paris : Plon, 1960.
- PONS-BOIGUES, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores arábigo-españoles*, Madrid : San Francisco de Sales, 1898.
- PYM, Anthony, *Negotiating the Frontiers : Translators and Intercultures in Hispanic History*, Manchester : St. Jerome Publishers, 2000.
- RICHARD, Bernard, *L'Islam et les musulmans chez les chroniqueurs castillans du milieu du Moyen Âge*, Hespéris-Tamuda, 12, 1971.
- RODINSON, Maxime, *La fascination de l'islam*, Paris : Editions la Découverte, 2003.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María, *Inexistente Al Ándalus : de cómo los intelectuales reinventan el Islam*, Oviedo : Nobel, 2008.
- ROLDÁN CASTRO, Fátima, (éd.), *La herencia de al-Andalus*, Séville : Fundación El Monte, 2007.
- ROS, Carlos, *María de Padilla, el ángel bueno de Pedro el Cruel*, Séville: Castillejo, 2003.
- , *El amor imposible de Pedro el Cruel : Doña María Coronel*, Séville : Castillejo, 1989.
- ROUX, Jean-Paul, *Le roi. Mythes et symboles*, Paris : Fayard, 1995.
- RUBIO GARCÍA, Luis, *Los judíos de Murcia en la baja Edad Media (1350-1500)*, 1, Murcia : Universidad de Murcia, 1992.
- RUCQUOI, Adeline, *Realidad e imágenes del poder, España a fines de la Edad Media*, Valladolid : Ámbito, 1988.
- , *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, Paris : Seuil, 1993.
- , *Rex, sapientia, nobilitas : estudios sobre la Península ibérica medieval*, Grenade : Universidad de Granada, 2006.
- , *L'Espagne Médiévale*, Paris : Les Belles Lettres, 2006.
- RUSSELL, Peter Edward, *The English intervention in Spain and Portugal in the time of Edward III and Richard II*, Oxford : Clarendon Press, 1955.
- SAID, Edward, *L'Orientalisme*, Paris : Seuil, 1980.
- SÁNCHEZ, Ángel, *La imagen del Rey don Pedro en la literatura del Renacimiento y del Barroco*, Guadalajara : Aache Ediciones, 1994.
- SANZ Y RUIZ DE LA PEÑA, Nicomedes, *Don Pedro I de Castilla, el rey galán y justiciero*, Madrid : Biblioteca nueva, 1943.
- SASSIER, Yves, *Structures du pouvoir, royauté et Res Publica (France, IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Rouen : Université de Rouen, 2004.
- SÉNAC, Philippe, *L'Image de l'autre : Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris : Flammarion, 1983.
- SENEILLART, Michel, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris : PUF, 1989.
- , *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris : Seuil, 1995.



- SHATZMILLER, Maya, *L'historiographie mérinide*, Leiden : E. J. Brill, 1982.
- SITGES, Juan Bautista, *Las mujeres del rey don Pedro*, Madrid : Est. Tipolitográfico « sucesores de Rivadeneyra », 1910.
- SIVAN, Emmanuel, *L'islam et la croisade : idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*, Paris : Maisonneuve, 1968.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis y REGLÁ CAMPISTOL, Juan, *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal. La crisis de la Reconquista (c.1350-c.1410)*, José María JOVER ZAMORA (dir.), (1<sup>ère</sup> éd. 1966), 6<sup>e</sup> éd., Madrid : Espasa-Calpe, 1997, 14.
- VALDALISO CASANOVA, Covadonga, *Historiografía y legitimación dinástica. Análisis de la Crónica de Pedro I de Castilla*, Valladolid : Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2010.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio, *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, Valladolid : Universidad de Valladolid, 1968.
- , *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara. ¿La primera guerra civil española?*, Madrid : Aguilar, 2002.
- , *Cristianos, judíos y musulmanes*, Barcelone : Crítica, 2006.
- VALÉRIAN, Dominique, *Chapitre 1. Bougie, un pôle majeur de l'espace politique maghrébin*, § 89-91, in : *Bougie, port maghrébin, 1067-1510* [en ligne]. Rome : Publications de l'École française de Rome, 2006 (généré le 27 juin 2014). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/efr/211>>. ISBN : 9782728310005.
- VERCELLIN, Giorgio, *Instituciones del mundo musulmán*, José Ramón Monreal (trad.), Barcelone : Bellaterra, 2003.
- VIDAL CASTRO, Francisco, (éd.), *La deuda olvidada de Occidente : aportaciones del Islam a la civilización occidental*, Madrid : Fundación Ramón Areces, Fundación La Huella Árabe, 2004.
- WERBNER, Pnina et MODOOD, Tariq (éd.), *Debating cultural hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres : Zed Books, 1997.

### 3. 2. Articles

- ABBÈS, Makram, « Guerre et paix en islam : naissance et évolution d'une « théorie » », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 73 | 2003, mis en ligne le 09 octobre 2008, consulté le 08 juin 2013. URL : <http://mots.revues.org/15792>.
- , « Lutte, effort et combat ou les différents sens du mot jihad », IQRI (Institut pour les Questions Relatives à l'Islam), <http://www.iqri.org/>, 15 avril 2013.
- ABDELLATIF, Rania, BENHIMA, Yassir, KONIG Daniel, RUCHAUD, Elisabeth (éd.), « Introduction à l'étude des transferts culturels en Méditerranée médiévale », in : FranceMed, *Id., Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels. Approches historiographiques et perspectives de recherche*, Munich : Oldenbourg, collection « Etudes de l'Institut historique allemand de Paris », 8, 2012.
- AL-'ABBADI, Ahmad Mujtar, « Muhammad V, rey de Granada », *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, 1960, 9, p. 107-125.

AL-QADI, Wadad, « Lisan al-Din Ibn al-Hatib on Politics », in : *La signification du Bas-Moyen Âge dans l'histoire et la culture du monde musulman*, Actes du 8<sup>e</sup> congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Aix-en-Provence : Edisud, 1976, p. 205-217.

AL-YAAQUBI, Husayn, « Los Jaldún, de Sevilla a Túnez », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 316-331.

AL-ZAHRANI, Saleh Eazah, « Revisiones y nuevo datos sobre la batalla de la Vega de Granada (719/1319) a través de las fuentes árabes », *MEAH*, sección árabe-Islam 58, 2009, p. 353-372.

ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina, « La Orden de la Banda a través de la frontera nazari », *Primeras Jornadas Estudios de Frontera Alcalá la Real y el Arcipreste de Hita*, congrès international qui a eu lieu à Alcalá la Real du 22 au 25 novembre, Jaén : Diputación Provincial de Jaén, 1996, p. 17-30.

ANTOLÍ FERNÁNDEZ, Alfonso, « La conquista de Jumilla por el Infante don Fernando », *Murgetana*, 87, 1993, p. 55-73.

ANTUÑA, Melchor M., « Una versión árabe compendiada de la 'Estoria de España' de Alfonso el Sabio », *Al Andalus*, 1, 1933 (1), p. 105-154.

ARIÉ, Rachel, « Lisan al-Din b. al-Khatib : quelques aspects de son œuvre », *Atti del terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Naples : Insituto Universitario Orientale, 1967.

—, « Contacts de civilisation et échanges culturels entre l'Espagne musulmane et l'Espagne chrétienne », in : Michel BARBOT (éd.), *L'Héritage culturel arabe en Europe*, Actes du colloque international organisé par le GEO et le CREL, Strasbourg Mulhouse, 6-8 octobre 1992, Strasbourg : Université des sciences humaines, 1994, p. 7-20.

BALOUP, Daniel, « Guerre sainte et violences religieuses dans les royaumes occidentaux de Péninsule Ibérique au Moyen Âge », in : Michel BERTRAND et Patrick CABANEL (éd.), *Religions, pouvoir et violence du Moyen Âge à nos jours*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2004, p. 15-32.

BARCELÓ, Miquel, « El Califa patente : el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder », in : A. VALLEJO (éd.), *Madinat al-Zahra. El Salón de Abd al-Rahman III*, Cordoue : Junta de Andalucía, 1995, p. 153-175.

BERMEJO CABRERO, José Luis, « Orígenes medievales en la idea de soberanía », *Revista de Estudios Políticos*, 200-201, mars-juin 1975, p. 283-290.

BIZZARRI, Hugo O., *Pseudo-Aristóteles. Secreto de los secretos (Ms. BNM 9428)*, Incipit Publicaciones 2, Buenos Aires : Secrit, 1991.

— et RUCQUOI Adeline, « Los Espejos de Príncipes en Castilla : entre Oriente y Occidente », *Cuadernos de historia de España*, 79, 1, Buenos Aires, 2005, p. 7-30.

BOUTALEB, Abdelhadi, « Le pouvoir, l'autorité et l'Etat dans l'Islam », *La notion d' « Occident Musulman »*, *Horizons Maghrébins*, 14-15, 1989, p. 139-148.

- BRESC, Henri et VEAUVY, Christiane, « Genèse de l'Etat moderne en Méditerranée » in : Jean-Philippe GENET (éd.), *L'Etat moderne : Genèse. Bilan et perspectives*, Actes du colloque tenu au CNRS à Paris les 19-20 septembre 1989, Paris : éd. CNRS, 1990, p. 75-92.
- CASCIARO, José María, « Don Pedro I de Castilla y Muhammad V de Granada », *Al-Andalus*, 11, 1, 1936, p. 245-247.
- CASTEJÓN, Rafael, « Las fuentes musulmanas en la batalla del Campo de la Verdad (1368) », *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes de Córdoba*, 6 (oct-déc. 1927), 20, p. 535-554.
- CATALÁN, Diego, « Romance histórico del rey don Pedro, del 1357 », *Boletín de la Real Academia Española*, 33, 1952, p. 233-245.
- , « Crónicas generales y cantares de gesta. El *Mio Cid* de Alfonso X y el del Pseudo Ben-Alfaraÿ », *Hispanic Review*, 31, 1963, p. 195-215 et p. 291-306, rééd. augmentée, « El *Mio Cid* de Alfonso X y el del pseudo Ibn al-Faraÿ », in : *El Cid en la historia y en sus inventores*, Madrid : Fundación Menéndez Pidal, 2002, p. 179-224.
- CHARTIER, Roger, « Construction de l'État moderne et formes culturelles : perspectives et questions », in : Jean Claude MAIRE VIGUEUR et Charles PIETRI (éd.), *Culture et idéologie dans la genèse de l'Etat Moderne*, Rome : École Française de Rome, 1985, p. 491-503.
- CHEDDADI, Abdesselam, « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldūn », *Annales*, mai-août 1980, 3-4, p. 534-550.
- , « À propos d'une ambassade d'Ibn Khaldūn auprès de Pierre le Cruel », *Hesperis-Tamuda*, 20-21, 1982-83, p. 5-23.
- CORRIENTE, Federico, « Tres mitos contemporáneos frente a la realidad de Alandalús : romanticismo filoárabe, 'cultura mozárabe' y 'cultura sefardí' », in : Gonzalo FERNÁNDEZ PARILLA et Manuel C. FERIA GARCÍA (éd.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca : Universidad de Castilla-La Mancha, Escuela de Traductores de Toledo, 2000.
- DAKHLIA, Jocelyne « La question des lieux communs. Des modèles de souveraineté dans l'Islam méditerranéen » in : Bernard LEPETIT, *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris : Albin Michel, 1995, p. 39-61.
- DAUMET, Georges, « Étude sur les relations d'Innocent VI avec D. Pedro I<sup>er</sup> Roi de Castille au sujet de Blanche de Bourbon », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1897, 17, 1, p. 153-198.
- DÍAZ MARTÍN, Luis Vicente, « Los adelantados mayores de Pedro I de Castilla », *Miscellanea Barcinonensia* 35, 1973, p. 23-40.
- DRELL, Joanna, H., « Cultural syncretism and ethnic identity : The Norman 'conquest' of Southern Italy and Sicily », *Journal of Medieval History*, 25, 3, 1999, p. 187-202.
- DUFOURCQ, Charles Emmanuel, « Les relations de la Péninsule Ibérique et de l'Afrique du Nord au XIV<sup>e</sup> siècle », *Anuario de Estudios Medievales*, 7, 1970-1971, p. 39-65.

DUNLOP, Douglas Morton, « A little-known work on politics by Lisan-al-Din b. Al Khatib », *Miscelánea de Estudios Arabes e Islámicos*, 8, 1959, p. 47-54.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, « De cadí a alcalde mayor. La élite judicial mudéjar en el siglo XV », *Al Qantara*, 24, 1, 2003, p. 139-168.

—, « La transformación del espacio islámico », (siglos XI-XIII), *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 15, 2003, p. 53-77.

—, « La dinastía de la Banda : de Alfonso XI a los Trastámara », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 68-73.

—, « La « mayoría » mudéjar en León y Castilla : legislación real y distribución de la población (siglos XI-XIII) », *En la España Medieval*, 2006, 29, p. 7-30.

EPALZA, Mikel de, « La rāpita islámica : historia institucional », in : Francisco FRANCO SÁNCHEZ et Mikel de EPALZA (éd.), *La rāpita en el Islam. Estudios interdisciplinarios*, Alicante : Ajuntament de Sant Carles de la Rāpita, Université d'Alicante, 2004, p. 5-28.

ESTEPA DÍEZ, Carlos, « Rebelión y rey legítimo en las luchas entre Pedro I y Enrique II », in : Isabel ALFONSO, Julio ESCALONA et Georges MARTIN (éd.), *Lucha política. Condena y legitimación en la España medieval*, Cahiers de linguistique et de civilisation hispanique médiévale, annexe 16, ENS éd., 2004, p. 43-61

FIERRO, Maribel, « Idealización de al-Andalus », *Revista de libros*, XCIV, Octubre 2004.

—, « Las huellas del Islam a debate », in : Fátima ROLDÁN CASTRO et María Mercedes DELGADO PÉREZ (éd.), *Las huellas del Islam*, Séville : Universidad de Huelva, 2008, p. 73-96.

—, « Alfonso X 'the Wise', the last Almohad caliph ? », *Medieval Encounters*, 15, 2009, p. 175-198.

FORONDA, François, « Le prince, le palais et la ville : Ségovie ou le visage du tyran dans la Castille du XV<sup>e</sup> siècle », *Revue historique* 2003/3, 627, p. 521-541.

—, « Une image de la violence d'État française : la mort de Pierre I<sup>er</sup> de Castille », in : François FORONDA, Christine BARRALIS et Bénédicte SERE (éd.), *Violences souveraines. Travaux d'une école historique*, Paris : Presses Universitaires de France, 2010, p. 249-259 et cahier iconographique hors-texte.

GARCIA, Michel, « Sumario del ms esp. 216 », *Atalaya*, n° 10, *Le métier de l'historien en Castille au XV<sup>e</sup> siècle*, octobre 1999 [en ligne], mis en ligne le 20 avril 2009. URL : <http://atalaya.revues.org/index626.html>.

GARCÍA ARENAL, Mercedes, « Los moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio », *Al Qantara*, 6, 1985, p. 133-151.

—, « Al-Andalus et l'Espagne : la trajectoire d'un débat », in : *Construire un monde ? Mondialisation, Pluralisme et Universalisme*, Pierre Robert BADUEL, (éd.), Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, Paris : Maisonneuve et Larose, 2007, p. 33-53.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, « Las relaciones castellano-mariníes en Andalucía en tiempos de Alfonso XI. La participación norteafricana en la guerra por el control del Estrecho, 1312-1350 », in : Mercedes GARCÍA ARENAL et María Jesús VIGUERA (éd.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI*, Madrid : CSIC, Instituto Hispano-Árabe de cultura, 1988, p. 249-273.

—, « La villa de Osuna entre Pedro I y Enrique II. Algunas reflexiones sobre la guerra civil castellana en Andalucía (1366-1371) », *HID* 31, 2004, p. 211-225.

—, « Sobre la alteridad en la frontera de Granada. (Una aproximación al análisis de la guerra y la paz, siglos XIII-XV) », *Revista da Faculdade de Letras HISTÓRIA*, Porto, III Série, 6, 2006, p. 213-235.

GARCÍA GONZÁLEZ, Javier, « Identidades y actitudes en el contacto entre el árabe y el español medieval y su reflejo en algunos cambios semánticos », *e-Spania* [En ligne], 13 | juin 2012.

GARCÍA-VALDECASAS Amelia et BELTRÁN LLAVADOR, Rafael « La maurofilia como ideal caballeresco en la literatura cronística del XIV y XV » *Epos*, 5, 1989, p. 115-140.

GAUTIER-DALCHE, Jean, « L'Histoire castillane dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle », *Anuario de Estudios Medievales*, 7, 1970-1971, p. 239-252.

GENET, Jean-Philippe, « L'État Moderne : un modèle opératoire », in : Jean-Philippe GENET (éd.), *L'État Moderne : genèse. Bilans et perspectives*, Paris : CNRS, 1990, p. 261-281.

GIMÉNEZ SOLER, Andrés, « La Corona de Aragón y Granada de 1350 a 1458 », *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 29, 1907-1908, p. 271-298.

GIMENO CASALDUERO, Joaquín « La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas » in : José PORRÚA TURANZAS (éd.), *Estructura y diseño en la literatura castellana medieval*, Madrid : S.A., 1975, p. 103-141.

GINZBURG Carlo, « Représentation : le mot, l'idée, la chose », in : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 46<sup>e</sup> année, 6, 1991, p. 1219-1234.

GLICK, Thomas F. et PI-SUNYER, Oriol, « Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History », *Comparative Studies in Society and History*, 11, 1969, p. 136-154.

—, « Convivencia : An Introductory Note » in : Vivian B. MANN, Thomas F. GLICK et Jerrilynn D. DODDS (éd.), *Convivencia. Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York : George Braziller, The Jewish Museum, 1992, p. 1-9.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, « Los mudéjares andaluces (ss. XIII-XV) », *V Coloquio internacional de Historia Medieval de Historia de Andalucía. Andalucía entre Oriente y Occidente*, Cordoue : Diputación provincial, 1988, p. 537-550.

—, « Alfonso X y las minorías confesionales de mudéjares y judíos », in : Miguel RODRÍGUEZ LLOPIS (éd.), *Alfonso X. Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Murcia : Editora Regional de Murcia, 1997, p. 71-90, p. 84.

—, « ¿Re-conquista ? Un estado de la cuestión », *in* : Eloy BENITO RUANO (éd.), *Tópicos y realidades de la Edad Media 1*, Madrid : Real Academia de la Historia, 2000, p. 155-178.

GUICHARD, Pierre, « Le pouvoir politique dans l'Occident Musulman médiéval », *La notion d'« Occident Musulman »*, Toulouse : Horizons Maghrébins, 1989, p. 33-40.

GUTIÉRREZ DE VELASCO, Antonio, « Pedro IV y los musulmanes, maniobras diplomáticas del Ceremonioso (años 1357-1358) », *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 53-54, 1986, p. 37-42.

HAMAMI, Tahir, « Ibn Jaldún : vida y acción. El « sabio » en la cuerda floja de la política » *in* : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 304-314.

HANLON, David, « Islam ans stereotypical discourse in Medieval Castile and Leon », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30, 3, 2000, p. 479-504.

HOENERBACH, Wilhem, « El historiador Ibn al-Jatib : Pueblo, Gobierno y Estado », *Andalucía Islámica*, 1, 1980, p. 43-63.

JARDIN, Jean-Pierre, « Comment justifier l'injustifiable. La Suma de Reyes du grand dépensier », *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, 2000, p. 363-381.

—, « Écriture et réécriture de l'histoire à l'époque des Trastamare : de la chronique au résumé », *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 29, 2006, p. 83-101.

—, « Falsification de l'histoire et quête de légitimité dans l'historiographie Trastamare », *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 29, 2006, p. 225-239.

—, « Pero López de Ayala : un chroniqueur pour quel pouvoir ? », *Autour de Pedro López de Ayala*, Rica AMRAN (éd.), Paris : Indigo, 2009, p. 175-188.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, « Castilla, Gibraltar y Berbería (1252-1516) », *in* : Eduardo RIPOLL PERELLÓ (éd.), *El Estrecho de Gibraltar*, Actes du congrès international (Ceuta novembre 1987), *Historia de la Edad Media*, 2, Madrid-Ceuta : UNED, 1988, p. 37-62.

—, « La 'Reconquête' clef de voûte du Moyen Âge espagnol », *in* : *L'expansion occidentale (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Formes et conséquences*, Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Paris : Publications de la Sorbonne, 2003, p. 23-45.

—, « Los mudéjares de Castilla cuarenta años después », *En la España Medieval*, 2010, 33, p. 383-424.

LAPEYRE, Henri, « Deux interprétations de l'histoire de l'Espagne », *Annales*, 20, 1965, p. 1015-1037.

LIDA DE MALKIEL, María Rosa « El moro en las letras castellanas », *HR*, 28, 1960, p. 350-358.

—, « La literatura artúrica en España y Portugal », *Estudios de Literatura Española y Comparada*, Buenos Aires : Eudeba, 1966, p. 136-142.

LÓPEZ ANGUITA, Gracia, « Dos iconos de la guerra en el siglo XIV. El Príncipe Negro y Du Guesclin », in : *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. La Península ibérica. El entorno mediterráneo*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 173-177.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, « La construction de l'Autre. Approches culturelles et socio-historiques », in : *Identité collective et altérité. Diversité des espaces/spécificité des pratiques*, Marie-Antoinette HILY et Marie-Louise LEFEBVRE (éd.), Paris : L'Harmattan, 1999, p. 78-92.

MACKAY, Angus, « Ritual y propaganda in Castile », *Past & Present* 107, 1985, p. 3-43.

MARÍN FIDALGO, Ana, « Ibn Jaldún, embajador en la Corte Sevillana del rey don Pedro », in : *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. La Península ibérica. El entorno mediterráneo*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 69-79.

MARIN, Louis, « Un chapitre dans l'histoire de la théorie sémiotique: la théologie eucharistique dans 'la logique de Port-Royal' (1683) », in : Achim Eschbach et Jürgen Trabant (éd.), *History Semiotics*, Ámsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1983 (« Foundations of Semiotics », 7), p. 127-144.

MARTIN, Georges, « El hiato referencial. Aproximación a la semiótica fundamental de la significación histórica en la Edad Media » in : Miguel Angel GARRIDO GALLARDO (éd.), *Teoría semiótica. Lenguajes y textos hispánicos, Volumen I de las Actas del Congreso Internacional sobre Semiótica e Hispanismo celebrado en Madrid en los días 20 al 25 de junio de 1983*, Madrid : CSIC, 1984.

—, « Alphonse X ou la science politique (Septénaire, 1-11) », [deuxième partie : « le modèle politique »], *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20, 1995, p. 7-33.

—, « Alphonse X roi et empereur. Commentaire du Titre 1 de la Seconde partie », *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, 2000, p. 323-348.

MARTÍN ROMERO, José Julio, « La crítica a la actitud de Enrique IV sobre la Guerra de Granada en los *Hechos del condestable Miguel Lucas* », *eHumanista*, 18, 2011.

MENJOT, Denis, « L'établissement du système fiscal étatique en Castille (1268-1342) », in : Adeline RUCQUOI (éd.), *Génesis medieval del Estado Moderno : Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid : Ámbito, 1987, p. 149-172.

MOLÉNAT, Jean-Pierre, « L'élite mudéjare dans la Péninsule Ibérique médiévale », in : F. Themudo BARATA (éd.), *Elites e redes clientelares na Idade Média : problemas metodológicos*, Lisbonne Evora : Colibri-CIDEHUS, 2001, p. 45-53.

—, « L'arabe à Tolède, du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle », *Al Qantara*, 15, 1994, p. 473-496.

—, « Une famille de l'élite mudéjare de la Couronne de Castille : les Xarafi de Tolède et Alcalá de Henares » in : *Mélanges Louis Cardaillac. Etudes réunies et préfacées par Abdeljelil Temimi*, Zaghuan, 1995, 2, p. 765-772.

—, « Communautés musulmanes de Castille et du Portugal. Les cas de Tolède et de Lisbonne », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 33, 2002, p. 215-227.

—, « Ibn Jaldún ante Pedro I de Castilla, el revés de un encuentro », *in* : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 164-169.

—, « Les ordenanzas de alarifes de Tolède comme témoignage sur la permanence de traditions d'époque islamique » *in* : Patrice CRESSIER, Maribel FIERRO et Jean-Pierre VAN STAEEVEL (éd.), *L'Urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Age. Aspects juridiques*, Madrid : Casa de Velázquez, 2000, p. 191-199.

MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel, « Las minorías étnico-religiosas en la Sevilla del siglo XIV : mudéjares y judíos », *in* : Rafael VALENCIA (éd.), *Sevilla, siglo XIV*, Séville : Fundación José Manuel Lara, 2006, p. 135-155.

— et Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, « Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV). Aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico », *Revista d'Història Medieval*, 12, p. 47-78.

MOURE, José Luis, « Sobre la autenticidad de las cartas de Benahatín en la *Crónica* de Pero López de Ayala : consideración filológica de un manuscrito inédito », *Incipit*, 3, 1983, p. 53-93.

—, « Otra versión independiente de las cartas del moro sabidor al rey Don Pedro. Consideraciones críticas y metodológicas », *Incipit*, 13, 1993, p. 70-85.

—, « La lengua de las cartas árabes en la crónica castellana de los siglos XIV y XV », *Incipit*, 23, 2003, p. 61-77.

NIETO SORIA, José Manuel, « Propaganda política y poder real en la Castilla Trastámara : una perspectiva de análisis », *Anuario de estudios medievales*, 25 (2), 1995, p. 489-516.

—, « Ideología y centralización política en la crisis bajomedieval : vías de aproximación y dificultades interpretativas », *in* : Carlos BARROS (éd.), *Historia a debate. Medieval*, Saint Jacques de Compostelle : Editorial Historia a debate, 1995, p. 151-164.

OLIVER ASÍN, Jaime, « Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de su léxico peninsular », *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid : R.A.E., 15, 1928.

PASCUAL MARTÍNEZ, Lope, « La cancillería de Pedro I (1350-1369) », *Miscelánea Medieval Murciana*, 5, 1979, p. 189-243.

PEIRCE, Helen J., « Aspectos de la personalidad del rey español en la literatura hispano-arábiga », *Smith College Studies in Modern Languages*, Northampton, Massachusetts, 2, 1929, p. 1-39.

PEÑA, Salvador, « La desaparición de Oriente : Edward S. Said y sus detractores », *Mirada a Oriente*, Madrid : Orquesta y Coros Nacionales de España, 2008, p. 109-129.

PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María Isabel, « Las mujeres en la vida del rey Pedro I de Castilla », *Anuario de Estudios Medievales*, 19, Barcelone, 1989, p. 369-383.



RODRÍGUEZ MOLINA, José, « La frontera de Granada », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 154-163.

RODRÍGUEZ PICAWEA, Enrique, « Diplomacia, propaganda y guerra santa en el siglo XIV : la embajada castellana a Aviñón y la elaboración del discurso ideológico », *Anuario de Estudios Medievales*, 40, 2, 2010, p. 765-789.

—, « Ideología y legitimación del poder en la Castilla del siglo XIV. La imagen regia en el *Poema de Alfonso XI*, *Medievalismo*, 22, 2012, p. 185-216.

ROUBAUD, Sylvia, « La prophétie merlinienne en Espagne : des rois de Grande-Bretagne aux rois de Castille », in : Augustin REDONDO (éd.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, p. 159-173.

ROUSSEAU, Isabelle, « Prophétie et réécriture de l'histoire dans les vaticinations de Merlin à Maître Antoine », in : Augustin REDONDO (éd.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, p. 176-190.

RUBIERA MATA, María Jesús, « El califato nazarí », *Al-Qantara*, 29, 2, 2008, p. 293-305.

RUCQUOI, Adeline, « Pouvoir royal et oligarchies urbaines d'Alfonso X à Fernando IV de Castille », *Génesis medieval del Estado Moderno : Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid : Ámbito, 1987, p. 173-192.

—, « Genèse médiévale de l'Espagne moderne : du pouvoir et de la nation (1250-1516) », in : Jean-Philippe GENET (éd.), *L'Etat moderne : Genèse. Bilan et perspectives*, Actes du colloque tenu au CNRS à Paris les 19-20 septembre 1989, Paris : éd. CNRS, 1990, p. 17-32.

—, « El Rey Sabio : cultura y poder en la monarquía medieval castellana », *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval*, Aguilar del Campo : Centro de Estudios del románico, 1993, p. 77-87.

—, « Réflexions sur le droit et la justice en Castille entre 1250 et 1350 », in : Nilda GUGLIELMI et Adeline RUCQUOI (éd.), *Droit et justice : le pouvoir dans l'Europe médiévale*, Buenos Aires : CONICET-IMICIHU-CNRS, 2008, p. 135-164.

RUIZ, Teófilo F., « Une royauté sans sacre : la monarchie castillane du bas Moyen Âge », *Annales E.S.C*, mai-juin 1984, p. 429-453.

—, « L'image du pouvoir à travers les sceaux de la monarchie castillane », in : Adeline RUCQUOI (éd.), *Génesis medieval del Estado Moderno : Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid : Ámbito, 1987, p. 217-228.

SALICRÚ I LLUCH, Roser, « Mercenaires castillans au Maroc au début du XV<sup>e</sup> siècle », in : Michel BALARD et Alain DUCCELLIER (éd.), *Migrations et diasporas méditerranéennes (X<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2002, p. 417-434.

—, « La diplomacia y las embajadas como expresión de los contactos interculturales entre cristianos y musulmanes en el mediterráneo occidental durante la baja edad media », *Estudios de Historia de España*, 9, 2007, p. 77-106.

SECO DE LUCENA, Luis, « Cortesanos nasrís del siglo XV. Las familias de Ibn 'Abd al-Barr e Ibn Kumāsha » *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, 7, 1958, p. 19-28.

SERVERAT, Vincent, « Une légitimation islamique de la résistance au tyran au temps de Jean II de Castille : Semblanza y tratado de Gracian (chapitre VIII) » in : *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 28, 2005, p. 391-404.

SORAVIA, Bruna, « Al-Andalus au miroir du culturalisme. Le mythe de la convivencia dans quelques essais nord-américains récents », in : MARÍN, Manuela (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Madrid : Casa de Velázquez, 2009, p. 351-365.

SOURDEL, Dominique, « L'autorité califienne dans le monde sunnite », in : Georges MAKDISI, Dominique SOURDEL et Janine SOURDEL-THOMINE (éd.), *La notion d'autorité au Moyen-Âge : Islam, Byzance, Occident*, colloques internationaux de la Napoule, session des 23-26 octobre 1978, Paris : PUF, 1982, p. 101-116.

STEARNS, Justin, « Two passages in Ibn al-Khaṭīb's account of the kings of Christian Iberia », *Al Qantara*, 25, 1, 2004, p. 157-182.

TARRÉ, José, « Las profecías del sabio Merlín y sus imitaciones », *Analecta Sacra Tarraconensia*, 16, 1943, Barcelone : Balmesiana, p. 135-171.

TORAL Y FERNÁNDEZ DE PEÑAGRANDE, Enrique, *Dos cartas del rey Mahomad V de Granada*, Boletín del Instituto de Estudios Giennnenses, 35, 140, 1989, p. 45-59.

TORRE Y FRANCO ROMERO, Luis, « Las bodas del rey don Pedro », *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 20, Madrid, 1909, p. 28-42.

TORREMOCHA SILVA, Antonio, « Los nazaries de Granada y los merinies del Magreb », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 74-81.

TORRES FONTES, Juan, « La embajada de Ibn Kumāsha en Aragón en 1384 », *Murgetana*, 16, 1961, p. 25-30.

—, « El alcalde mayor de las aljamas de moros en Castilla », *Anuario de Historia del Derecho Español*, 32, 1962, p. 131-182.

TRABELSI, Hasna, « Los zayyanies de Tremecén y los hafsies de Túnez », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 82-89.

TRONZO, William, « Regarding Norman Sicily : Art, Identity and Court Culture in the Later Middle Ages », *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana* 35, 2003-2004, p. 101-114.

VALDALISO CASANOVA, Covadonga, « Fuentes para el estudio del reinado de Pedro I de Castilla : el relato de Lope García de Salazar en las *Bienandanzas y Fortunas* », *Memorabilia* 13, 2011, p. 253-283.

VALDEÓN BARUQUE, Julio, « La victoria de Enrique II : los Trastámaras en el poder », in : Adeline RUCQUOI (éd.), *Génesis medieval del Estado Moderno : Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid : Ámbito, 1987, p. 245-258.

—, « Las Cortes de Pedro I y de los primeros Trastámaras, 1350-1406 », *Actas del Congreso de Historia de las Cortes de Castilla y León, 1ª etapa, (Burgos, 30 de septiembre a 3 de octubre de 1986)*, Valladolid : Cortes de Castilla y León, 1988, p. 183-217.

VALENCIA, Rafael, « La imagen del otro en el medievo hispano », in : Juan BARGALLÓ (éd.), *Identidad y alteridad: aproximación al tema del 'doble'*, Séville : Alfar, 1994, p. 171-181.

—, « Doña Leonor de Guzmán », in : *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. La Península ibérica. El entorno mediterráneo*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, 2006.

—, « Los Banu Jaldún en Sevilla », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 29-36.

VEYNE, Paul, « Propagande, expression, roi, image, idole, oracle », *L'Homme*, 30, 114, 1990, p. 7-26.

VIGUERA, María Jesús, « La intervención de los benimerines en al-Andalus », in : Mercedes GARCÍA ARENAL et María Jesús VIGUERA (éd.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI*, Madrid : CSIC, Instituto Hispano-Árabe de cultura, 1988, p. 237-247.

VONES, Ludwig, « Les Cortes et la centralisation de la fiscalité royale dans les Couronnes de Castille et d'Aragon au Bas Moyen Age », in : Adeline RUCQUOI (éd.), *Genèse médiévale de l'Espagne moderne. Du refus à la révolte : les résistances*, Nice : Publication de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1991, p. 51-76.

VIGUERA MOLINS, María Jesús, « Les mudéjars et leurs documents écrits en arabe », in : *Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 63-64, 1992, p. 155-163.

WACHTEL, Nathan, « L'acculturation », *Faire de l'Histoire I, Nouveaux problèmes*, Jacques LE GOFF et Pierre NORA (éd.), Paris : Gallimard, 1974, p. 124-146.

## **ANNEXES**

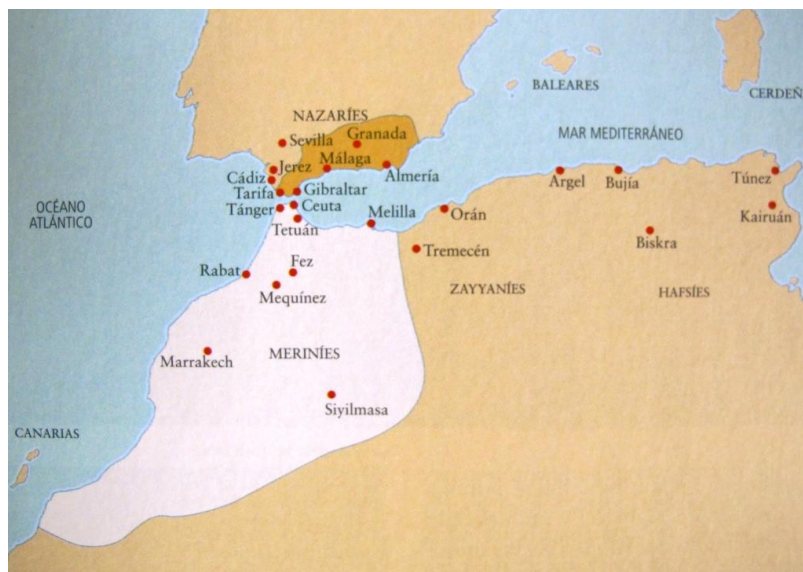


# 1. CARTES



## 1. Carte des royaumes ibériques en 1360

Propriété de la bibliothèque de l'Université du Texas  
[http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/spanish\\_kingdoms.html](http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/spanish_kingdoms.html)



## 2. Carte des royaumes nasride et mérinide

Antonio TORREMOCHA SILVA, « Los nazaries de Granada y los meriníes del Magreb », in : María Jesús VIGUERA MOLINS (éd.), *Ibn Jaldún, el Mediterráneo en el siglo XIV : Auge y declive de los Imperios. Catálogo de estudios*, Grenade : El Legado Andalusi, 2006, p. 74-81, p. 76.

## 2. TEXTES

### 1. Biographie d'Ibn Kumāsha

Lisan al-Din Muhammad IBN AL KHATIB, *Ihāta fī akhbāri Gharnāta*, Muhammad 'ABD ALLAH 'INAN, (éd.), Le Caire : Al Tibaa Al misriyah co.press, 1973-1978, 4, p. 74.

#### علي بن يوسف بن محمد بن كاشة

القياد والوزير بين القتادة والخرط ، يكنى أبا الحسن

#### أوليته

كان جدُّه من المنتزِين ببعض حصون الأندلس ، طلياطيه<sup>(1)</sup> ، وخدم  
طاغية الروم ببعضها ، وانخرط في جملته ، يشهد بذلك مكتوبات تلقاها  
بشماله ، ووراء ظهره ، صانها حافده المترجم به ، في خرقه من السرقة  
لا يزال ، يعرضها في سبيل الفخر ، علي من يصل إلى باب السلطان من  
رسل الروم . ولقد عرضها أيام سفارته إلى ملك قشتالة علي وزيره شمويل  
اللبى اليهودى ، وطلب تجديدها ، فقال له هذا يتضمن خدمة جدك  
للسلطان مولاي جد مولاي السلطان بجملة من بلاد المسلمين ، وفيها  
الشكره والرعاية على ذلك ، فاذهب أنت هذا المذهب ، الذي ذهبه جدك ،  
يتجدد لك ذلك إن شاء الله

## Traduction

Son grand-père était commandant de certaines forteresses d'al-Andalus, de « Ṭliyāṭa » [*il s'agit de Tablada près de Séville*] et il s'était mis au service du roi des chrétiens, comme en attestent des lettres de recommandations qu'il a reçu pour ses qualités innées. Par la suite, son petit-fils, le traducteur, a protégé ces lettres, dans un chiffon et il a empêché qu'on les soustraie jusqu'à présent. Il les présente dans l'intention d'en retirer de la gloire auprès des messagers chrétiens qui arrivent à la cour du sultan. Lors de son ambassade auprès du roi de Castille, il a présenté ces lettres en demandant leur renouvellement à son vizir Samuel Ha-Lévi le juif, qui lui dit : « cela implique le service de ton grand-père auprès du seigneur le sultan, grand-père du seigneur le sultan qui gouverne tous les pays des musulmans, et à l'intérieur, se trouve des remerciements envers lui [*le serviteur*] et une protection pour cela [*le service rendu*] et toi, suis la même voie que celle qu'a suivie ton grand-père, et que, grâce à Dieu, cela se renouvelle pour toi ».



## 2. Conseils d'Ibn al-Khatib à Pierre I<sup>er</sup> à propos du sultan du Maghreb

Lisan al-Din Muhammad IBN AL KHATIB, *Kitāb A'māl al a'lām (Histoire de l'Espagne musulmane)*, Évariste LÉVI-PROVENÇAL (éd.), Beyrouth : Dar al Makchouf, 1956, p. 333-334.

والشيء يُذكر بالشيء . فَأُثْبِتُ حِكَايَةَ اتَّفَقَتْ لِي بِسَبَبِ ذَلِكَ ،  
أَسْتَدْعِي بِهَا الدُّعَاءَ بِمَنْ يَحْسُنُ عِنْدَهُ مَوْقِعُهَا . وَهِيَ أَنَّ الْيَهُودِيَّ الْحَكِيمَ  
ابْنَ زَرْزَارَ ، عَلَى عَهْدِ مَلِكِ النَّصَارَى حَفِيدِ هَذَا الْفُنْدُشِ الْمَذْكُورِ ،  
وَصَلَ إِلَيْنَا فِي حَوَائِجِهِ ، وَدَخَلَ إِلَيَّ بَدَارِ سَكْنَائِي مُجَاوِرَ الْقَصْرِ السُّلْطَانِيِّ  
بِحَيْرَاءِ غَرْنَاطَةَ ، وَعَمَدِي الْفَاضِي الْيَوْمَ بَغْرِنَاطَةَ وَغَيْرُهُ مِنْ أَهْلِ الدَّوْلَةِ ،  
وَبِيَدِهِ كِتَابٌ مِنْ سُلْطَانِ الْمَغْرِبِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنِ السُّلْطَانِ  
الْكَبِيرِ الْمَوْلَى أَبِي الْحَسَنِ . وَكَانَ مُحَمَّدٌ هَذَا قَدْ فَرَّ إِلَى صَاحِبِ قَشْتَالَةَ ،  
وَاسْتَدْعَى مِنْ قِبَلِهِ الْمُلْكَ ؛ فَهَلَّلَ لَهُ ذَلِكَ ، وَشَرَطَ عَلَيْهِ مَا شَاءَ ؛  
وَرُبَّمَا وَصَلَهُ خِطَابُهُ بِمَا لَمْ يَقْنَعُهُ فِي إِطْرَائِهِ ؛ فَقَالَ لِي : « مَوْلَايَ السُّلْطَانُ  
دُونَ بَطْرُوهُ يَسْلَمُ عَلَيْكَ ، وَيَقُولُ لَكَ : انظُرْ مُخَاطَبَةَ هَذَا الشَّخْصِ !  
وَكَانَ بِالْأَمْسِ كَلْبًا مِنْ كِلَابِ بَابِيهِ ، حَتَّى تَرَى خَسَارَةَ الْكِرَامَةِ فِيهِ ! »  
فَأَخَذْتُ الْكِتَابَ مِنْ يَدِهِ ، وَقَرَأْتُهُ ، وَقُلْتُ لَهُ : « أبلغه عني أن هذا  
الكلامَ ما جرَّك إليه إلا خلوة بابيك من الشيوخ الذين يعرفونك بالكلاب  
وبالأسود ، وحين تغسل الأيدي منهم إذا قبلوها ؛ فتعلم من الكلب الذي  
تغسل يده منه ومن لا . وإن جدَّ هذا الولد هو الذي قبل جدك  
يده ، واستدعى الماء لغسل يده منه بمحضرة النصاري والمسلمين ؛ ونسبة  
الجدِّ إلى الجدِّ كنسبة الحفيد إلى الحفيد ! وكونه جلاً إلى بلادك ليس بعارٍ  
عليه . وإنك معرضٌ إلى اللججِ إليه ؛ فيكافيك بأضعافٍ ما عاملتته به ! »  
فَقَامَ أَبُو الْحَسَنِ الْمُسْتَقْضَى يَبْكِي ، وَيَقْبَلُ يَدِي ، وَيَصِفُّنِي بَوْلِيَّ اللَّهِ ، وَكَذَلِكَ  
مَنْ حَضَرَنِي . وَتَوَجَّهَ إِلَى الْمَغْرِبِ رَسُولًا ؛ فَقَصَّ عَلَى بَنِي مَرِّينَ خَبَرَ مَا

شَاهَدَهُ مِنِّْي وَسَمِعَهُ

## Traduction

« Une chose en rappelant une autre, je vais maintenant rapporter une histoire qui m'est arrivée à ce sujet.

Ainsi, durant le règne du roi chrétien arrière-petit-fils de cet Alphonse dont nous venons de parler, le sage juif Ibn Zarzār vint vers moi pour traiter une affaire dont il avait la charge. Et il entra dans une des pièces de ma maison attenante au palais du sultan dans l'Alhambra de Grenade, où je me trouvais en compagnie du juge actuel de Grenade et d'autres fonctionnaires de l'État. Il avait dans les mains une lettre du sultan du Maroc Muḥammad, fils de Abū 'Abd Raḥmān, fils du grand sultan et seigneur Abū-l-Ḥasan. Celui-ci s'était réfugié auprès du seigneur de Castille et avait demandé son aide pour récupérer le trône ; le castillan accéda à sa demande lui imposant les conditions qu'il voulait et peut-être reçut-il une lettre dans laquelle les remerciements consignés ne le satisfirent pas. Et le juif me dit :

« Mon seigneur, le roi Don Pedro, te salue et te demande d'examiner la lettre de celui qui, hier encore, était un des chiens de sa cour, pour que tu constates le manque de noblesse envers lui ».

J'ai alors pris la lettre de ses mains, je la lus et lui dis : « Communique lui ceci de ma part :

« La seule chose qui a pu t'amener à prononcer ces mots est l'absence à ta cour de conseillers qui t'apprennent à distinguer les chiens des lions et à reconnaître celui au contact duquel tu dois te laver les mains ; ainsi, tu saurais qui est le chien dont le contact t'oblige à te purifier et qui ne l'est pas. Le grand-père de cet homme [*d'Abū Zayyān*] dont ton grand-père avait baisé la main, demanda de l'eau pour se laver la main en présence de chrétiens et de musulmans. On pourrait ainsi établir un parallèle entre le comportement du grand-père envers l'autre grand-père et le comportement du petit-fils envers l'autre petit-fils. Le fait qu'il se soit réfugié dans ton pays n'a rien de honteux pour lui, toi aussi tu pourrais être amené à te réfugier chez lui et il te récompensera sûrement deux fois plus que ce que tu as fait pour lui ».

Et le juge Abū-l-Ḥasan se leva en pleurs et m'embrassa les mains en m'appelant ami de Dieu, les autres firent de même, et un émissaire fut envoyé au Maghreb pour raconter aux Mérinides ce qu'il avait vu et entendu de ma bouche... ».

### 3. Conseils d'Ibn al-Khatib à Pierre I<sup>er</sup> concernant son demi-frère

IBN AL KHATIB, *Iḥāta fī akhbāri Gharnāta...*, 2, p. 86.

وقد كان الله جل جلاله ، ألهم أهل البصائر النظر  
في العواقب ، والفسكر فيما بعد اليوم أعمل . ووقع لي إذن السلطان ، المخلّي بيني  
وبين النصائح ، في مخاطبة سلطان النصارى المنكوب لهذا العهد ، فأشرت عليه  
بالاحتراز من قومه ، والتفطن لمساكيد من يحطّب في حبل أخيه ، وأرئته اتخاذ  
مّعقل يحرز ولده وذخيرته ، ويكون له به الخيار على دهره<sup>(٤)</sup> ، واستظهرت<sup>(٥)</sup> له  
على ذلك بالحكايات المتداولة ، والتواريخ المعروفة ، لتتصل الفتنة بأرضهم . فقبل  
الإشارة وشكر النصيحة ، واختار لذلك مدينة قرمونة ، المختصة بالجوار المكتب ،  
من دار ملّسكم إشبيلية

#### Traduction

« Dieu inspira les conseillers [du sultan de Grenade] afin qu'ils anticipassent les conséquences de ce qui allait se passer. En effet, penser à ce qui va arriver par la suite est plus efficace.

Je réussis à obtenir l'autorisation du sultan qui me laissa libre dans le choix du conseil, pour m'adresser au roi des chrétiens affligé en cette époque. Je lui ai donc conseillé de se méfier de son peuple et d'être prudent face aux pièges ourdis par ceux qui complotent avec son frère. Je lui ai également recommandé de trouver un refuge, qu'il choisirait à sa convenance, afin de protéger son fils et ses trésors. J'ai argumenté le tout en citant des histoires connues et des chroniques célèbres pour que la guerre civile gagne leur terre. Il accepta la proposition, me remercia du conseil et choisit pour cela la ville de Carmona qui se trouve à proximité de Séville, leur capitale ».

#### 4. Transcription de la 1<sup>ère</sup> lettre du Maure de Grenade

Michel Garcia, « [Texto 1] [Primera carta del moro benalhatib al rey don Pedro] », *Atalaya* [En ligne], 10 | 1999, mis en ligne le 20 juin 2009, consulté le 12 octobre 2012. URL : <http://atalaya.revues.org/629> ; DOI : 10.4000/atalaya.629

##### 4. a.

### TRANSCRIPCIÓN

[Texto 1]<sup>192</sup>

[Primera carta del moro benalhatib al rey don Pedro]

[59r]mas *quien* las *sufre* dan le *sabor* de *sanjdat* τ de *salut* τ *non* las *sufren* *synon* los *entendimjentos* çercanos ala *verdat* E ya oujste de *mj carta* *eneste* caso τ *viste* la *verdat* dello τ *se bien que* ay en tu corte *omnes* de *entendimjento* τ de *mjsericordia que* seles *non* *encubre* *senblante* desto cada vno *dira lo que* es en su poder *segunt que* el señor *gelo quiso* demostrar τ tu *perfeccion* *encubra lo que* *falesçiere* τ de lo *que* en *mj entendimjento* τ en *mj poderio* es del *consejo pertenesçiente* *concluese* en dos *maneras* :

¶ la *primera* en tus *maneras* τ lo *que* *ati conbiene* τ *atu* *Respecto* τ *delos que* *son* çerca de tj

¶ la *segunda* en *manera* *delos estranjeros que* *contigo* *son*

¶ la *cosa que* es en tus *maneras* es *que* *te conbiene* *saber que* los *cristianos fizieron* *contigo enemjga* grande τ *continuaron* la en *dezir* τ en *o-brar* todo esto seria ynposybile de *se lauar* esta *manzilla* en muchos años τ *nonles* *enderesçio* aesto *falta* de tu *fidalguja* *njn* *se alçar* el *Regno* de ti *synon* *causa* de *cosas* τ *obras que* *se juntaron* tu las *sabes* *fasta que* *acaesçio* lo *que* *acaesçio* τ *despues* desto el señor *fizo* *te tornar* *aellos* / . *deuen* *ser* *catados* como *culpados* *mas non* los *puedes* *juzgar* en *general* *ca non* *podria* *ser* *complimjento* de tus *obras* *syn* *ellos* E *synon* *vsas* *con* *ellos* al *contrario* *delas* *maneras* τ *costumbres* *por* *donde* *tomaron* *mal* *querençia* *contigo* *abrian* *mjedo* *oy* de ti *mas* *ligero* *que* el *mjedo* de *antes* / . como vn *omne* *que* *tomo* vna *grant* *carga* *por* la *qual* *le* *fue* *quebrado* el *braço* τ *sano* τ *despues* *torno* *atomar* *aquella* *carga* *mjsma* *antes* *que* *fuese* *soldada* la *quebrantadura* / . çierto *mas* *presto* es *ase* *quebrar* *que* *ante* E tu *da* *acada* *cosa* *verdadera* *sentençia* τ *sosyega* las *veluntades* *delos* *que* *an* *mjedo* de tj τ *faz* *sosegar* en *paz* al *pueblo* τ *apodera* los en sus *algos* τ *en* sus *villas* τ en sus *casas* *que* ya *aluenga* *seles* el *trabajo* τ lo *neçesario* *fjn* *que* *todos* los *que* *tomaron* *mal* *querençia* *contigo* *Renueua* *amjstad* *conel* *contrario* *ca* *guardar* la *sanjdat* es *con*la *buena* *cosa* τ *sanar* *dolençia* *conel* *contrario* E *amuestra* les *a* *Repentimjento* *sobre* lo

[59v] *pasado* τ *apagua* los *con* *onrrar* los *que* *guardan* la *ley* τ *guardan* en *criminal* τ en *çeuil* su *derecho* *abre* les tus *manos* *con* *buen* *Rostro* E *conesto*

---

192. Los textos 1 y 2 han sido publicados por José Luis Moure en *Incipit III* (1983), pp. 185-196. Para conocer las normas de transcripción, véase *supra* p. 19.

alcançaras su amor E non desabantaja al *que non te serujo* en tu mester sobre el *que te serujo* τ da tus ofiçios τ los grandes a los *que los perteneçen* sy bien *que sean* tus mal *querientes* τ non los des a los *que non son perteneçientes* avn *que sean* tus amados τ onrra a los *que non son perteneçientes para* los tales grados E son *preçiadados* en otras cosas τ *guarda* te de los buenos *quando* los *truxieres* en *proueza* E de los viles *quando* los *fartares* E *fragua* del Regno lo *que es* caydo por *que* olujde el pueblo el *trauajo* E *quita* de su *veluntad* lo *que ha dicho* el tu *enemigo* de tus *tachas* E esto *faz con* todas las *prendas* / . en este *tiempo* *que las* llagas *dela* *pelea* estan avn *frescas* τ *con* esto *faras* entre ti τ tus *enemigos* muro syn *costa* τ *fincara* tu algo τ *acreçentara* tus *cauallerçias* / Ca al *abe* *abasta* le poco *mantenimjento* al *tiempo* *dela* *muda* ca el *enemigo* esta en la *natura* *dela* *posibilidad* E el *mundo* esta *prenado* τ non sabemos *que* *parira* τ en tu *tierra* ay oy del mal E *dela* *trayçion* *semjente* mala E *acastilla* ya la han *follado* τ *desquipado* *estrangeros* τ muchos *delos* *majores* *perdidos* en las *batallas* τ los *algos* *gastados* τ la tal cosa ha *mester* *grand* *medeçina* E non aya tal *medesina* como la buena *fiuza* τ *encubrir* lo *que es* *descubierto* de mal E *dixo* vno *delos* *sabios* *fallo* la *vida* *deste* *mundo* *estrumento* *lleno* / . el *terçio* de *sabiduria* E los dos *terçios* *encubrir* E *dixo* otro *sabidor* sy ay entre mi τ los *omnes* vn *cabello* *nuca* se *cortaria* *que* *quando* ellos *tirasen* yo *afloxaria* E *quando* ellos *afloxasen* yo *tiraria* E *Resçibe* *desculpaçion* avn *que* *sepas* cierto *que es* *mentira* ca *Resçeuir* mejor es *que* *descubrir* E da *loor* a *aquellos* *que* te *seruen* avn *que* *tengas* *sospecha* *dellos* por *que non* te *falescan* al *tiempo* *del* *mester* E sabe *que las* *causas* *dela* *dapnificaçion* *dela* *maneras* *delos* *Reyes* son muchas *fazer* te he *emjenda* *dellas*

¶ *capitulos* *generales* *conbenjentes* *aesta* *manera* *dellas*

¶ *menospreçiar* *los* *omnes*

¶ *poner* *su* *poderio* *en* *allegar* *algo*

¶ *seguir* *lo* *que* *quiere* *el* *cuerpo*

¶ *menospreçiar* *las* *maneras* *dela* *ley*

[60r] ¶ *crueledat* *de* *coraçion* *sobre* *las* *cosas* *que* *dios* *crio*

¶ *menospreçiar* *los* *omnes* es *locura* *manjesta* / ca los *omnes* son *benera* *dela* *maldades* τ *asmadores* *de* *malas* *artes* τ *bertedores* *de* *sangres* E *amatadores* *delos* *ermjtanos* τ *dela* *profetas* τ *delos* *que* *guardan* *la* *ley* E *fazedores* *de* *muchos* *males* *ordenamjentos* *de* *tiempo* *de* *adan* *fasta* oy τ non *compusieron* los *sabidores* los *libros* *morales* *delos* *buenos* *Regimjentos* sy non por *auer* *escapança* *de* *aquesto* *en* *este* *tiempo* *corto* E *tomar* *dellos* los *prouechos* *neçesarios* τ *con* *todo* *esto* *el* *senor* *ama* τ *quiere* *al* *que* *piada* *sobre* *su* *pueblo* E los *onrran* *el* *Regimjento* *del* *señor* *con* *ellos* *sabido* es *que* *encubre* *sus* *malas* *obras* E *piada* τ *da* *pasada* *asu* *yerro* τ *quien* *se* *quiere* *deseruir* *delos* *omnes* *con* *fuerça* τ *con* *temor* es *açidental* *non* *firme* E *quien* *quiere* *ense-*

norear sobre ellos con amor es sustancial durable τ el dapnamiento dela tal seruidumbre va del coraçon a los ojos τ dende ala lengua E dende alas manos τ sy non oujeredes mjedo de su yuntamiento deues auer mjedo de su clamor τ entençon de sus veluntades ca los omnes quando se juritan sobre vna cosa τ junta mente ponen su entençon sobre ella faze obra en ello / . El mundo alto que es su fuente E su alimjento / . la prueba desto es la esperençia en tienpo dela seca E en tienpo de otras pestilencias τ sy non oujeres mjedo delo secreto τ paresçello en aquestas maneras deues auer mjedo delo que fincare despues dela muerte delos malos dezires ¶ Ca Remembranças de buenas obras son vidas segundas E ya quisieron muchos grandes omnes perder su vida por la buena nonbradia despues dela muerte final mente en posible es ser Rey syn gente E pueden ser gente syn Rey E por tanto menospreçiar el pueblo es locura τ quien magina de ser Rey syn ellos es ynposible E ya dixieron quelos dela hueste oujeron porfia con su Rey sobre vna demanda E ensanose mucho el Rey τ dixo asu adelantado be τ diles que se vayan de mj corte que non los he mester E moujo el adelantado vn poco τ torno τ dixo Señor Rey muestra me que Respuesta les dare E sy dixieren nñ nos ael callo el Rey vn poco τ dixo ve τ diles ya quiere el Rey complazer vuestra veluntad

¶ poner su poderio en allegar algo quando sale de termino τ de natura es causa de dapnificaçion ca el algo vsable delas çiuudades τ villas [60v]es como pechos τ otros serujçios que ya fueron vsados en tienpo pasados sy acaesçe enader nñn aquesto adesora non lo sofririan los omnes / ca los omnes los algos han por conpaneros τ avn muchos ay que quieren mas su algo que su anjma E el Rey que quisiere fraguar su Regno contornar algo del pueblo semeja que quiere fraguar casa syn çimjento el grado del Rey τ su Respeto es el grado τ Respeto del pastor con las ouejas / ca el pastor natural sabe las leuar quedo τ (^d) endereça las contra las aguas dulçes τ sabrosas τ contra los pastos gruesos τ guarda las delos lobos E tira les la lana en tienpo que non lo han mester E tira les la leche en manera queles non faga dapno jgadas nñn les de flaqueza al cuerpo nñn sed ca dixo vn omne asu vezino fulano el cordero tujo leuaua el louo τ seguilo τ tome gelo E dixole pues que es del. dixo degollelo τ comjlo / . dixo el / . tu E el louo vna cosa sodes E sy el pastor vsa de aquesta manera con las ouejas [^aqueste] non se llamara pastor ¶ seguir lo que quiere el cuerpo / . el cuerpo es Señor del Rey τ faze lo seruidor τ faze le afinçar su guerra τ entrenebresça la luz quel Señor le quiso dar sobre las anjmalias que quien non subiuga E costrine el enemigo que trae consigo non abra poderio de subiugar los enemigos foranos de su cuerpo τ quando es feo quien quiere que sean los omnes sus seruidores E quiere el ser sieruo de quien non ab-



ra piedad del E la peor delas cubdiçias corporales es la luxuria quien la sigue E es manera de dapnificaçion para los linages E para los engendramientos τ aquesto es parte en las animalias / . que avn el tu dios que dizen por el los sabidores cristianos que se embistio en forma de carne por saluar el humanal linage non fallaras omne que diga por el que mientre duro la humanidad que lle-go eneste pecado / . pues el sabidor misericordioso deue traugar por semegar al su dios que ya non cale dezir es Rey que es señor del pueblo / τ su lugar teniente enla tierra τ los açidentes que han acaesçido alos Reys por causa de luxuria publicados son el mas propio el Rey alian que truxo los moros al andaluzia por la causa del topamiento que ouo con su fija

- [61r] ¶ menospreçiar la ley es yerba mortal ca la ley es cosa general es el Rey su syerbo τ deue ser obediente ala guardar τ quien la menospreçia tienen le los omnes como quien menospreçia su padre τ su madre τ apresenta les la ley perdimiento deste mundo τ quebrantamiento del otro syn dubda τ por esto el pueblo tienen le por menoscabado E non creen en su fe n̄n en su jura Ca el Rey non ay otro juez sobrel synon la ley τ la fe τ synon guarda su ley τ su fe nonle conbiene ser Regidor ¶ la crueldat τ priuacion dela piadat del Rey ca deuen ser estas sus costumbres Renueba entre el τ entre los omnes contrariedades τ mal querencia τ an m̄do del como an m̄do las obejas delos lobos por natura τ aborresçen lo τ desean auer espaçio del τ buscan maneras de artes sobresto E el rey obligado es de auer m̄do delas pestilençias τ Remem-brar sus pecados que peço al señor τ deues saber que es omne carnal E deue guardar los mandamientos dela ley τ aquestas maneras son parte delo general τ el hablar enellas es mar grande τ alongar enellas non abria f̄n ¶ lo que pertenece ala manera del pueblo que vn̄jeron contigo sabe que el tu conosçimiento τ tu companja con ellos es ya cosa pasada E el aperçebido es quien se guarda dela cosa ante que sea τ el presuro es quien magina escapar dela cosa despues que fecha E la ayuda deste pueblo es su grado como grado de espeçia mortal quela beuen los omnes por cosa de mas ocasyon que ello E tu semejança con ellos es que vn omne abezo vn leon acaçar conel τ auja conel prouecho τ acabo de dias auja fanbre el leon τ comp̄ vn fijo del caçador τ quando lo v̄jo el caçador mato el leon τ dixo esto es que non apare el mal conel bien E la verdat que pensamos estos omnes son grandes barraganes como dexiste τ quantas cosas menospreçiaron los omnes τ despues se Rep̄ntieron como la çentella del fuego sy la cubren arde la tierra que ellos como tu otorgaste grande / . ya menospreçiaron los caualleros de castilla τ vençieron sus fon-sados τ prendieron sus mayores τ con esto los cristianos non ay entre ellos defenencia de ley τ quien es en aquesta forma τ tiene v̄rtud τ rregim̄-ento
- [61v] ligero ha de conberterlos extremos asi E dichas cosas que te conbie-ne parar m̄ntes es que cayeron en su poderio catibos delos mayores de

tus enemigos E son ayuntados aellos en las çiuudades omnes apartados de ti abezar les han lo que es en ti E en tu poder E dar les han consejos E quando lo vieren codiciar los han τ deues auer temor que quiçabe se apodentaran en çiuadat o çiuudades tujas o de tus vezinos E asentaran en ellas ya non cale dezir sy la çiuadat es ysla de mar E pues ser que trataran paz con ellos tus enemigos o los ayuntaren E seria por aquella çiuadat quitado el Regno τ ya acaesçio enel mundo de aquesta manera mucho E sy non por non alongar dezir te ya dello muchos ensienplos ¶ oy que tomas algo de tus pueblos por fuerça τ lo das aellos ay en estos tres dapños

El primero mal querençia del pueblo ca non han por ligero de dar su algo por prouecho del Rey mas antes les duele muy mucho por que se gasta en cosas queles non tiene prouecho

¶ la segunda que aflaqueçe el Rey sus caualleros E la mentira de sus fonsados E da virtud alos estrangeros el entendimiento dize auer priuacion de su voluntad del

¶ la tercera que acreçienta la cobdiçia dellos quando ven la mucha du-nbre de algo que cuegen para ellos τ Refuerça se su enbidia τ su mal querençia con las çiuudades dichas el consejo con que te podras quitar con abreuçar el tiempo τ apocar el algo τ con todas maneras de ygualanças que fazen los omnes con quien non han poder de apremjar τ avn Ca las llagas dela pelea estan tiernas τ la tierra esta poblada dellos τ deues enbaxadores que sean perlados τ onrrados mas que ellos que ayan vergu-ença dellos τ crean en ellos τ los detenga con palabras toda via que non les mienta en la esperança E quando los detoujeren alongar seles ha el tiempo o se yran o se pornan so tu señorio avn que tengan en su poderio tus arrehenes E eso faz mientre trauajan en coger el dñero tus almexerifes τ sea fecho el dar lo mas apriesa que ser pudiere que segund te he dicho las llagas dela batalla estan muy tiernas E la mal querençia mas fresca en este caso non fablo sy non por la oyda ca quien esta de presente mas sabe el consejo es trauajar E sy quisiere trauajar pelea contigo despues que tu Razon es verdadera dios te defendera τ sera en tu ayuda τ sy fueren omnes de buenas

[62r] costumbres non venderan la onrra por preçio nñ por Rehenes ca basta les lo que tomaron el espojo de tu tierra τ la Rendicion de los catibos τ algo de tus çiuudades τ armas delos fonsados de tu Regno τ las costumbres delos Reyes τ delos grandes non son como las costumbres delos mercaderos E sabe que quien quisiere oy trauajar pelea contigo despues que las espaldas tienes firmes delos moros tus vezinos sera vencido con la ayuda de dios E ya prouaste el amorio sujo τ la mal querençia de tus enemj-gos lo que non prouaste de muchos que comen tu pan τ criados de tu casa esta cosa non la feziste tu con tus manos sy non fizo lo el señor que dio entre ti τ su Rey amorio τ piedat la que non dio en coraçon de hermanos nñ de parientes τ tu alaua al señor por ello τ ten firme enel E en la manera que yo quiero contar delo que agora te queria aclarar es



quela causa que acaesçio por ella le que acaesçio avn es firme τ el enemigo firme τ los omnes fazedores del mal firmeza τ el mundo bulrra delos omnes el tiempo ha mester manera que es mas prouechosa que fuerça E el sosiego es mas mejor quel bulliçio τ apagar alos tuyos es mas prouechoso que apagar alos estrangeros ca el entendimjento dize que fueron non pagados nñ han poder de cumplir lo que querrian τ de parte del menos preçio queles fue fecho tienen (tiepnen) dapñadas las veluntades de toda parte τ guarda que toda cosa ay tiempo E yo so presto atu mandado τ atodo qui demandare verdat de mñ / ca sy non yo non diria tales cosas como estas sy non asu Rey quelo crio tan sola mente E sienpre vsaron contigo desta costumbre el entendimjento fara testion de aquesto que yo te digo E demando te que me otorgues τ perdones las cosas graves τ la atreuencia es por parte de amorio τ confiança E tu Rey grande el señor te auje enel camjno que sea su veluntad E te faga firme en su seruiçio τ su temor

[Texto 2]

[Segunda carta del moro benalhatib al rey don Pedro]

¶ quando el Rey don pedro estaua enla çibdat de Seuilla aperçibiendo su gente para yr deçercar la çibdat de toledo vn moro que auja nombre benalhatib filosofo grande quando sopo esto penso que avria de auer forçado vatalla enbio le esta carta

¶ Rey senor alto que dios onrre τ guarde amen / . tu sieruo benalhatib filosofo pequeno delos estantes en el secreto del Rey de granada tu amado con escuchar atu mandado E amar tu seruiçio Rey fuerte τ sonado τ sienpre delante los Reys non negaria ser continuo el poder de mñ seruiçio ser presto τ apareyado para la onrra del ensalçamjento τ señoria del tu estado en quanto alcançare mñ entendimjento [62v] τ sufriere mñ poderio τ las cosas que adeudan esto que son E quantas despues que eres sabidor dellas non conbiene ementar las demandaste de mñ que con buena discreçion τ buena setençia con grand trauajo te fiziese saber el camjno por donde podrias alcançar de saber sabidoria verdadera de vn dicho que dizes que fue fallado entre los libros delas profecias de merlin τ las palabras segund que amñ llegaron son estas Enlas partes de oçidente entre los montes τ la mar sera naçida paxara negra comedora τ Robadora de todo lo dulce del mundo querra apanar en sy mñsma τ todo el oro del mundo querra condesar en sus estentinos τ despues lo gomjtara τ tornara atras τ non peligrara por esta dolencia dicha fasta quele cayan sus alas τ se sequen sus plumas al sol τ tornara de puerta en puerta τ non abra quien lo (sic) acueja τ sera ençerrada enla selua τ morra alli dos vezes la vna deste mundo τ la otra delante el señor E esta sera su fñn  
Rey alto demandaste de mñ que todo es en tu poder el demandar τ mandar

## 5. Inscription commémorant la fondation de l'Alcazar de Séville, sur les portes du Salon de la Demi-Orange

Texte établi par Pedro CANO ÁVILA et Ali Tawfik MOHAMED ESSAWI, « Estudio epigráfico-histórico de las inscripciones árabes de los portales y ventanas del Patio de las Doncellas del Palacio de Pedro I en el Real Alcázar de Sevilla », *Apuntes del Alcázar de Sevilla*, 5, 2004, p. 56.

Traduction française de l'auteur à partir de la traduction espagnole de P. Cano et A. T. Mohammed Essawi.

امر مولانا السلطان المعظم المكرم ضمن بضر ملك قسطالة وليون ادام الله  
وسعده وابقه ايامه بعمل هذه الابواب لهذه القبة السعيدة مما اجلب من  
العدة الرفيعة من خشب السرو المشهور

الذي شاع رضى وفي البلد المسعد لنا المجالس والقصور وذلك من دخوله  
ارض اشبيلية

واحدة من رباط السلطان البرخلوني وضعت بمدينة اشبيلية بنظر الموكل  
باشغاله الناصر  
في بنايه واحواله المعلم يسيف الشرفي وضعها المعلمون الطليطيون وذلك  
بتاريخ الف واربع مائة واربع وسنين لتاريخ الصفرووافق من تاريخ العرب  
سنة سبع وستين و سبعمائة كمول البرخ بعدد الله

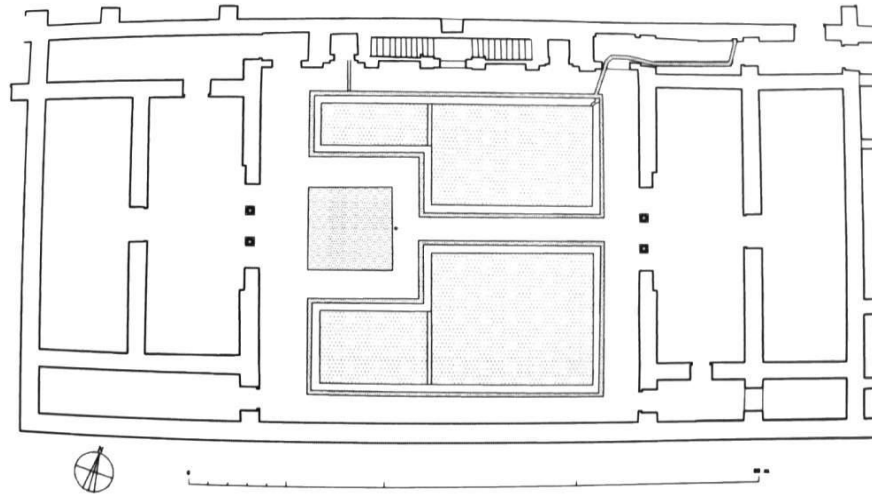
« Notre seigneur, le sultan magnifique, le noble roi Don Pedro Roi de Castille et de Léon – que Dieu perpétue sa félicité et prolonge ses jours – ordonna la construction de ces portes destinées à ce salon couronné d'une splendide coupole, à partir d'une noble partie extraite du célèbre bois de cyprès.

Notre seigneur répandit la satisfaction et dans notre ville fortunée furent érigés des salons et alcazars depuis son arrivée sur le territoire de Séville.

Ceci est une des forteresses du sultan al-Barjiluni qui fut construite dans la ville de Séville sous l'inspection du mandataire du Roi, sa construction et son entretien ayant été supervisés par le maître Yūsuf de l'Aljarafe, et son édification exécutée par les maîtres tolédans. À la date de mille quatre cent quatre ans de l'ère hispanique, qui correspond, dans le calendrier des arabes, à l'an sept cent soixante sept, se termina la construction de cette forteresse avec la grâce de Dieu »

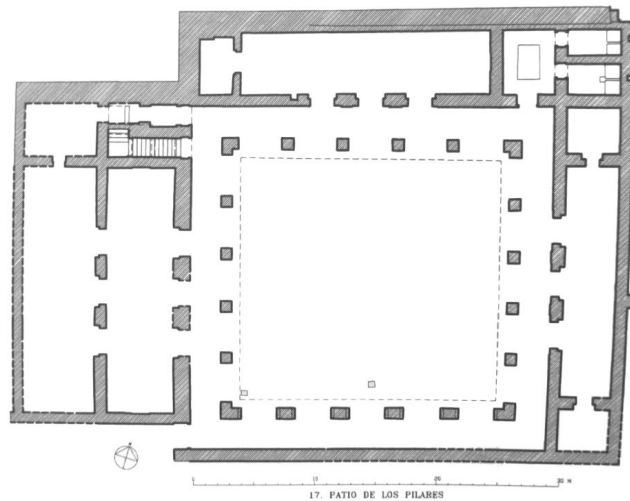
### 3. ARCHITECTURE

- AL-ANDALUS



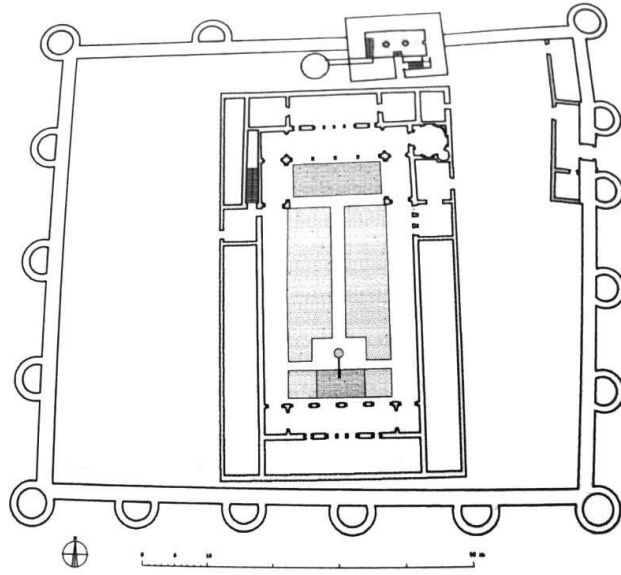
#### 1. Plan de la Maison du Bassin, Medinat al-Zahra

A. ALMAGRO, *Palacios medievales hispanos*, Madrid : Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 2008, p. 35.



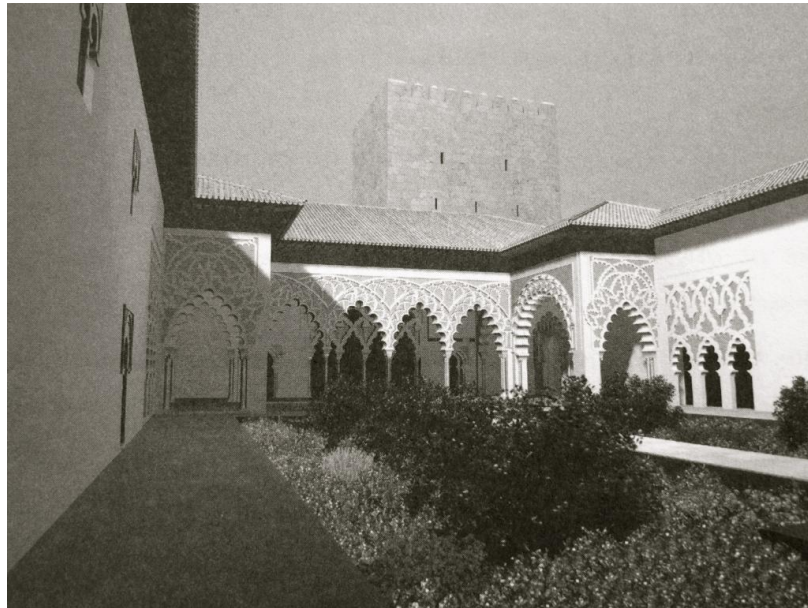
#### 2. Plan de la Cour des Piliers, Medinat al-Zahra

*Id.*, p. 36.



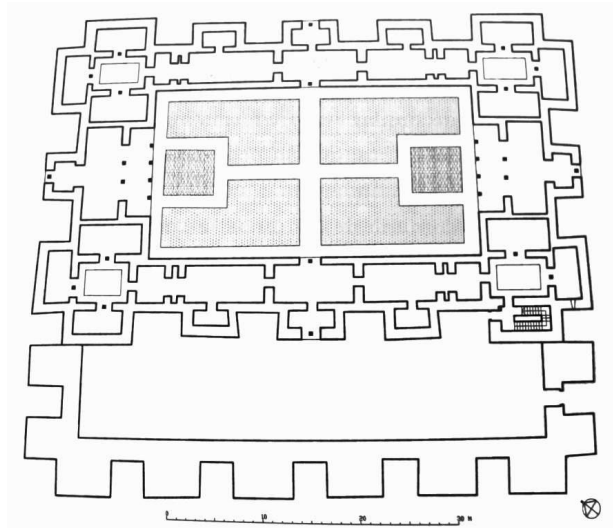
### 3. Plan de la Aljafería, Saragosse

*Id.*, p. 40.



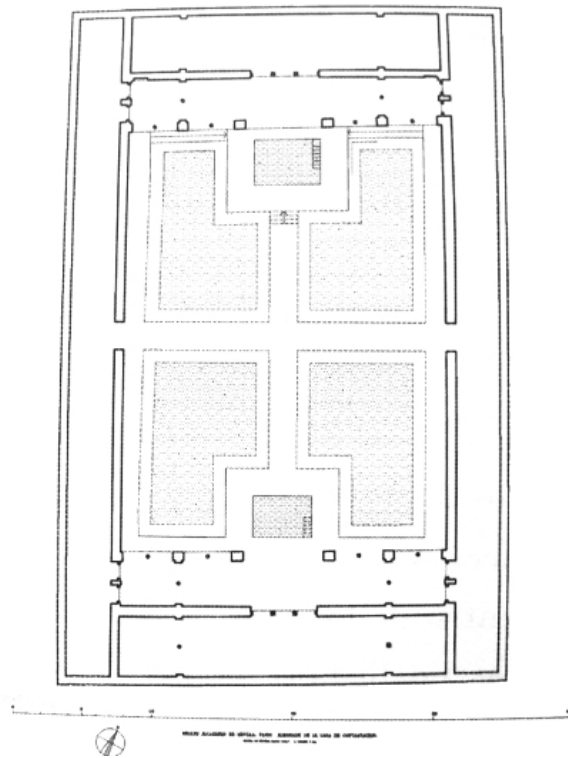
### 4. Reconstitution de la cour du Palais de la Aljafería

*Ibid.*



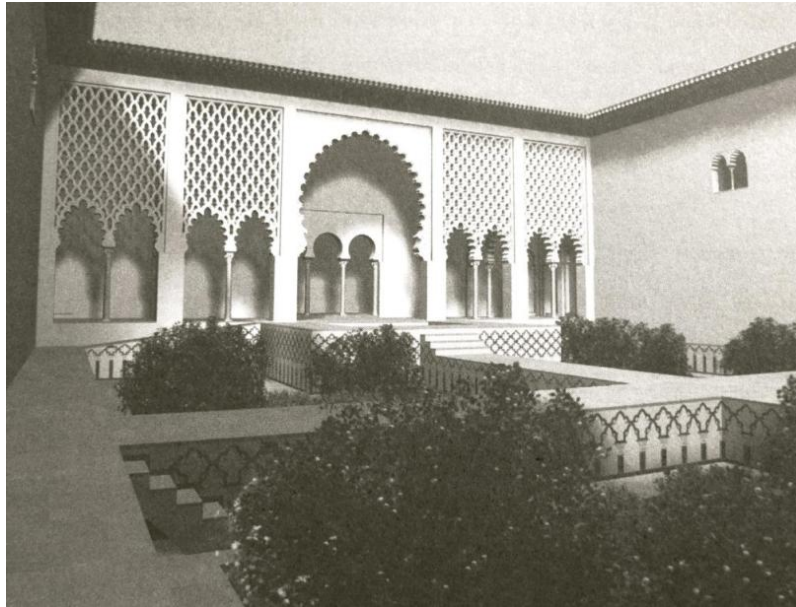
**5. Plan du Palais de Monteagudo, Murcie**

*Id.*, p. 44.



**6. Plan de la Maison du Commerce**

*Id.*, p. 46



**7. Reconstitution virtuelle de la Maison du Commerce**

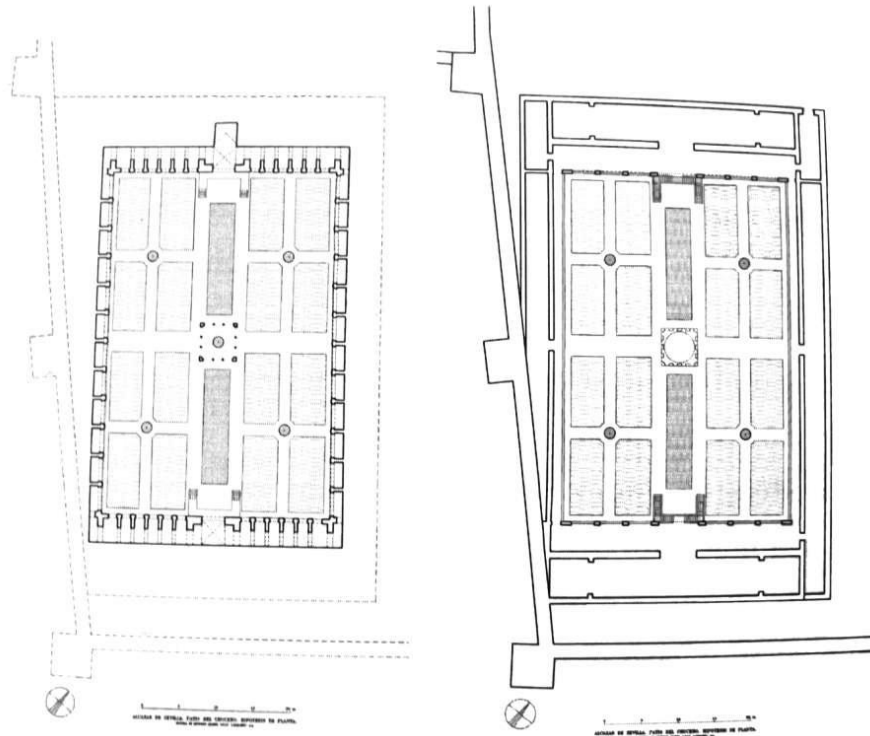
*Id.*, p. 46



**8. Palais de la Cour du Stuc**

Photographie de l'auteur





**9. Plans du palais almohade du Jardin en Croix dans l'Alcazar de Séville**

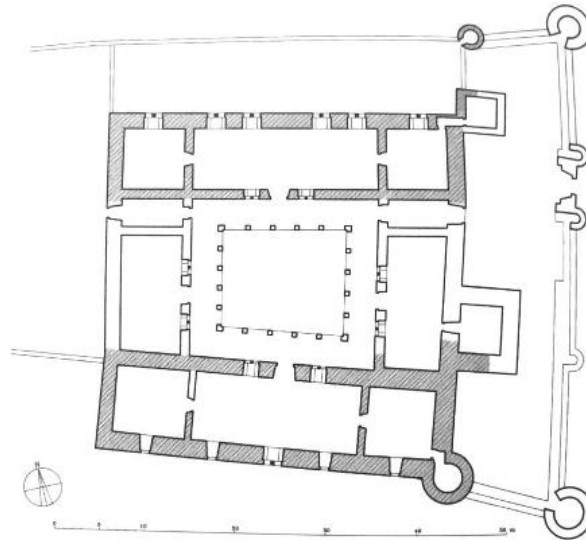
A. Almagro, *op. cit.*, p. 50.



**10. Reconstitution virtuelle du même palais**

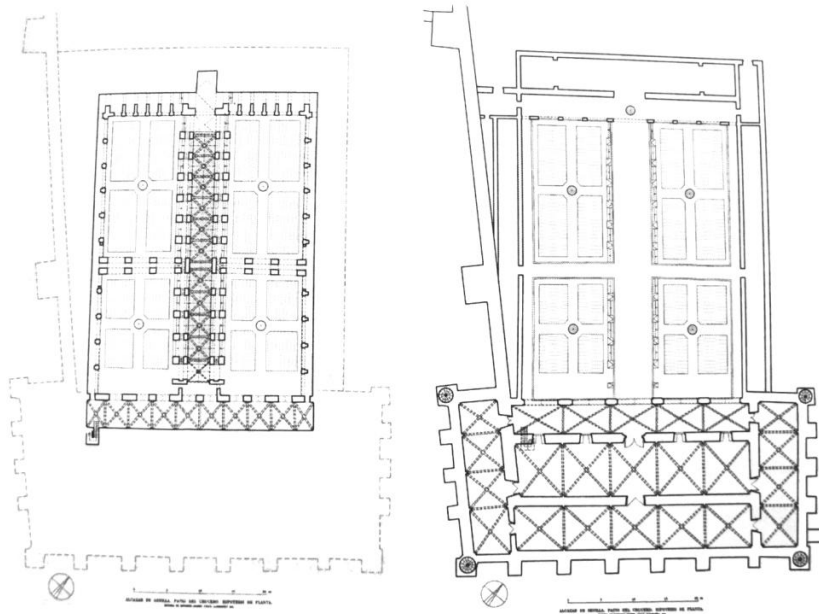
*Idem.*

- **PALAIS DE CASTILLE ANTÉRIEURS AU RÈGNE DE PIERRE I<sup>er</sup>**



**11. Plan de l'Alcazar de Ségovie**

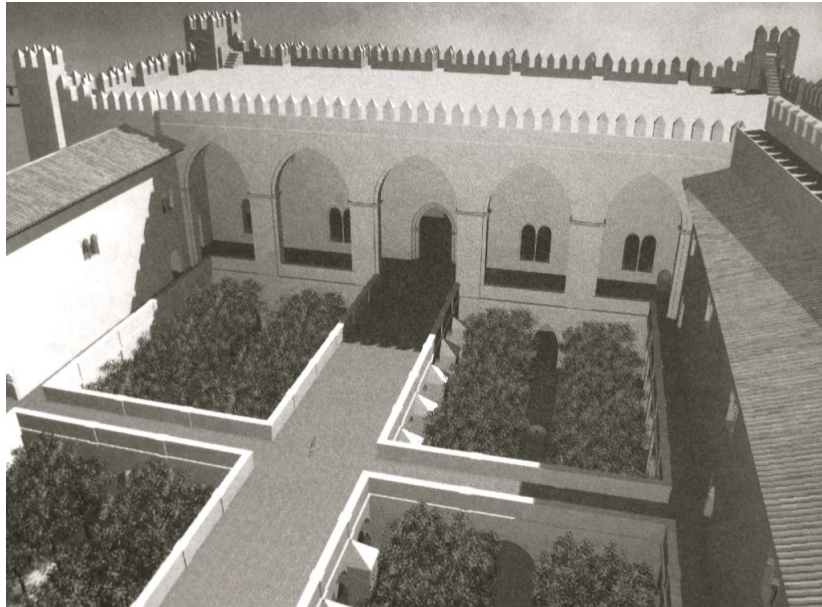
*Ibid.*, p. 60.



**12. Plan du Palais du Jardin en Croix avec la Chambre de l'Escargot, après modification par Alphonse X, Séville**

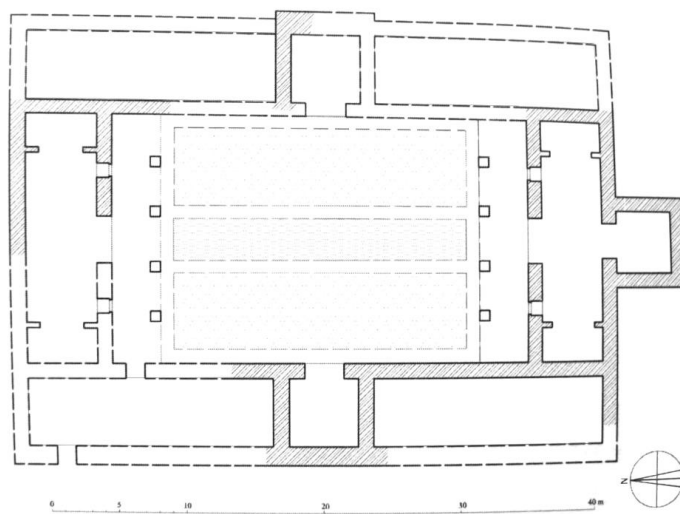
*Ibid.*, p. 62.





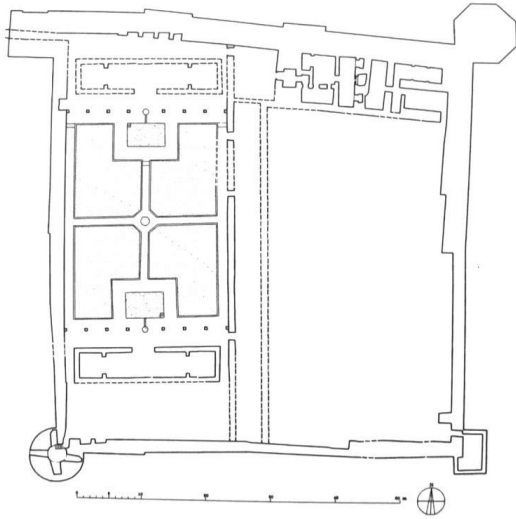
**13. Reconstitution virtuelle du Palais du Jardin en Croix, après modification par Alphonse X, Séville**

*Ibid.*, p. 62.



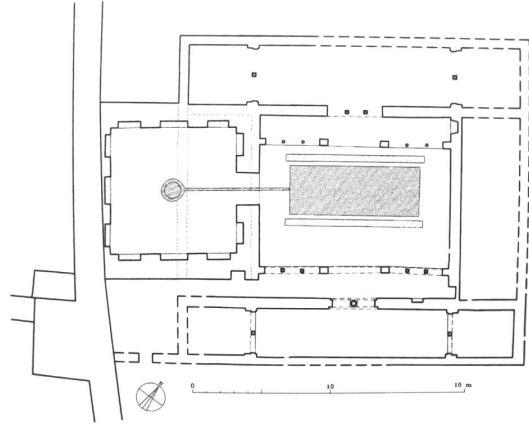
**14. Plan du Palais de Don Fadrique**

*Ibid.*, p. 60.



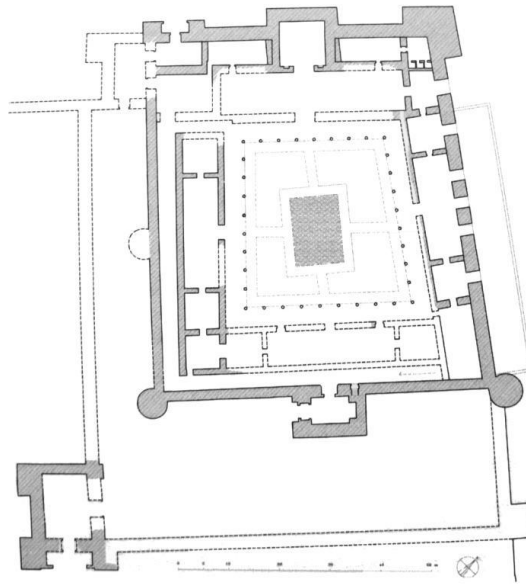
**15. Alcazar des Rois Chrétiens de Cordoue**

*Ibid.*, p. 71.



**16. Palais de la Cour du Stuc après modification par Alphonse XI**

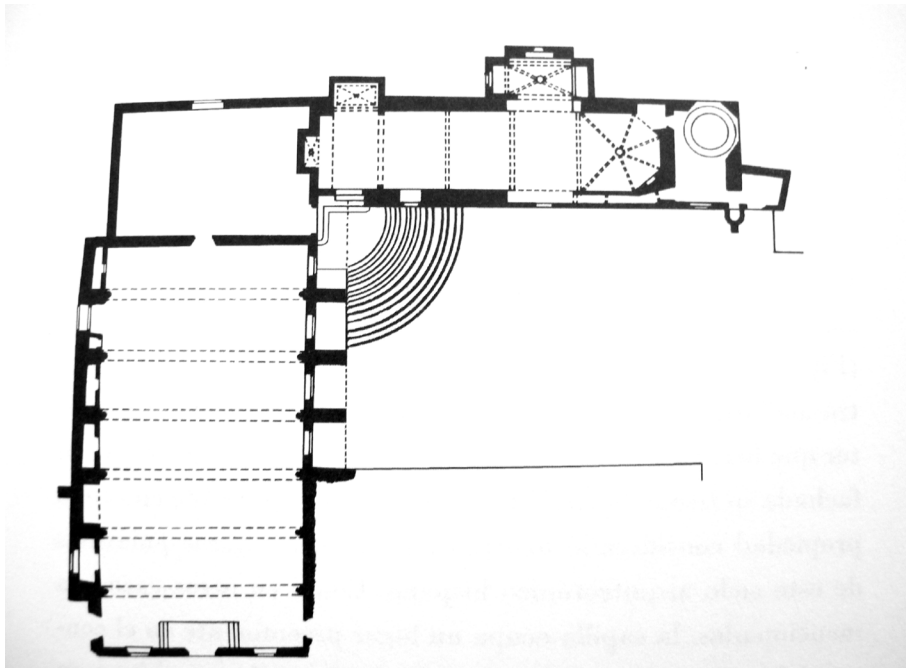
*Ibid.*, p. 71.



**17. Alcazar de Guadalajara**

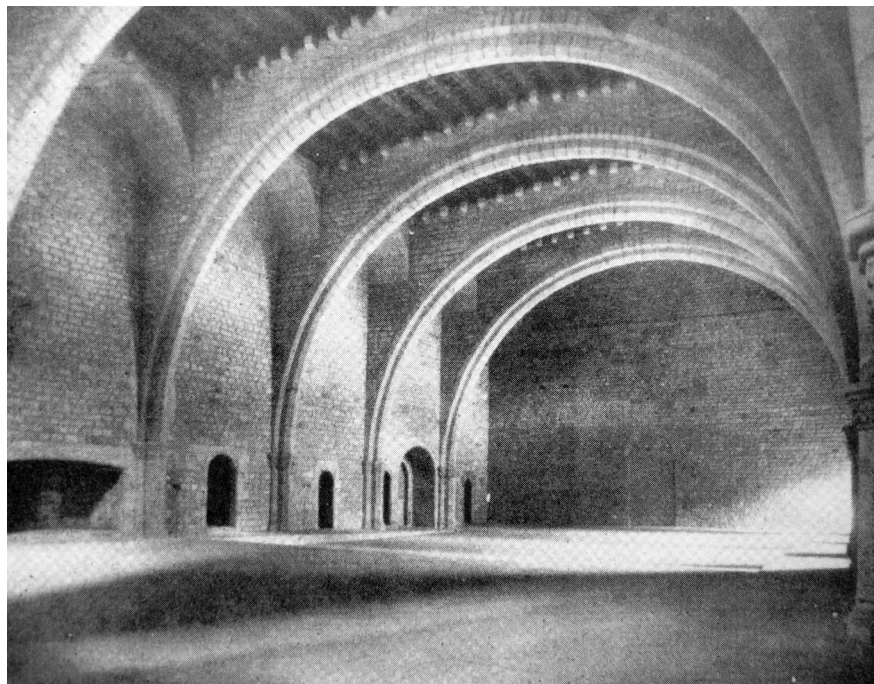
*Ibid.*, p. 73.

- ARAGON



**18. Plan du Palais Royal de Barcelone (Aragon)**

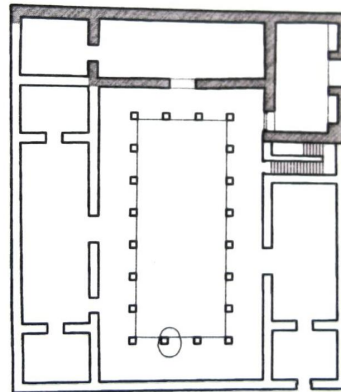
*Ibid.*, p. 114.



**19. Le Salon del Tinell, Palais Royal de Barcelone**

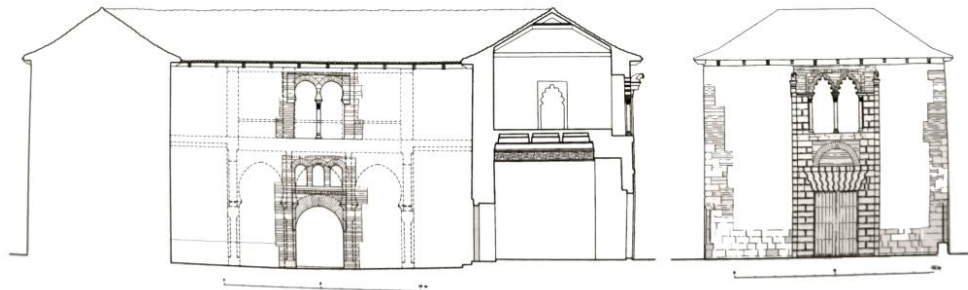
*Ibid.*, p. 115.

- PALAIS de PIERRE I<sup>er</sup> DE CASTILLE et ALHAMBRA DE GRENADE



### 20. Plan du Palais d'Astudillo

A. ALMAGRO, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder », *in* : Pilar MARTÍNEZ TABOADA, Elena PAULINO MONTERO, Juan Carlos RUIZ SOUZA (éd.), *Anales de Historia del Arte, IV Jornadas complutenses de Arte Medieval*, Madrid : Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 23, 2, 2013, p. 25-49, p. 28.



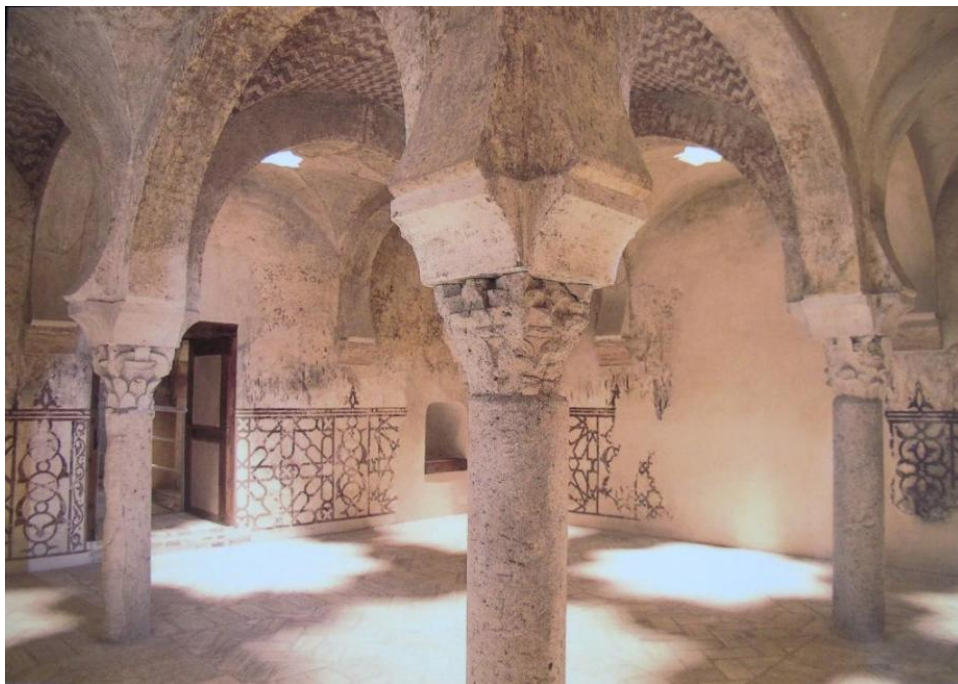
### 21. Coupe du Palais d'Astudillo

*Ibid.*, p. 29.

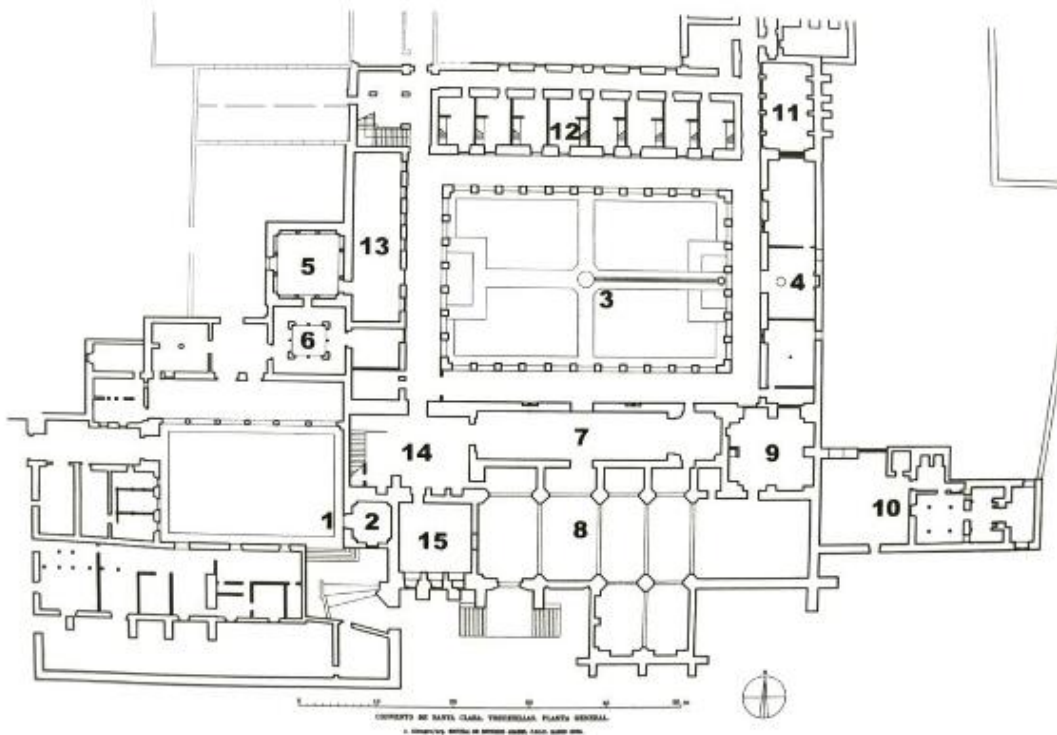


**22. Bains du Palais de Tordesillas, salle froide ci-dessus et salle tiède ci-dessous**

Photographie de Patrimonio Nacional







### 23. Plan général du couvent de Santa Clara de Tordesillas

A. ALMAGRO, « El palacio de Pedro I en Tordesillas : realidad e hipótesis », *Reales Sitios*, n°163, 2005, p. 2-13, p. 2.

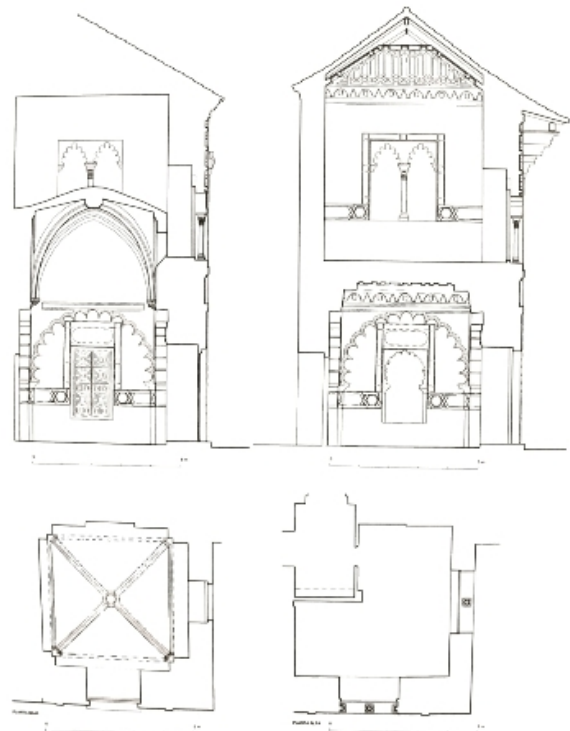
1. Façade du palais
2. Vestibule du Palais
3. Cloître du Verger
4. Salon de la Citerne
5. Chapelle Dorée
6. Cour Arabe
7. Chœur rectangulaire
8. Église
9. Sacristie
10. Bains
11. Salle capitulaire
12. Cellules
13. Réfectoire
14. Avant-Chœur
15. Choeur



**24. Façade de Tordesillas**  
 Photographie de l'auteur

**25. Coupes actuelle et hypothétique du vestibule du Palais de Tordesillas, plans actuels du vestibule**

A. ALMAGRO, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder »..., p. 33.





**26. Vestibule du Palais de Tordesillas**  
Photographie de Património Nacional



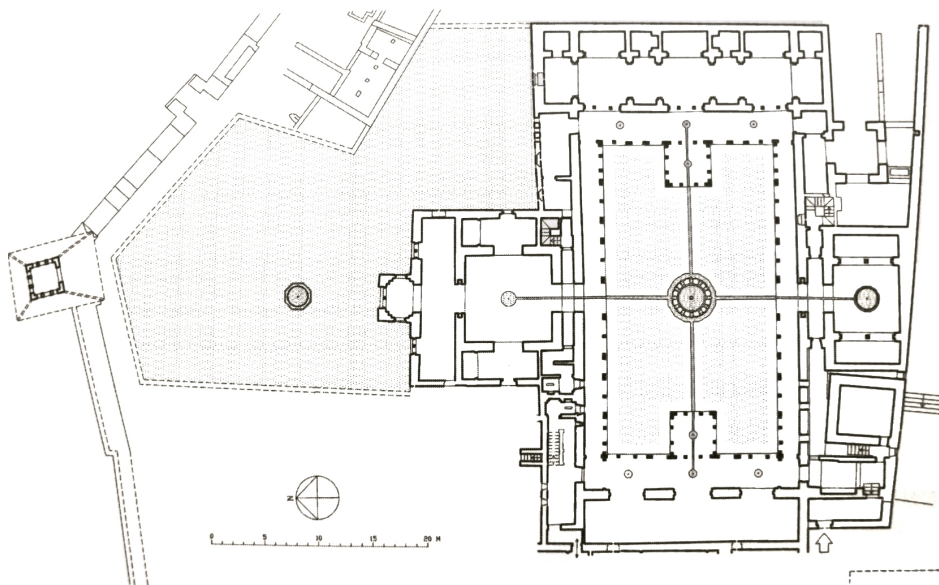
**27. 27. Vestibule du Palais de Tordesillas, détails**  
Photographie de Património Nacional





**28. Vue générale du couvent de Santa Clara de Tordesillas donnant sur le fleuve Duero**

Photographie de Patrimonio Nacional



**29. Plan du Palais des Lions de l'Alhambra**

A. ALMAGRO, *Palacios medievales...*, p. 97.



**30. Cour Arabe du Palais de Tordesillas**

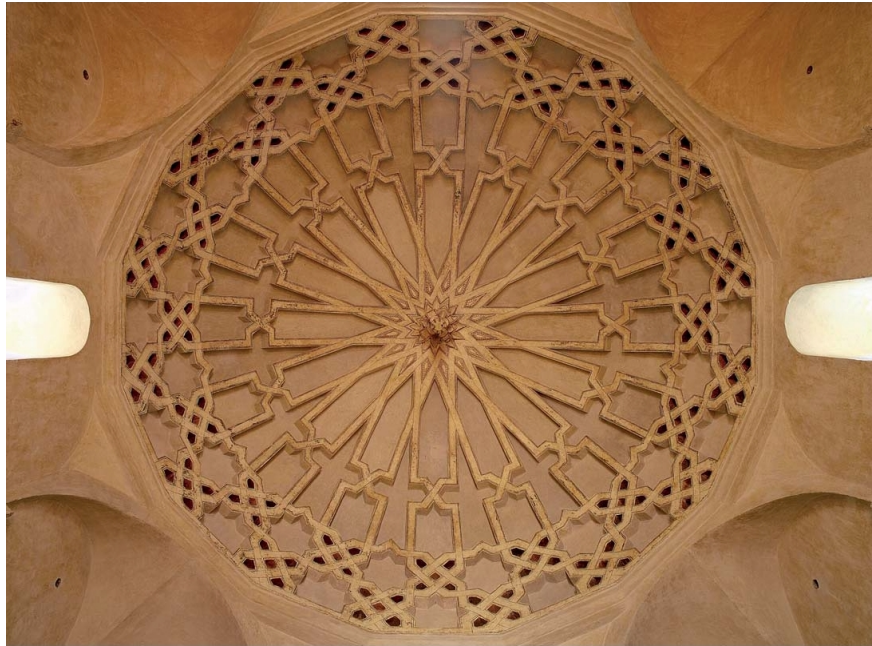
Photographie de Patrimonio Nacional



**31. Arc de la Cour Arabe donnant sur la Chapelle Dorée, Tordesillas**

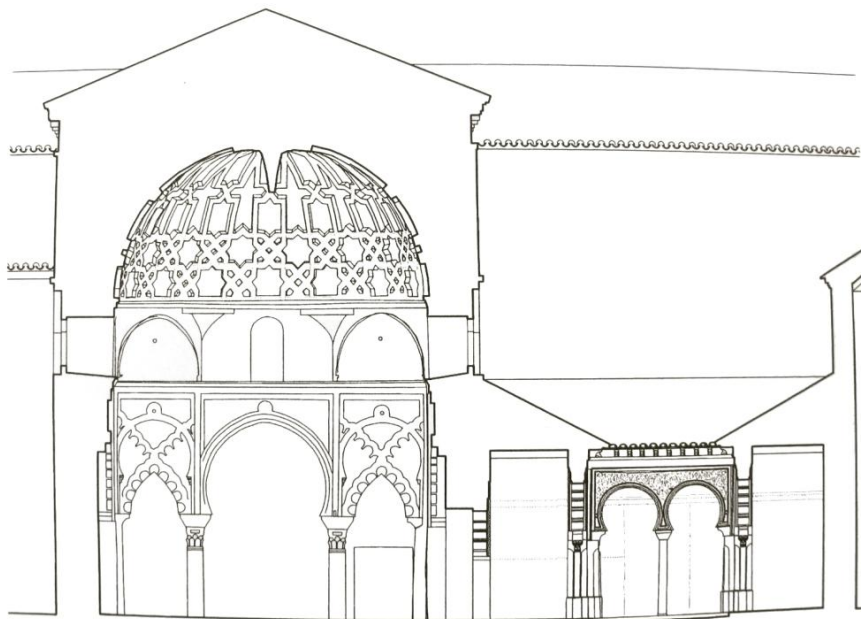
Photographie de Patrimonio Nacional





**32. Coupole de la Chapelle Dorée, Tordesillas**

Photo de Patrimonio Nacional



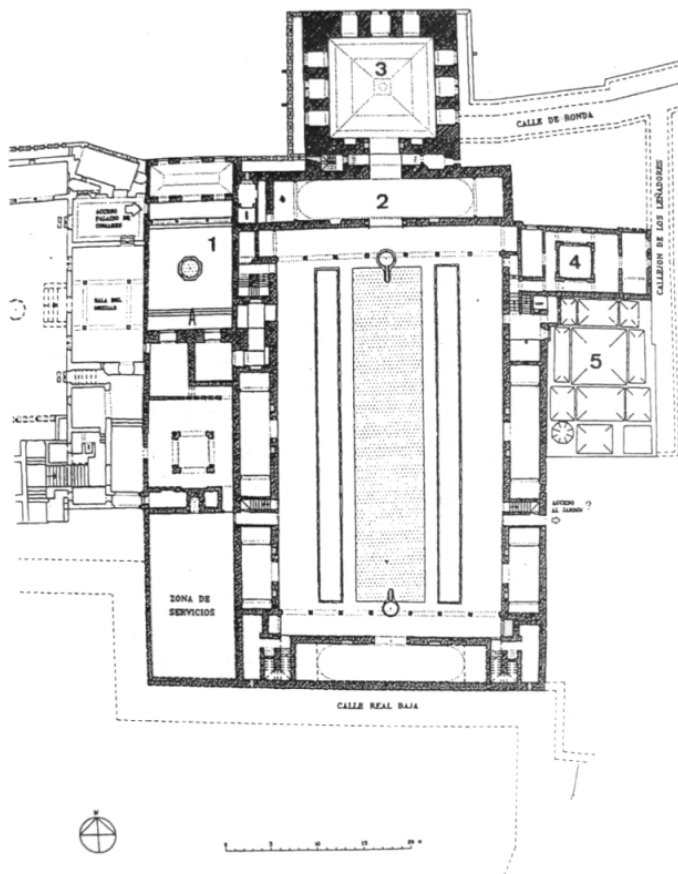
**33. Coupe de la Chapelle Dorée et de la Cour Arabe, Tordesillas**

A. ALMAGRO, « El palacio de Pedro I en Tordesillas »..., p. 11.



**34. Arc marquant le passage entre  
l'actuel chœur rectangulaire et  
l'église, Tordesillas**

Photo de Patrimonio Nacional



**35. Plan du Palais de  
Comares de  
l'Alhambra**

D'après Antonio ORIHUELA  
*in* : J. C. RUIZ SOUZA, « El  
palacio de Comares de la  
Alhambra de Granada :  
tipologías y funciones. Nuevas  
propuestas de estudio »,  
*Cuadernos de la Alhambra*, 40,  
2004, p. 77-102, p. 91.

1. Chambre Dorée  
1. A. Façade de  
Comares
2. Salle de la Barque
3. Salon de Comares
4. Salle des Lits
5. Bains



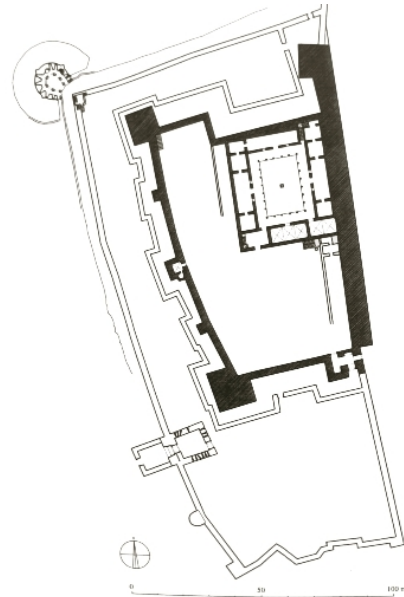
**36. Photographie panoramique de l'Alhambra avec la Tour de Comares tournée vers l'extérieur**

Photographie de l'auteur



**37. Cour des Myrtes et Tour de Comares de l'Alhambra**

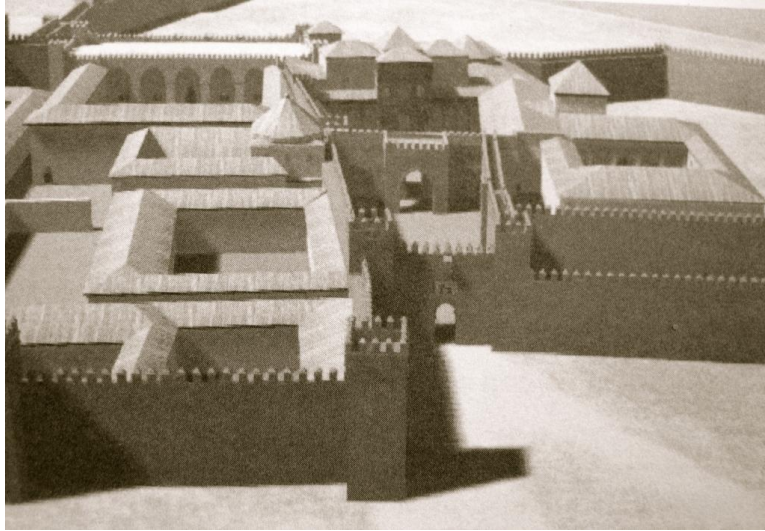
Photographie de l'auteur



**38. Plan de l'Alcazar de Carmona**

A. ALMAGRO, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder »..., p. 35.





**39. Reconstitution de l'Alcazar de Pierre I<sup>er</sup> à Séville**

A. Almagro, *Palacios medievales...*, p. 86.



**40. Plan général de l'Alcazar de Séville**

*Ibidem*

1. Porte du Lion
2. Porte de la Chasse à Cour
3. Cour de la Chasse à Cour
4. Palais de la Cour du Stuc
5. Salle de la Justice
6. Jardin en Croix
7. Chambre de l'Escargot
8. Résidence royale
9. Chambre de la Chasse à Cour
10. Maison du Commerce



**41. Porte du Lion, Alcazar de Séville**

Photographie de l'auteur



**42. Façade de Tordesillas, détail avec la clé**

Photographie de l'auteur



**43. Porte du Vin de l'Alhambra**  
Photographie de l'auteur



**44. Porte du Vin, détail avec la clé**  
Photographie de l'auteur





**45. Porte de la Chasse à Courre ou muraille intermédiaire, Alcazar de Séville**

Photographie de l'auteur



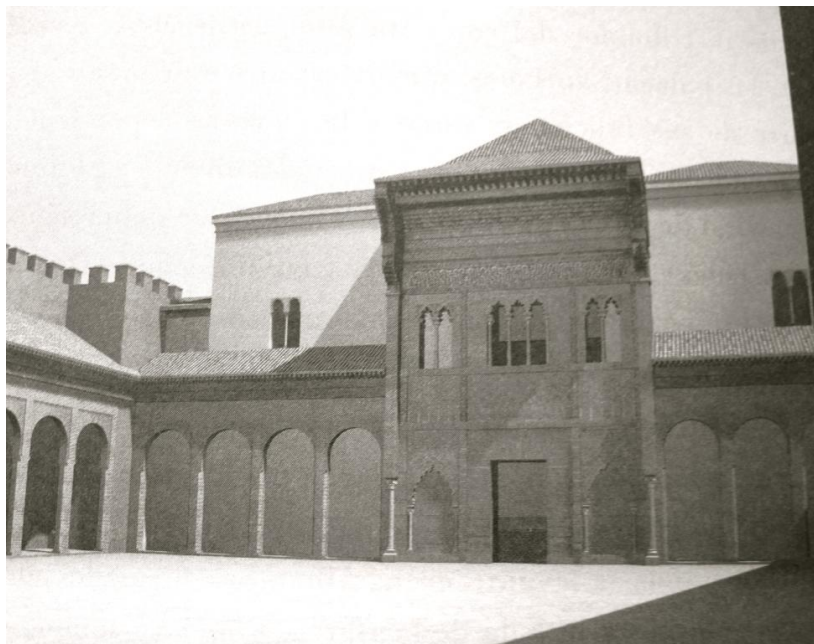
**46. Façade de Comares, Alhambra**

Marianne BARRUCAND, et Achim BEDNORZ, *Architecture Maure en Andalousie*, Cologne : Taschen 2007, p. 193.



**47. Cour de la Chasse à Courre, Alcazar de Séville**

Photographie de l'auteur



**48. Reconstitution virtuelle de la Cour de la Chasse à Courre**

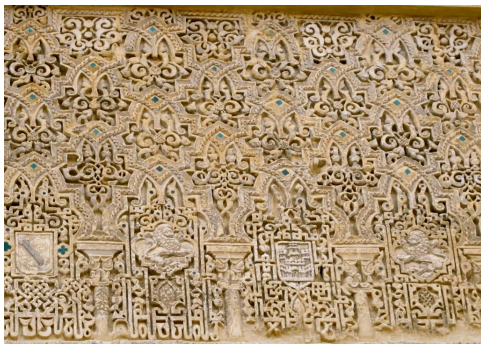
A. Almagro, *Palacios medievales...*, p. 86.





**49. Façade de la Chasse à Courre, Alcazar de Séville**

Photographie de l'auteur



**49. a. Détail de la façade,  
décoration en sebka avec lions et  
blasons castillans**



**49. b. Détail de la façade, *mocárabes***



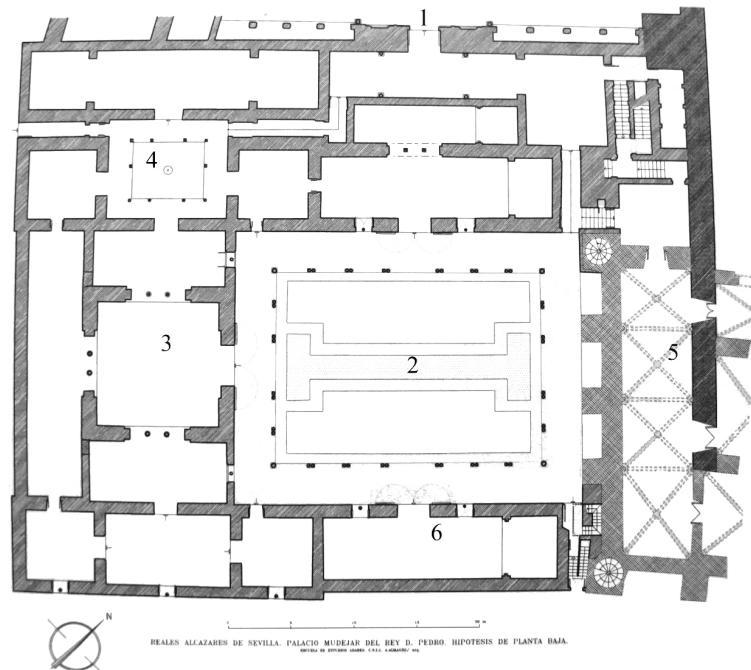
#### 49. c. Détail de la façade

##### Inscription gothique

« *El muy alto et muy noble et muy poderoso et muy conqueridor don Pedro por la gracia de Dios rey de Castilla et de León, mandó fazer estos alcázares et estos palacios et estas portadas que fue hecho en la era de mill et quatro cientos y dos años* ».

##### et coufique

« *wa-lā ġālība illā-llāh* »



#### 50. Plan du rez-de-chaussée de la résidence royale, Alcazar de Séville

A. Almagro, *Palacios medievales...*, p. 91.

1. Façade de la Chasse à Cour
2. Cour des Demoiselles
3. Salon de la Demi-Orange
4. Cour des Poupées
5. Chambre de l'Escargot
6. Chapelle



**51. Cour des Demoiselles, Alcazar de Séville**

Photographie de l'auteur



**52. Cour des Poupées, Alcazar de Séville**

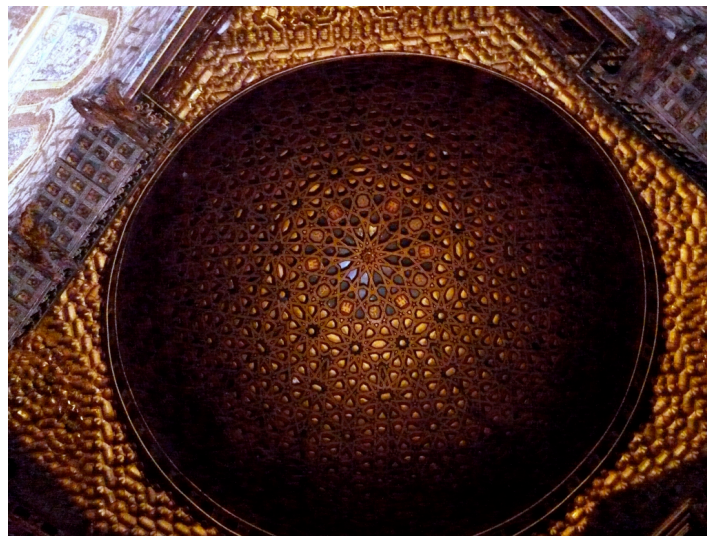
Photographie de l'auteur





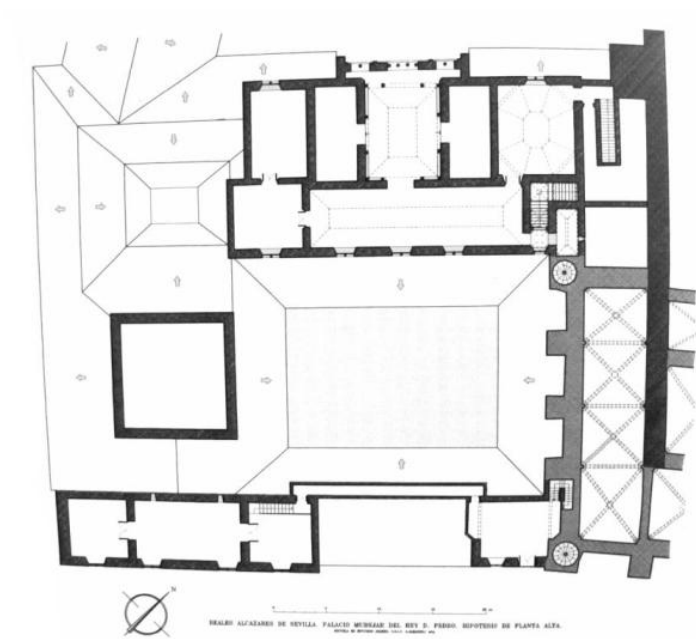
**53. Salon de la Demi-Orange, Alcazar de Séville**

Photographie de l'auteur



**54. Coupole du Salon de la Demi-Orange**

Photographie de l'auteur



**55. Plan de l'étage de la résidence royale, Alcazar de Séville**

A. Almagro, « Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder »..., p. 46.



**56. Coupe de l'Alcazar de Séville**

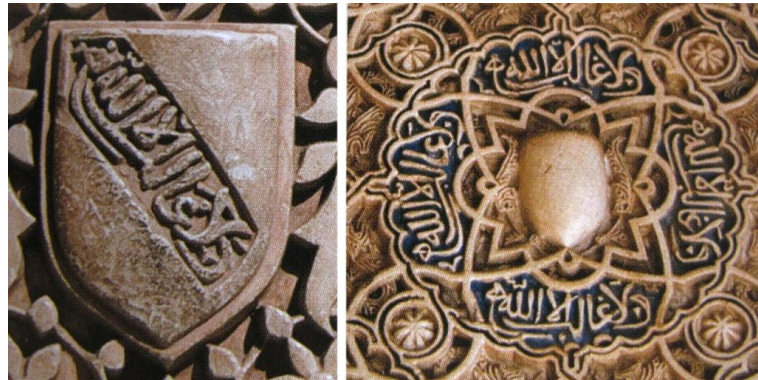
*Ibid.*, p. 48.





**57. Blason de l'Ordre de l'Écharpe, Alcazar de Séville**

Photographie de l'auteur



**58. Blasons nasrides, Alhambra**

José Miguel, PUERTA VÍLCHEZ, , *Leer la Alhambra. Guía visual del monumento a través de sus inscripciones*, Grenade : Patronato de la Alhambra y el Generalife, Edilux, 2010, p. 22.





**59. La Ġāliba, devise nasride, Mexuar de l'Alhambra**

« *wa-lā ġāliba illā-llāh* »

Photographie de l'auteur



**60. La Ġāliba, devise nasride, Alcazar de Séville**

Photographie de l'auteur



**61. Peinture de la voûte centrale de la Salle de la Justice, Palais des Lions de l'Alhambra**

Jesús BERMÚDEZ PAREJA, *Pinturas sobre piel en la Alhambra de Granada, Grenade* : Patronato de la Alhambra y Generalife, 1987, p. 69.



**61. a. Détail avec blason rouge et or**



**61. b. Détail personnage**





**62. Peintures de la voûte nord de la Salle de la Justice, Alhambra**

J. BERMÚDEZ PAREJA, *op. cit.*, p. 74.



**63. Peintures de la voûte sud de la Salle de la Justice, Alhambra**

J. BERMÚDEZ PAREJA, *op. cit.*, p. 80.



**64. Détail de la voûte nord avec les blasons rouge et or**  
J. BERMÚDEZ PAREJA, *op. cit.*, p. 76



**65. Détail de la voûte nord, rencontre à la fontaine**  
J. BERMÚDEZ PAREJA, *op. cit.*, p. 75





66. Détail de la voûte sud, partie d'échecs  
J. BERMÚDEZ PAREJA, *op. cit.*, p. 81.



67. Illustration de la *Crónica Troyana*, *Códice miniado*, siglo XIV. *Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*.

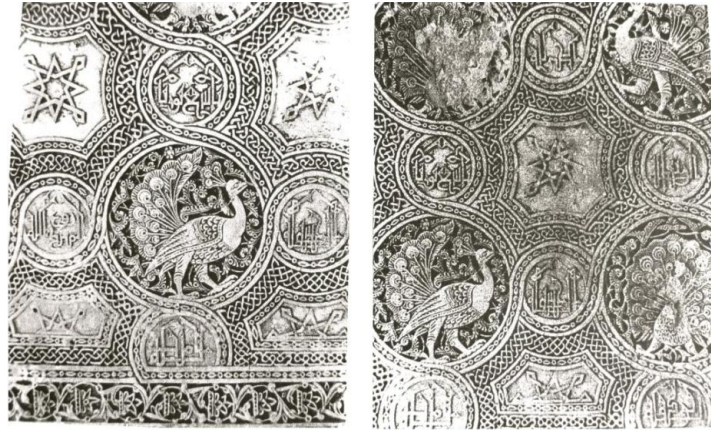


68. Détail de la voûte sud des peintures de l'Alhambra, affrontements  
J. BERMÚDEZ PAREJA, *op. cit.*, p. 80.



**69. Oreiller de la Reine Bérengère**

Photo Patrimonio Nacional



**70. Stucs de Las Huelgas de Burgos**

Manuel OCAÑA JIMÉNEZ, « Panorámica sobre el arte almohade en España », *Cuadernos de la Alhambra*, 26, 1990, p. 91-111, p. 107.



a. ياسع نورنا



b. المسيح روح الله



c. الله ربنا



d. حسي الله

**71. Détail des inscriptions des stucs**

*Ibid.* p. 108.

- a. Jésus est notre lumière
- b. Le Messie est l'esprit de Dieu
- c. Dieu est notre seigneur
- d. Dieu me suffit





**72. Porte du Salon de la Demi-Orange avec inscriptions arabes commémorant la fondation**

Alfredo J. MORALES MARTÍNEZ et Juan Carlos HERNÁNDEZ NÚÑEZ, *El Real Alcázar de Sevilla*, Londres : Scala Publishers Ltd, 1999, p. 59.



**73. Inscription arabe *al-mulk* (la souveraineté), façade de la Chasse à Cour**

Photographie de l'auteur



**74. Inscription arabe « *al-gibṭa al-muttaṣila* » (la prospérité éternelle), Salon de la Demi-Orange**

Photographie de l'auteur



### 75. Inscription à la gloire du sultan don Pedro

« *Ya thiqatī ya āmalī anta al-rajā anta al-walī ikhtam bi-l-khayr 'amalī* » (« Oh ma confiance et mon espérance, tu es mon incertitude et mon refuge, consacre mes œuvres avec clémence) entoure l'inscription à la gloire du sultan don Pedro « *'izz li-mawlānā al-sulṭān don bidru ayyadahu Allāh* » (« Gloire à notre seigneur le sultan Don Pedro, que Dieu lui vienne en aide »)

Photographie de l'auteur



76. « *fī ṭālī' as-sa'ad lāhīt hādhihi al-dār* » (« Sous les auspices de la félicité cette maison a éclos »)

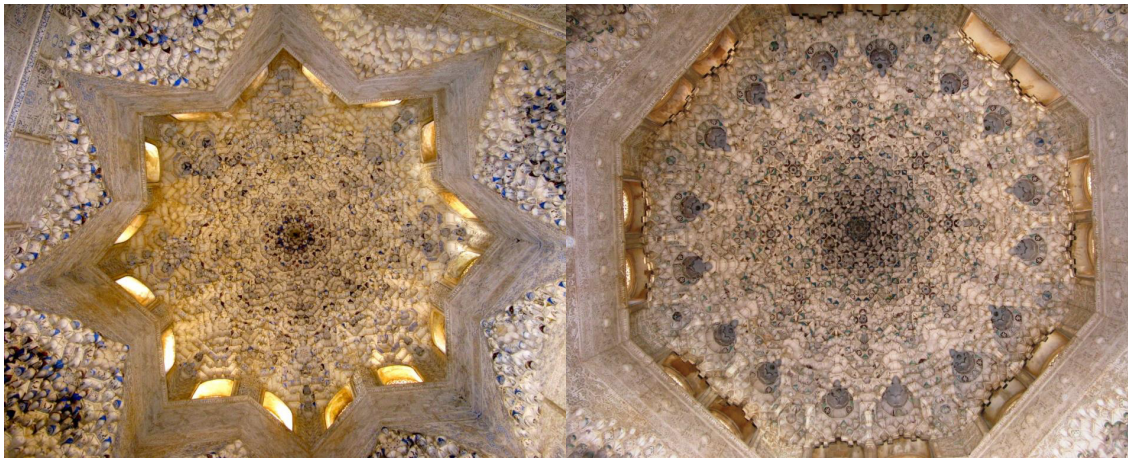
Photographie de l'auteur





**77. Aperçu des inscriptions latines des portes du Salon de la Demi-Orange**

Photographie de l'auteur

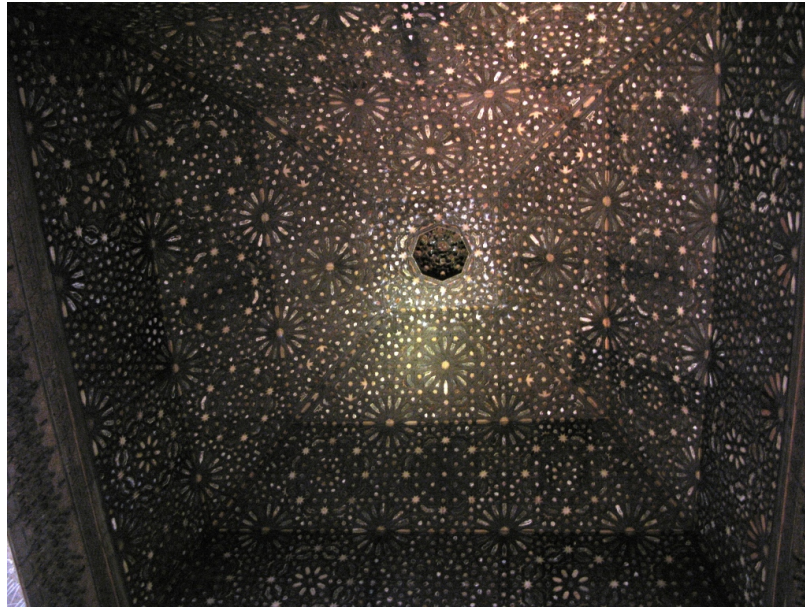


**78. Coupole de la Salle des  
Abencérages, Palais des Lions  
de l'Alhambra**

Photographie de l'auteur

**79. Coupole de la Salle des Deux  
Sœurs, Palais des Lions de  
l'Alhambra**

Photographie de l'auteur



**80. Plafond du Salon de Comares de l'Alhambra**

Photographie de l'auteur



**81. Inscription coufique en muzanna sur la façade du maristan de Grenade**

Peinture de Juan de Dios de la Rada y Delgado, 1873





82. « *'izz li-mawlānā al-malik ḍun bidru ayyadahu Allāh* » : « gloire à notre seigneur le roi don Pedro, que Dieu lui vienne en aide » et détail « *al-malik ḍun bidru* »

Photographie de l'auteur



**83. Peintures de la voûte nord de la Salle de la Justice de l'Alhambra, détail des tributs de chasse**

J. BERMÚDEZ PAREJA, *op. cit.*, p. 74.



**84. Détail des tributs de chasse**

J. BERMÚDEZ PAREJA, *op. cit.*,  
p. 77.



**85. Stucs de l'Alcazar de Séville**

Photographie de l'auteur





## Propagande politique et Islam d'Occident sous le règne de Pierre I<sup>er</sup> de Castille (1350-1369)

### Résumé

S'intéresser à la place de l'Islam dans les propagandes politiques du règne de Pierre I<sup>er</sup> de Castille (1350-1369) amène à s'interroger sur les paradoxes et ambiguïtés du rapport à l'Autre. L'Islam désigne ici différents objets ; le terme fait référence à la fois à la puissance politique et militaire des Nasrides et Mérinides, et à un ensemble religieux et culturel. Leur instrumentalisation dans diverses formes de propagande, textuelles et architecturales, a pour but de renforcer le pouvoir de l'initiateur de cette propagande. La mise en lumière des diverses modalités de cette instrumentalisation permettra de questionner et reconsidérer la frontière politique, religieuse et culturelle dans la péninsule ibérique du XIV<sup>e</sup> siècle. L'exemple du règne de Pierre I<sup>er</sup> montre à quel point la frontière avec l'Autre est mouvante et évanescence, et son renforcement ou son amenuisement dépend des intérêts politiques en jeu, des rapports de force, de la motivation des acteurs ou encore de différents types de convergence qui ont rendu possible l'intégration et l'assimilation de formes et de concepts artistiques, politiques et littéraires. En confrontant les types de sources et les points de vue, on pourra mieux saisir, dans son ensemble et sa complexité, le rapport excluant ou incluant que les chrétiens entretiennent avec l'Islam, tant dans leurs pratiques politiques que dans leurs représentations symboliques. En effet, l'Islam est utilisé comme une altérité tantôt positive, tantôt négative, mais il cesse parfois aussi de représenter une forme d'altérité. Ce rapport dialectique renvoie à la problématique de la place qu'occupe l'Islam dans la formation de la culture castillane ainsi que dans la construction de l'État Moderne.

**Mots-clés :** Pierre I<sup>er</sup> de Castille, propagande, Islam, al-Andalus, Grenade, architecture, épigraphie, altérité, pouvoir, l'État Moderne

## Political propaganda and Western Islam during the reign of Peter of Castile (1350-1369)

### Summary

Exploring the place of Islam in the political propagandas during the reign of Peter of Castile (1350-1369) leads to questioning the paradoxical and ambiguous aspects of an approach to Otherness. Islam here refers to various items: the political and military power of the Nasrids and the Merinids, as well as a religious and cultural body. The instrumentalization of these items through various forms of propaganda, either textual or architectural, aims at reinforcing the power of their initiator(s). Bringing out the various modalities of this instrumentalization will allow us to question and reconsider the political, religious and cultural frontier in the 14<sup>th</sup> century Iberian Peninsula. The example of the reign of Peter of Castile shows how shifting and ephemeral the frontier with Otherness can be, and its strengthening or its dwindling depends on the political interests at stake, the balance of power, the motivation of the protagonists as well as the different types of convergence which have allowed the integration and the assimilation of artistic, political and literary patterns and concepts. By confronting the various types of sources and points of view, it will be easier to fully understand, in its entirety and complexity, the either excluding or including relationship that the Christians have with Islam, both in their political practices and in their symbolic representations. Indeed, Islam is utilized as a form of otherness which is sometimes positive, sometimes negative, but it also occasionally ceases being viewed as such. This dialectical connection is closely linked to the part that Islam has played in the formation of Castilian culture as well as in the construction of Modern State.

**Keywords :** Peter of Castile, propaganda, Islam, al-Andalus, Granada, architecture, epigraphy, otherness, power, Modern State

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE :

ED 4 – Civilisations, Cultures, Littératures et Sociétés (ED 0020)

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Etudes Romanes. Espagnol