

## Andalus Viewed by Spain, France and United States, Comparative Approach

José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD\* 

University of Granada (UGR), Spain  
jgonzal@ugr.es

**Received:** 28/09/2024

**Accepted:** 04/12/2024

**Published:** 31/12/2024

*\*Corresponding author*

**Citation:**

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (n.d.). Andalus Viewed by Spain, France and United States, Comparative Approach. *Turath*, 2(2), 48-66.

**ABSTRACT:** *The Al-Andalus, as a transhistorical concept, but also as an embodiment of certain material realities – architecture, music-, has been subject to great intellectual and public attention for several centuries. In the contemporary world, this attention ranges from controversy in Spanish historical narrative, to French romanticization, to North American academic curiosity. The author, a specialist in the myth of Al-Andalus, moves through three realities, the Spanish, the French and the North American, to make a comparative exercise of the intellectual production on Al-Andalus, or some of its manifestations, to infer a horizon of postcolonial future. The turn of this must grant the word on Al-Andalus to its owners, be they Iberian, Maghrebi or Mediterranean.*

**KEYWORDS:** Al-Andalus, Controversy, Romanticism, Curiosity, Postcoloniality, Coexistence.

© 2024 **Turath** / Published by the  
Centre of Research in Social and  
Cultural Anthropology (CRASC),  
Algeria.



This is an open access article  
under the [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)  
license.

## الأندلس من منظور إسبانيا، فرنسا والولايات المتحدة: دراسة مقارنة

**الملخص :** كانت الأندلس، بوصفها مفهومًا عابرًا للتاريخ، ولكن أيضًا بوصفها تجسيدًا لوقائع مادية معينة - كالعمارة والموسيقى - موضوع اهتمام فكري وعام كبير لعدة قرون. ويتراوح هذا الاهتمام في العالم المعاصر بين الجدل في السرد التاريخي الإسباني والرومانسية الفرنسية والفضول الأكاديمي الأمريكي. يبحث المؤلف، وهو متخصص في أسطورة الأندلس، في ثلاث وقائع - إسبانية وفرنسية وأميركية شمالية - لمقارنة الإنتاج الفكري حول الأندلس أو بعض تجلياته واستنتاج أفق ما بعد الاستعمار. والهدف من ذلك هو إعطاء صوت لأصحاب الأندلس، سواء أكانوا من أصل إيبيري أو شمال أفريقي أو متوسطي.

**الكلمات المفتاحية :** الأندلس، الجدل، الرومانسية، الفضول، ما بعد الاستعمار، التعايش.

### L'Andalus vue par l'Espagne, la France et les États Unies : approche comparative

**RÉSUMÉ :** *Al-Andalus, en tant que concept transhistorique, mais aussi en tant qu'incarnation de certaines réalités matérielles –architecture, musique– a fait l'objet d'une grande attention intellectuelle et publique pendant plusieurs siècles. Dans le monde contemporain, cette attention va de la controverse dans le récit historique espagnol, à la romantisation française, en passant par la curiosité académique américaine. L'auteur, spécialiste du mythe d'Al-Andalus, parcourt trois réalités, espagnole, française et nord-américaine, pour comparer la production intellectuelle sur Al-Andalus, ou certaines de ses manifestations, et en déduire un horizon post-colonial. Le tour de cette question doit rendre la parole sur Al-Andalus à ses propriétaires, qu'ils soient ibériques, maghrébins ou méditerranéens.*

**MOTS-CLÉS :** Al-Andalus, controverse, romantisme, curiosité, post-colonialité, coexistence.

### Introduction

Notre intention dans cet article est de comparer la production académique et scientifique actuelle sur l'idée d'al-Andalus dans trois contextes politiques et culturels différents : l'Espagne, la France et les États-Unis (par extension, la Grande-Bretagne, l'Irlande et le Canada).

La raison principale de cette transversalité comparative est qu'al-Andalus est devenu, au cours des deux dernières décennies, l'épicentre du débat international sur la signification de la pluralité culturelle et du post-colonialisme, en prenant cette période historique comme modèle. D'une certaine manière, il s'agit d'un de ces axis Mundi qui nourrissent pleinement la problématique du Sud global et/ou postcolonial, à laquelle nous avons récemment consacré un ouvrage (González Alcantud, 2025).

En outre, nous sommes accompagnés par la méthode, car l'idée comparative a également gagné du terrain en anthropologie au cours des dernières décennies. Le jeu des comparaisons est un moyen légitime d'affronter la logique de notre époque de "mondialisation imaginaire" (Appadurai, 2005). Cependant, il ne peut s'agir d'un exercice intellectuel abstrait de comparaison, mais doit au moins être tissé dans l'expérience de la vie, c'est-à-dire en contact, au-delà de l'aspect purement littéraire, avec les contextes de production du discours.

Dans notre cas particulier, nous avons atteint une « culture intimicy » grâce à des séjours en 2016 à Aix-en-Provence, en 2018 à Paris, en 2024 à Berkeley, et à Grenade tout au long de la période, puisque cette ancienne ville de l'Al-Andalus tardif est notre base de recherche.

Comme l'ont montré les six mois passés à Berkeley cette année, les idées sur le maître historiologue de l'Espagne des trois cultures, Américo Castro, étaient très différentes selon que l'on contemplait son œuvre depuis cette ville américaine ou depuis l'Espagne, comme il l'avait fait auparavant. L'expérience vécue est donc intransmissible et nécessaire. L'exercice de l'interprétation comparative nécessite une présence physique sur les lieux des événements.

D'autre part, le sujet d'Al-Andalus m'affecte de manière expérientielle en tant que "propriétaire du problème". Je suis né et j'ai vécu à Grenade, une ville où l'Alhambra s'est toujours imposée à nous, grenadins, comme une grammaire culturelle dominante. Al-Andalus est donc aussi notre problème, il ne nous est pas étranger. Grenade et son environnement universitaire ont produit, au cours des dernières décennies, une énorme quantité de travaux scientifiques sur l'Alhambra, dont la plupart ont une grande portée internationale. C'est à travers l'Alhambra qu'al-Andalus maintient son discours actuel.

### **Controverse sur la narration d'AL-Andalus dans L'Espagne d'aujourd'hui**

Que peut apporter al-Andalus au récit historique de la pensée espagnole ? Cette question est importante pour penser l'Espagne contemporaine, son héritage mais aussi son modèle de "convivencia" (González Alcantud, 2014a).

Une preuve fondamentale de l'importance de cette question est fournie par les ressources académiques mises en œuvre par l'Amérique, tant au Nord qu'au Sud, où il existe un grand attrait pour la problématique dont al-Andalus est le porteur. Mais l'inspiration vient, peut-être, en Europe de l'optimisme historique souligné par sociologue franco-marocain Jacques Berque à propos des « Andalousies » en tant que projection dans l'avenir (Berque, 1981). Ces Andalousies de Berque incarnaient l'idée dérivée des projets de décolonisation et de rencontre dans le monde arabe contemporain qui représentait autrefois l'esprit de l'ancien al-Andalus. Dix ans après la conférence de Berque au Collège de France, en 1981, deux grandes expositions sur al-Andalus, organisées entre le Patronato de la Alhambra et le Metropolitan Museum et sous-titrées "Arts islamiques en Espagne" (Dobbs, 1992), se sont tenues à Grenade et à New York en 1992, dans un climat de grande sympathie pour tout ce que le concept signifiait. Al-Andalus, en tant qu'idée, était alors en pleine santé, et tout le monde l'aimait.

A titre d'exemple Avec François Zabbal, directeur de la revue *Qantara* de l'Institut du Monde Arabe à Paris, nous avons réalisé un numéro de sa revue culturelle en 2001. Vingt ans après la conférence de Berque, nous nous sommes posé la même question sur les "Andalousies". A cette époque, le thème de l'Andalousie comme horizon de pluralité et de modernité, intégrant l'orientalité, était central. C'est à cette occasion qu'il a écrit Zabbal :

« Ici, l'Andalousie arabo-musulmane est inscrite dans un combat idéologique qui le dépasse, là, elle est la clé de l'identité, Ici, on somme l'Espagne, qui redevient plus que jamais l'avant-poste de défense de la frontière méridionale de l'Europe, d'avouer l'héritage et de faire repentance. Restent les Arabes d'aujourd'hui qui continuent de balancer entre nostalgie et rancœur au souvenir d'un paradis perdu sans pouvoir l'inscrire dans une histoire où le 'nous' ethnique n'est pas de mise » (Zabbal, 2000, pp. 28-29).

C'était le moment idéal pour que le gouvernement régional andalou et les institutions locales d'Andalousie créent des espaces de dialogue avec le monde islamique, tels que El Legado Andalusi et la Fundación de las Tres Culturas.

Cependant, en Espagne même, bien qu'avec moins de virulence qu'aujourd'hui, vingt ans plus tard, dans les années 2020, la question d'Al-Andalus, chargée de tensions politiques environnementales, non seulement au niveau national mais aussi au niveau international, fait l'objet de controverses et de polémiques historiques, qui ont transcendé l'opinion publique. Voyons les détails.

Si nous voulions être des historiographes d'al-Andalus dans le récit historique espagnol, nous devrions remonter au moins au XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle, "l'âge du conflit", au cours duquel le pays a expulsé la pluralité de son intérieur. Avec une autre inflexion très importante au XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque le récit historique national a commencé à s'affiner et au sein duquel le problème d'al-Andalus a cherché sa place. Aujourd'hui, la place d'al-Andalus dans la formation politique et culturelle de la péninsule ibérique est beaucoup plus claire d'un point de vue académique qu'elle ne l'était il y a un siècle, ou même cinquante ans, mais la controverse s'est accrue.

L'idée de la reconquête est trop précoce : elle commence au X<sup>e</sup> siècle avec les "chroniques prophétiques" des origines mozarabes (Barkai, 1984). La légende de l'usurpation musulmane, associée à celle de la trahison du comte Don Julián, qui aurait donné par dépit la clé du détroit de Gibraltar aux troupes arabo-barbares de Tariq, a fait fortune. Le récit historique espagnol s'est largement formé entre le XV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle sur cette légende stéréotypée. Ainsi, l'ennemi historique des "Espagnols", plutôt que des Européens ou des Indiens d'Amérique, était le Maure (González Alcantud, 2007). Une figure issue du stéréotype, qui a nécessité la négation de l'espagnolité des Maures, à travers leur exotisation - aliénés et étrangers dans l'imaginaire (Stoll, 2011) -, ainsi qu'à travers la matérialisation de leur expulsion entre 1568 et 1609.

Un exemple qui donne à réfléchir. Il y a quelques années, j'ai eu l'occasion de présenter en public un livre sur le roman (cantar) médiéval du Cid (Oliver, 2011). L'auteur était un professeur très classique, héritière d'un éminent arabisant espagnol, prêtre et franquiste, Don Miguel Asín Palacios. Le professeur Dolores Oliver Asín a réalisé une étude scientifique du célèbre poème anonyme et a proposé la possibilité qu'il ait été créé par un poète musulman de Valence, qui a modifié ses vers par une laudatio au Cid afin d'alléger le siège et les souffrances de la ville par les troupes chrétiennes. La simple mention de cette hypothèse, la seule possibilité qu'un "Maure" soit à l'origine du poème clé du récit historique espagnol, a provoqué une vague de discrédit de l'auteur, et a révolté le camp académique le plus officiel. Le Don Quichotte de Cervantès et d'autres littératures du Siècle d'Or se sont retrouvés dans la même situation, avec la marginalisation de l'école d'Américo Castro, partisan de cette relecture sémitique, qui a mis en valeur les crypto-juifs et les crypto-musulmans dans l'histoire littéraire de ce siècle glorieux (Stoll, 2007).

Pour parvenir à une interprétation adéquate du problème sous-jacent, nous devons aborder la relation entre la maurophobie et la maurophilie en Espagne, historiquement cristallisée respectivement dans le premier et le deuxième "romancero", qui ont idéalisé ou satirisé le Maure, entre le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle. Ces tendances opposées, philiques et phobiques, ont infiltré l'ensemble du débat politique et culturel. Par exemple, les problèmes des Lumières et des libéraux espagnols, dont la plupart se sont exilés à l'étranger à un moment ou à un autre de leur vie, les ont amenés à s'identifier à l'Espagne d'avant l'expulsion des minorités, c'est-à-dire aux Juifs et aux Maures. Pensons à l'abbé José Marchena, traducteur sévillan de Voltaire

en espagnol, et à l'écrivain sévillan José Blanco White. Si les "ilustrados" du XVIII<sup>e</sup> siècle étaient favorables à la maurophilie, la même chose s'est produite avec les libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle, mais avec l'exacerbation émotionnelle apportée par le romantisme. C'est le cas du romancier Francisco Martínez de la Rosa ou de l'arabisant José Pascual de Gayangos. Cette tendance s'est ensuite poursuivie au XX<sup>e</sup> siècle, avec des personnages comme l'historien Américo Castro et l'écrivain Juan Goytisolo.

La guerre civile de 1936/39, avec la participation des troupes rifaines marocaines aux côtés de Franco, a transformé le discours de la reconquête médiévale tardive en un labyrinthe encore plus grand : les musulmans combattaient désormais passionnément en complicité dans le même camp que leurs ennemis idéologiques, les franquistes (González Alcantud, 2024d). Tout cela a ouvert la voie au livre d'Ignacio Olagüe (phalangiste, mais marginalisé par le franquisme, pour des raisons obscures), *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, publié en France en 1969 grâce à l'appui de Fernand Braudel (Olagüe, 1969). Le cas d'Olagüe est intéressant car il déplace la problématique, comme la participation des Rifains à la guerre civile, sur des chemins opaques d'incongruité idéologique (Fierro, 2009). En France, Bernard Vincent, spécialiste de la période maure, a défendu la légitimité du texte d'Olagüe (2004). Cette perspective se poursuit aujourd'hui dans la polémique entretenue par l'arabisant Emilio González Ferrín, qui porte fondamentalement sur l'idée de l'invasion islamique ou non islamique de la péninsule (González Ferrín, 2024). Son principal contradicteur, le médiéviste Alejandro García Sanjuán (2019), a dû se livrer à des contorsions idéologiques pour marier les positions maurofobiques de Sánchez-Albornoz avec la gauche progressiste. Un labyrinthe, donc.

Au sein de la communauté des historiens espagnols, nous avons un sérieux problème avec le récit historique, avec l'incorporation de cette histoire commune marginalisée ou expulsée que représente Al-Andalus. À l'heure actuelle, en 2025, la possibilité d'un consensus est encore très éloignée. En 2017, des historiens des deux camps se sont réunis à Madrid, et le résultat a été l'absence d'accord sur le récit national (Fierro & Sanjuán, 2020). González Ferrín pense que cela révèle que nous sommes confrontés à un problème d'épistémologie (González Ferrín, 2018). Mais je crois qu'en plus de l'absence d'épistémologie, il s'agit d'un problème purement "politique", dérivé de l'impression "d'incomplétude" de ce récit "national", menacé par de vieux complexes identitaires. S'il y a une chose sur laquelle nous sommes tous d'accord, c'est qu'Al-Andalus continue de se diviser.

L'intimité espagnole avec l'histoire musulmane est très grande, contrairement à la France. Pour les intellectuels espagnols de toutes les époques, l'idée d'une appropriation du problème était bien acceptée car elle présupposait la reconnaissance de l'appropriation du "canon andalou". Celle-ci s'incarne dans le style "hispano-musulman". La Mosquée de Cordoue, la Giralda de Séville et l'Alhambra de Grenade devaient servir de modèle à l'art omeyyade, almohade et nasride respectivement, considérant l'art maghrébin de la même époque comme une copie du canon hispano-musulman, propriété des Espagnols. Cependant, pour réaliser cette idée maîtresse, la complicité de la France était nécessaire. Dans ce processus d'appropriation, la figure d'Henri Terrasse deviendra centrale, avec ses relations avec Leopoldo Torres Balbás, directeur de l'Alhambra dans les années 1920 et 1930, ainsi que la complicité d'autres intellectuels espagnols et français de cette époque marquée par le colonialisme.

A cette époque, un projet géo-psychique était en cours, élaboré par les nationalistes arabes et les régionalistes andalous, pour déplacer l'axe politique vers le sud. Pour l'idéologue "andalousiste" Rodolfo Gil Benumeya, il convient de distinguer al-Andalus, concept qui engloberait l'ensemble de l'Espagne et du Portugal, à l'exception de la partie nord de la péninsule, et "l'Andalousie" (Andalusia, avec s), qui ne désignerait que la partie sud de la

péninsule, c'est-à-dire les huit provinces méridionales espagnoles (Gil Benumeya, 1930, p.32; González Alcantud, 2020a). La frontière géopolitique "naturelle" serait donc la Sierra Morena au nord, le fleuve Guadiana à l'ouest et la mer Méditerranée à l'est. Aucune considération, en somme, pour les zones limitrophes culturellement liées à ces huit provinces, comme l'Algarve et l'Alentejo portugais, l'Estrémadure, la Mancha et la Murcie. Et, moins encore, le chapelet de places civique-militaires d'Afrique du Nord, à commencer par Ceuta et Melilla. Tout cela a été inclus par Benumeya dans son concept "d'Andalousie", dans le cadre du plan géo-psychique d'une Andalousie expansive, mais pas politiquement impérialiste (González Alcantud, 2017).

Les "Andalousies perdues" ou "L'Espagnes perdues", c'est-à-dire toutes les diasporas qui se sont produites depuis le XV<sup>e</sup> siècle, sont venues au secours de cette idée motrice de "expansivité andalouse". Plus particulièrement, l'installation des juifs séfarades après leur expulsion de la péninsule dans le monde nord-africain et turc, notamment dans les Balkans, ainsi que les communautés maures expulsées en 1609 et installées au Maghreb, surtout. Cela a donné lieu à une vague pan-sémite en Espagne parmi les intellectuels dès les premières années du XX<sup>e</sup> siècle, grâce à la prédication du politicien philo-hébraïque Ángel Pulido, du philologue Ramón Menéndez Pidal, attentif à la tradition judéo-espagnole médiévale, du diplomate pan-andalou Isidro de las Cagigas, et de l'avant-gardiste proto-fasciste Ernesto Giménez Caballero, et de sa revue *Gaceta Literaria* (González Alcantud, 2024a). Si le passé hébraïque a permis de renouer avec les dettes du passé, le passé maure ne l'a pas complètement éclairé. Seuls quelques personnages isolés, comme Benumeya et De las Cagigas, du Protectorat marocain, évoquent l'existence des "Andalous", sans faire de distinction entre les premières vagues d'Andalous, issues des dissensions dans les mondes omeyyade, taïfa, almoravide ou almohade, et les expulsions des Maures eux-mêmes.

Pour les critiques actuels, cette distinction semble fondamentale lorsqu'on se réfère au mouvement régionaliste andalou qui a émergé dans les années 80 du XIX<sup>e</sup> siècle et qui a connu son heure de gloire avec Blas Infante à sa tête. Infante a été le chef de file du mouvement politique andalucista entre les années 1910-1930, surtout après son pèlerinage sur la tombe d'al-Motamid dans les montagnes de l'Atlas en 1924. Le mouvement andalucista a été interrompu par la guerre civile, qui a conduit à l'exécution de l'Infante. Cependant, il réapparaît dans les années 1970, obtenant d'excellents résultats lors des premières élections démocratiques. Ce mouvement, dont la logique interne prône l'unicité de l'Andalousie et la nécessité d'un mouvement politique prônant l'autonomie politique dans le cadre général de l'État espagnol, considérerait la culture andalouse, parmi d'autres, comme un élément essentiel de son projet. Surtout, pour que les relations extérieures de l'Espagne avec le monde arabe soient explicitement ou implicitement déléguées à la région autonome d'Andalousie.

Plus récemment, on assiste à un dialogue entre les universitaires espagnols et d'autres aires géographiques, notamment avec les Nord-Américains, en suivant la voie historiciste qui a marqué le débat en Espagne (Borstein, 2019). Ce mouvement reprend l'étude pionnière de James T. Monroe (1970), chilien-américain et disciple d'Américo Castro, qui avait analysé l'arabisme espagnol avec un regard neuf, parallèlement aux études d'un Espagnol, Bernabé López García (2012). Ce présuppose un dialogue futur avec les milieux anglo-saxons en particulier.



## **Le Romantisme français d'AL-Andalus<sup>1</sup>**

Nous commençons cette section par l'analyse des relations entre les récits historiques et mythiques français et l'Islam ibérique. Nous disposons de quelques données, bien que fragmentaires, sur le sujet. Nous avons le cas de l'Andalou Ibn Rushd (Averroès), au XII<sup>e</sup> siècle, dont l'influence de l'enseignement s'est répercutée jusqu'à la Sorbonne parisienne (Libera, 1996). Unes personnalités judéo-sépharades ont transmis au monde français, à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne, certains ouvrages islamiques traduits de l'hébreu. C'est le cas du traducteur grenadien Ibn Tibbon (Balagna, 1989, p. 16). Un autre exemple, sans doute plus important, est celui d'un jeune clerc de Louvain, Nicolas Clénard, chargé à l'automne 1530 d'enseigner l'hébreu dans cette ville et qui, poussé par un sémitisme arabisant, se rend à Paris à la recherche d'un éditeur et pour rencontrer des confrères. Après plusieurs déceptions, Clénard partit pour l'Espagne et le Portugal, allant même jusqu'à Fes ; plus tard, en 1545, il mourut sur le chemin de Grenade (Balagna, 1989, p. 31). Un esprit de curiosité auquel il faut ajouter que le vocabulaire arabe-espagnol de Pedro de Alcalá, publié à Grenade en 1505, était accessible à certains milieux savants français au cours du XVI<sup>e</sup> siècle (Balagna, 1989, p. 58).

Cette relation entre Grenade et Paris est d'autant plus étroite que Guillaume Postel, qui a introduit l'étude de l'arabe à Paris à l'époque des Valois, où il est devenu professeur au Collège des Trois Langues, a été en contact avec l'historien et militaire Diego Hurtado de Mendoza entre 1552 et 1553. Postel espérait rencontrer Hurtado de Mendoza lors d'un prochain voyage à Grenade, car il était persuadé qu'il possédait le lexique et la grammaire composés par Nicolas Clénard. Il s'agit ici d'une chaîne de connaissances petites mais très significative. Il est clair que les contacts entre les milieux français et andalous sont anciens.

En revanche, la politique pro-mauresque d'Henri IV (1568-1610) peut s'expliquer par la proximité de sa Navarre natale avec l'Aragon, où vivaient de nombreux Maures à l'époque. Il ressort de ces informations que la question maure n'est pas secondaire pour Henri IV qui, bien qu'il veuille se démarquer de la politique des rois d'Espagne, aboutit finalement à un résultat très similaire : l'intégration par la conversion ou l'émigration forcée si les Maures persistent dans leurs croyances (Cardaillac, sd.). En fin de compte, la politique pro-turque de François I conduit à l'oubli de la question des musulmans ibériques, qui avait été si vive sous Henri IV.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les mots "mahométan", "maure", "mauresque", "maure" et "sarrasin" continuent d'être utilisés indifféremment en France pour décrire les problèmes d'Al-Andalus. Ni "musulman" ni "islam" ne sont mentionnés à l'époque. La Bibliothèque orientale de Barthélemy d'Herbelot, publiée en 1697, est la première source à utiliser systématiquement le mot "islam" au lieu de "mahométanisme".

En ce qui concerne l'Espagne, il convient de rappeler que la traduction en français, en 1608, de l'ouvrage de Ginés Pérez de Hita, *Historia de las guerras civiles de Granada* (Pérez de Hita, 1608, Carrasco Urgoiti, 1989), publié en espagnol en 1595, a eu un grand succès dans toute l'Europe.

Le livre, publié en deux parties – l'une traitant des guerres entre les Cegries et les Abencerrages (1480-1492) au milieu de la période nasride, l'autre de la révolte des Alpujarras (1568-1571) entre morisques et Castillans – inaugure l'idéalisation "romantique" du Maure, dans la lignée du

---

<sup>1</sup> Certaines des idées présentées ici, aujourd'hui largement modifiées et intégrées dans le discours comparatif général, ont été discutées précédemment dans González Alcantud, 2021.

premier romancero espagnol, qui exalte l'idéal héroïque des chevaliers ennemis. La vague "romantique" a donc commencé très tôt, deux siècles avant le romantisme proprement dit.

Il est vrai que la philosophie voltairienne a instrumentalisé la légende noire espagnole pour parvenir à une révision de l'histoire espagnole. La contribution des émigrants espagnols à ce projet a été extraordinaire. L'identification des "autres Espagnols" à l'Espagne perdue des Maures et des Sépharades a renforcé le courant de la maurophilie, qui a atteint le mouvement romantique. En bref, l'image romantique de l'Espagne a opposé la maurophilie française à la maurophobie espagnole (Hoffmann, 1960; Cornu, 2008). Avec les Lumières et le Romantisme, avec des auteurs et voyageurs comme Voltaire, Florian, Chateaubriand, Quinet, Custin, Mérimée, Potocki, etc. et des peintres et graveurs comme Doré, Regnault, etc., les Français ont contribué à recréer la légende du "paradis perdu" que représentait l'Espagne avant les expulsions de 1492 et de 1609.

Un second mouvement, qui se déroule directement à Paris, est la découverte du monde musulman à travers les arts "décoratifs". L'organisation de plusieurs expositions au Louvre et à la Bibliothèque nationale au début du XX<sup>e</sup> siècle a permis de faire connaître l'art islamique au public bourgeois parisien (Labrusse, 2007). L'art islamique y prend place en tant qu'"art décoratif", sans atteindre la dignité d'un véritable art, notamment pictural, réservé aux peintres orientalistes. L'Exposition universelle de Paris de 1878 comportait déjà une section consacrée à l'art musulman. En 1893, une autre exposition, organisée par le musée d'Alger, est accompagnée d'une exposition correspondante de peintres orientalistes. D'après les informations dont nous disposons, il est clair que les Parisiens s'intéressaient à l'artisanat maghrébin et aux arts hispano-musulmans du Maghreb et de l'Ibérie, avec une préférence pour les arts et l'artisanat du Proche-Orient. Plus tard, l'exposition L'Art Marocains de 1917, inaugurée dans le pavillon de Marsan, est la première occasion où les arts "marocains" atteignent le grand public d'une manière unique. En 1925, la Bibliothèque nationale décide de présenter ses collections orientales, tandis qu'une exposition d'arts décoratifs du Maghreb se tient dans une aile du Louvre.

L'imaginaire d'Al-Andalus a fini par être confronté à l'épreuve de l'expérience coloniale française au Maghreb. Il s'agissait de contempler le "vrai Al-Andalus", représenté par les élites dites "andalouses" du Maghreb. Hubert Lyautey, gouverneur du Maroc, fut le seul dirigeant à comprendre la complexité du problème de l'al-Andalus historique, archéologiquement situé dans un pays latin décadent comme l'Espagne, incapable de conduire l'idée-force andalouse, et de l'al-Andalus vivant, représenté par les notables maghrébins mentionnés plus haut (González Alcantud, 2015a). Lyautey adopte le système de colonisation Indirect Rule au Maroc, qui consiste à convenir avec ces élites du respect de leur religion, de leurs coutumes et surtout de leur pouvoir local, en échange de la reconnaissance du pouvoir métropolitain. Avec ce mouvement, expérimenté dans le Maroc chérifien entre 1912 et 1926, période du mandat de Lyautey comme Résident général, les Français s'emparent de l'idée d'al-Andalus comme exemple historique et vivant d'une "mosaïque culturelle".

Ainsi, forte de toutes ces circonstances, la France a tenté d'exercer son leadership dans le monde musulman pendant la période de la colonisation. Pour contrôler le "discours", au sens lyauteyen, il fallait contrôler le style "hispano-musulman". L'inauguration de la Grande Mosquée de Paris en 1926, avec le maréchal Lyautey en coulisses, construite dans le style hispano-mauresque, est l'aboutissement de ce processus d'appropriation du discours ibérique d'al-Andalus (González Alcantud, 2015b).



Après la romantisation d'al-Andalus dans les années 1970 et 1980, une vague de grandes études universitaires sur al-Andalus a vu le jour. Parmi eux, Bernard Vincent (2006), très influent et reconnu dans les milieux hispaniques (Bernabé, 2021), Pierre Guichard (1995) et Gabriel Martinez-Gros (1992). Tous ont fait de l'anthropologie historique à la Casa de Velázquez, une institution française à Madrid. Martinez-Gros a même transposé son discours sur l'identité andalouse au Maghreb (1997)

Cette ligne a été bouleversée par la question migratoire. Si l'on constate que l'islam marginalisé s'est désormais réfugié en France dans les quartiers populaires et les banlieues, l'islamophobie peut constituer une phénoménologie fondamentalement française (Geisser, 2012).

Peut-être a-t-elle exacerbé la "double absence" du migrant maghrébin, particulièrement dramatique chez les Algériens (Sayad, 1999). On devrait clairement parler de "turcophobie" pour l'Allemagne ou la Grèce, ou de "maurophobie" pour l'Espagne, et "d'islamophobie" seulement pour la France.

L'islamophobie française, cependant, a récemment cherché une justification parmi les intellectuels islamophobes espagnols. À l'automne 2018, un livre de l'arabisant maurophobe Serafin Fanjul, ancien communiste devenu idéologue d'extrême droite, a connu un grand succès d'édition en France (Fanjul, 2018). Publié par une maison d'édition d'extrême droite, il s'est hissé en tête des listes françaises de best-sellers de livres d'histoire. Il s'agit d'un professeur, bon traducteur de l'arabe vers l'espagnol, devenu islamophobe dans les années 1990. Son discours est très simple d'un point de vue idéologique : pour lui, les Espagnols sympathisants de l'époque d'Al-Andalus, lieu commun imaginaire et mythique de coexistence religieuse et culturelle, sont une cinquième colonne contre l'Occident. Le fondement de la réception de Fanjul a été accepté par des négationnistes français tels que Sylvain Gouguenheim, historien médiéviste de l'ordre militaire teutonique, qui dans son livre *Aristote dans le mont saint-Michel* (Gouguenheim, 2008), nie le rôle de l'Andalousie dans la transmission européenne de l'héritage de l'Antiquité.

En revanche, Alain de Libera, professeur au Collège de France, a évalué positivement l'influence andalouse dans *Penser au Moyen âge* (Libera, 1996). Selon De Libera, l'influence d'Averroès, interprète cordouan d'Aristote, sur la Sorbonne est une réalité historique indéniable. Après la parution du livre de Gouguenheim, Libera et d'autres auteurs ont qualifié le livre du germaniste de "malhonnête" (Libera, 2009).

Le débat français sur Al-Andalus n'est plus aussi puissant que par le passé, mais il continue à produire des travaux d'une grande portée. Philippe Sennac a récemment relu la bataille de Poitiers, niant l'importance réelle de cet événement pour défendre l'idée d'une France menacée par une invasion islamique. D'autres facteurs sont à prendre en compte, écrit-il, comme les alliances politiques entre les ducs du Languedoc et les "Maures" ibériques. Cependant, « derrière le Poitiers des manuels scolaires de la IIIe République et l'engouement naissant pour la civilisation arabo-musulmane se dessinent une volonté politique et le souci d'affirmer la supériorité de l'Occident, des Francs et de la France » (Sennac, 2015, p. 89). La question "maure" ou d'al-Andalus est une extériorité, un exotisme des autres, qui ne nécessite pas de congruence dans son récit interne soumis aux diktats du patriotisme français.

À ce livre de Sennac, il faut ajouter l'ouvrage de synthèse de Josep Pérez sur l'Andalousie (2021), ou encore *l'Histoire de Grenade* de Sophie Makariou et Gabriel Martinez-Gros (2018). Je considère ces publications comme exceptionnelles dans le contexte français actuel, compte tenu du manque d'intérêt académique pour al-Andalus. Je rappelle ici la maison d'édition

montpelliéraine L'Archange Minotaure et sa collection Aux Andalousies, dirigée par Jean-Michel Cornu, grand passionné de l'Andalousie, qui s'est soldée par un échec. Un numéro monographique de la revue historique Europe, fondée par Romain Rolland, a récemment relancé l'intérêt pour al-Andalus (Hassan, 2023).

Parallèlement à la montée de l'islamophobie en France et à la baisse de l'intérêt pour l'Espagne musulmane, le nombre de chercheurs "orientalistes" d'origine française est aujourd'hui sensiblement plus faible que par le passé. Al-Andalus, intégré au passé des Lumières et du romantisme dans le cadre de l'orientalisme domestique qui exigeait la subordination de la péninsule ibérique aux diktats de la centralité du discours français essentiellement civilisateur, n'est plus un horizon de réflexion sur la pluralité du monde contemporain. Pierre Vermeren a parlé, dans une veine complémentaire, de la "misère de l'historiographie française" sur le Maghreb (Vermeren, 2012). Ce désintérêt est probablement lié à l'évolution de la conception de l'altérité dans le monde français et à l'effondrement des idéaux de la République coloniale (Todorov, 1989), ainsi qu'aux problèmes migratoires évoqués plus haut.

### **Curiosité savante nord-américaine d'AL-Andalus**

La tradition nord-américaine d'attrance pour al-Andalus doit être centrée sur au moins deux points : premièrement, le voyage du New-Yorkais Washington Irving en Andalousie en 1828-1829, au plus fort de la vague romantique européenne, se déplaçant entre Paris, Séville et El Puerto de Santa María, pour écrire une biographie de Colomb, et son incursion dans le royaume de Grenade (alors conçu comme intellectuellement et administrativement différent du royaume d'Andalousie). Cette dernière a donné lieu à son ouvrage sur la conquête de Grenade, et surtout à l'une de ses œuvres littéraires les plus réussies : les Contes de l'Alhambra (González Alcantud, 2014). Deuxièmement, l'établissement préalable de la légation américaine à Tanger en 1788, après l'indépendance des treize colonies, a constitué une source de connaissance et d'intérêt des nouveaux États-Unis pour le monde méditerranéen. Nous n'entrerons pas ici dans cette section, notons-le simplement.

Il faut cependant noter qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque le magnat Archer Milton Huntington, créateur de la Hispanic Society of America, s'intéresse à l'histoire de l'Espagne, il a une prédilection pour l'Espagne chrétienne. En témoigne le fait que les sculptures en bronze que son épouse, Anna Hyatt, réalise pour divers lieux aux États-Unis sont celles du Cid Campeador. Mais Archer s'intéressait surtout à l'Espagne mudéjar et au Maroc musulman, comme en témoigne le fait qu'il envoya la photographe Ruth M. Anderson au Maroc pour effectuer un tour photographique complet du pays (Lenaghan, 2022).

Nous devons partir d'une tradition contemporaine qui nous est propre aux États-Unis et qui s'inspire de deux sources intellectuelles différentes, mais toutes deux issues de l'université de Princeton. Toutes deux évitent l'arabisme en tant que tel et proviennent de la critique littéraire. D'une part, nous nous référons à Américo Castro Quedada (1885-1972), professeur à Princeton, intellectuel de l'exil espagnol, représentant de la culture républicaine libérale, qui, réfugié aux États-Unis depuis 1937, a pu former un groupe de philologues hispaniques, généralement intéressés par l'hébraïsme sépharade, qui ont exercé une grande influence dans les universités américaines (González Alcantud, 2024c, 2024e). Leur conception de l'histoire plurielle de la péninsule ibérique, jusqu'à l'éclatement du système des trois castes (chrétiens, musulmans et juifs) à la fin du Moyen Âge, a trouvé un large écho. Elle a même suscité un débat mondial, grâce à la polémique que Castro a entretenue avec son collègue historien et exilé, l'historien

médiéviste Claudio Sánchez-Albornoz. La polémique de son discours portait sur le concept de tolérance et de coexistence, formulé en Ibérie sous le nom de "convivencia". Pour Américo Castro, l'islam espagnol, fortement influencé par la mystique soufie, aurait une authenticité propre, très différente de celle du monde maghrébin.

« Bien que l'hispano-chrétien et le musulman - écrit-il - coïncident pour maintenir en union compacte la conscience de sa personne et du monde qui l'entoure, il existe en revanche une différence décisive ; la direction de son intérêt vital incite l'Arabe à se déverser dans l'objet extérieur à lui [...] Chez l'Espagnol, la direction du dynamisme vital va de l'objet à la personne, parce que c'est la réalité de sa structure, de ce quid qui rend l'histoire intelligible, et que j'appelle vivacité » (Castro, 1950, p.44).

Deuxièmement, le débat a été indirectement relancé par la publication en 1978 de l'ouvrage d'Edward Said, palestinien-américain formé à Princeton, intitulé *Orientalism*. Bien qu'il ne traite pas directement ou indirectement d'al-Andalus, bien qu'il s'agisse d'un leitmotiv ancien et récurrent des communautés syro-libanaises à travers les Amériques, en particulier dans le sud du continent, le discours global de l'ouvrage a indirectement renforcé l'appréciation actuelle d'al-Andalus en tant qu'espace de subalternité. L'*Orientalism* coïncide avec les années où les premières conversions de jeunes Espagnols en Andalousie (Cordoue, Séville et Grenade, principalement) à l'islam, par le biais du soufisme, ont commencé à se produire. Je me souviens que, dans ces années-là, un libraire de sujets islamiques, qui avait été l'intervenant espagnol dans le protectorat marocain, et qui s'était installé dans la Calderería de Grenade, rue aujourd'hui occupé par des commerces musulmans, m'avait procuré la traduction française. C'était au début des années 1980. En réalité, comme je l'ai raconté à d'autres occasions, le livre m'a déçu parce qu'il n'apportait pas de réponses concrètes au problème d'Al-Andalus. Saïd n'a pas été capable d'analyser quoi que ce soit de spécifique concernant al-Andalus. De plus, lorsqu'il voyageait dans cette région, qui accueillait généreusement une fondation portant son nom et celui du compositeur Daniel Barenboim, il ne faisait que répéter des stéréotypes touristiques indignes d'un intellectuel aussi raffiné que lui (Said, 2002).

Les milieux universitaires américains accordent une attention croissante à la question d'Al-Andalus depuis l'attentat contre les tours jumelles en 2001. La question qui se pose, dans ce contexte, est de savoir ce que la notion d'al-Andalus signifie pour les universitaires américains et assimilés. Il faut souligner que les attentats du 11 septembre ont marqué un renouveau dans l'étude de l'islam en général et d'al-Andalus en particulier. C'est dans ce contexte qu'a été publié le livre contemporain de María Rosa Menocal, *The Ornament of the World : How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Menocal, 2002). Menocal était cubaine et enseignait aux États-Unis. Lorsque j'ai organisé un colloque sur l'Histoire d'Andalousie à l'Institut du Monde Arabe à Paris dans 2001, Menocal a participé à l'événement, bien qu'elle n'ait finalement pas livré son texte, qui n'a pas pu être inclus dans notre volume (González Alcantud & Zabbal, 2003). On m'a dit qu'elle était très concentrée sur son livre, qui a été publié cette année fatidique, affectée et renforcée par l'attentat susmentionné.

Aux États-Unis, le mythe andalou a été recréé et actualisé comme une possibilité d'illumination utopique de la coexistence, sans nécessairement passer par la religion, au moment clé de l'attentat du 11 septembre, comme le souligne Menocal dans son texte. Le livre de Menocal, disciple de l'école castrienne, fécondé aux États-Unis par le maître Américo Castro, depuis son enseignement dans le Wisconsin, à Princeton, à Houston et à San Diego, mettrait l'accent sur les possibilités offertes par l'idée d'al-Andalus au débat passé, présent et

futur sur la coexistence. Dans une veine très similaire, on peut actuellement mettre en avant Brian A. Catlos, relisant l'histoire médiévale d'al-Andalus et son contexte (Catlos, 2018).

Dans les vingt années qui ont suivi la parution du livre de Menocal, les études andalouses ont été prodiguées sur plusieurs fronts aux États-Unis et dans la noosphère anglophone en général. Le livre de Barbara Fuchs, *Exotic Nation*, sur la construction de la maurophilie en Espagne à l'époque moderne, sur fond d'expulsion des Maures, a fait date (Fuchs, 2008). Fuchs reprend un thème qui avait déjà été abordé par María Soledad Carrasco Urgoiti, professeur à la CUNY de New York, exilée espagnole pour des raisons culturelles, qui avait écrit sa thèse sur *El moro de Granada en la literatura europea*, publié en 1956 (Carrasco Urgoiti, 1989). Le disciple d'Américo Castro, Francisco Márquez Villanueva, professeur à Harvard, lui aussi exilé culturel, a poursuivi dans cette voie avec *Los moriscos desde mi ladera* (Márquez Villanueva, 1991), entre autres études. L'espace de la réflexion maure, et tout ce qu'elle signifie, est ouvert, son intérêt ayant été renouvelé par Fuchs.

La vague d'études universitaires sur Al-Andalus a également porté ses fruits dans le domaine artistique. Je me souviens d'être entré dans la bibliothèque des beaux-arts de l'Université de Harvard, où la présence de l'Alhambra était écrasante, avec des photos partout. On pouvait dire que l'un des plus grands théoriciens modernes de l'Alhambra, Oleg Grabar, y avait travaillé. Lorsque j'étais étudiant en histoire de l'art, le livre de Grabar sur l'Alhambra complétait la connaissance empirique que nous avions du monument (Grabar, 1980). Il ouvrait une perspective comparative avec d'autres régions de l'Oumma islamique. Dans cette ligne culturaliste, Cynthia Robinson, de l'université de Cornell, a par exemple travaillé sur la nostalgie générée par les royaumes des taïfas. Depuis la dissolution du califat de Cordoue dans les Taïfas, cette nostalgie de l'âge d'or musulman dans la péninsule ibérique a été cultivée, surtout à travers le genre poétique *Ubi Sunt*, comme une histoire qui génère à la fois brillance et décadence (Robinson, 1998). Dans le domaine du jardinage, dans lequel l'Alhambra a été une référence inégalée, il convient de mentionner les travaux de James Dickie (2006) et de D. Fairchild Ruggles (2008). Tous deux ont transcendé le domaine du jardinage purement technique et ont porté leurs analyses sur le plan symbolique.

En définitive, et après ce bref aperçu, l'état actuel de l'ensemble du débat sur Al-Andalus a été affecté aux États-Unis par rapport à plusieurs questions :

La première, d'ordre idéologique, concerne la question de la "coexistence", du modèle ibérique et de sa validité dans un monde globalisé. Elle a touché les milieux médiévistes, dont certains ont refusé de l'accepter, suivant en cela leurs collègues espagnols plus europhobes. Darío Fernández-Morera (2016) se distingue dans ce milieu. D'origine clairement hispanique, ils alimentent, depuis leurs positions académiques, l'extrême droite américaine en arguments islamophobes, qui trouvent un grand écho dans les médias (Pearce, 2020). Cependant, ils n'ont que peu d'écho académique.

Deuxièmement, la question croise celle de l'orientalisme, qui suit en général les lignes directrices établies par Edward Said, qui ne voulait rien savoir d'Al-Andalus, comme nous l'avons vu et comme il l'a lui-même reconnu. C'est surtout le point de vue du mouvement des Decolonial Studies, qui se laisse facilement piéger par l'irénisme (ou pacifisme simplement). Leurs contributions ne sont pas académiquement pertinentes et ils n'ont pas publié de livres intéressants. Pourtant, ils font beaucoup de bruit dans les milieux étudiants. En cela, il ressemble à la réception du courant islamophobe.

Troisièmement, nous pouvons placer les études culturelles sur les transformations causées par les conversions à l'islam, les migrations massives du Maghreb, etc. qui ont transformé les

cultures ibériques au cours des trente dernières années. Nous soulignerons Mikaela Rozogen-Soltar (2012), dans le domaine des conversions actuelles, Gil Anidjar (2011), dans le domaine de l'al-Andalus actuel, et Eleine McIlwraith (2018), dans le domaine de la coexistence, parmi de nombreux autres chercheurs qui abordent des questions liées à l'al-Andalus, aux conversions religieuses, à l'immigration ou à ses séquelles.

Quatrièmement, il existe des études sur les arts d'al-Andalus, allant des grands monuments, notamment l'Alhambra de Grenade et la mosquée de Cordoue, à la musique andalouse et à ses transformations. Si l'on considère al-Andalus de manière transnationale, en circulant entre le Maghreb et les rives ibériques, un cas intéressant est celui de la âla ou musique andalouse. Il convient ici de souligner les études américaines sur l'évolution de la musique d'al-Andalus avec une méthode anthropologique de terrain qui transcende le passé nostalgique et se confronte à ses transformations les plus actuelles (Holt, 2015 ; Reynolds, 2009 ; Glasser, 2016).

Cinquièmement, il faut souligner les études sérieuses comme celles d'Eric Calderwood (2018, 2023), de Charles K. Hirschkind (2020) et Christina Civantos (2017), qui explorent un al-Andalus "anthropologique", allant de l'histoire médiévale à l'histoire coloniale marocaine, en passant par la signification de l'andalousisme ou le débat actuel sur la tolérance. Le premier, Calderwood, arrive au sujet d'al-Andalus par l'étude de la littérature espagnole, dans une tradition qui a commencé à Harvard avec l'enseignement de Márquez Villanueva et de son disciple Luis Girón-Negrón. Ce dernier s'inscrit dans une tradition portoricaine spécifique dans laquelle il faut placer l'énorme travail du professeur López-Baralt, une référence dans les études sur l'aljamiado. Calderwood a étudié la transformation du concept d'Al-Andalus sous le protectorat marocain et l'extension ethno-poétique d'Al-Andalus dans toute la Méditerranée. Le second, Hirschkind, dans la tradition des études anthropologiques sur le Proche-Orient, en particulier l'Égypte, qui a fini par se concentrer sur le problème d'al-Andalus dans le contexte ibérique. Et le troisième, Civantos, en raison de ses propres origines familiales, dans l'Alpujarra de Grenade, qui a traité de cette région andalouse et du milieu argentin. Des raisons différentes les ont tous trois amenés à produire une œuvre solide. Dans le cas de Calderwood, il se fait l'écho de la dimension instrumentalisant du protectorat espagnol au Maroc. Hirschkind va plus loin et veut découvrir l'herméneutique de l'andalousisme comme courant original exclusif à l'Espagne, et Civantos mise enfin sur la recherche des fondements de la tolérance, comme expérience singulière, qui n'appartient pas seulement au passé (Civantos, 2023).

### **Triangulation: Controverse, Romantisme, Curiosité**

Dans les médias espagnols, la question d'Al-Andalus soulève une controverse en rapport avec le récit national. Il s'agit d'un problème narratif extrêmement idéologisé qui, en cette période de crise géoculturelle et géopolitique, suscite l'inquiétude des secteurs de l'extrême droite, surtout. Le récit de l'histoire de l'Espagne, de ses origines et de sa formation, est devenu très violent dans les cercles académiques et dans l'opinion publique. Cependant, cette même controverse a déclenché de nouvelles recherches, et les contributions à ces recherches sont très vivantes. Pour sortir de cet enfermement, Juan Goytisolo soutient que ce qu'il a appris dans les atmosphères français et américains, c'est la curiosité pour les autres.

Du côté français, cependant, le débat très romancé, grâce à l'orientalisme domestique généré par le romantisme et même avant lui, a perdu de sa pertinence. En outre, l'attention portée au Maghreb, à la suite du processus de décolonisation, a diminué. Cela a conduit à un appauvrissement de la recherche empirique et à un manque d'insertion dans le débat sur le multiculturalisme.



Les Américains, et les anglophones en général - Britanniques, Canadiens, Israéliens, Indiens - ont, en revanche, accueilli le débat sur al-Andalus de manière très contemporaine. Ils le relient au problème du multiculturalisme qui, s'il a pour limite l'enfermement ethnociste de chaque culture en elle-même, avec toute la négativité que cela comporte, a permis d'activer la curiosité pour des cultures porteuses de positivité, comme Al-Andalus, en tant que zone de contact humain et culturel.

La critique du modèle multiculturaliste américain est surtout venue du monde intellectuel français. Il faut réfléchir à un multiculturalisme à la française", déclare J-L. Amselle. Et pour cela, il faut absolument dénoncer le post-colonialisme comme une imposture intellectuelle d'obédience américaine (Amselle, 1996). La contribution française la plus notable à l'idée de pluralité culturelle spécifique que j'ai lue récemment est le comparatisme, représenté dans ce domaine par l'idée de "pensée métisse". Serge Gruzinski, par exemple, compare directement Mexico et Istanbul (Gruzinski, 2008).

Malgré les critiques antimulticulturalistes et anticolonialistes, paradoxalement, al-Andalus en tant que mythe revient aujourd'hui dans la confrontation politique, culturelle et académique avec son sens positif non romantisé, ce qui le relie à la pensée pragmatique américaine. D'ailleurs, s'il y a quelque chose de nouveau dans tout cela, c'est le rejet des postulats négationnistes d'al-Andalus et des raisonnements du courant décolonial, générés dans un vide conceptuel.

Cependant, une critique importante du postcolonial, par opposition au décolonial, est l'accusation par les intellectuels opposés au mouvement postcolonial d'ignorer le régime "d'historicité" en transformant la colonie en un absolu :

« La révolution copernicienne qu'entendaient incarner les postcolonial studies est encore devant nous. Si on veut comprendre l'historicité propre des sociétés en s'émancipant de l'historicisme ' de l'épistème occidentale [...] il faut d'abord libérer nos problématiques de l'interaction coloniale dans laquelle elles persistent à les consigner. La colonisation a été un moment de 'connexion', violent, inique et traumatique. Pour autant, elle n'a pas annulé l'économie morale et politique des sociétés qu'elle se soumettait, ni ne l'a totalement absorbé » (Bayard, 2010, p.97).

La frontière, en tant que zone de contact et de violence, mais aussi d'ambiguïté et de transformation, qui introduit des éléments modulateurs très importants (González Alcantud, 2020b), précisément dans le régime de l'historicité. Ni la domination coloniale ni la frontière imaginaire ne sont anhistoriques.

Plus précisément. En tant que manière historiciste de rechercher un horizon de nouveau pluralisme en Méditerranée, basé sur des piliers renouvelés, l'Alhambra apparaît comme un superbe exemple d'architecture crépusculaire nasride, occupant une place centrale dans le débat paradigmatique d'al-Andalus. Nous avons ainsi parlé du "paradigme de l'Alhambra". Il signifie à tout point de vue la possibilité d'un agnosticisme esthétique dans un pays profondément marqué par l'histoire de la religion catholique à laquelle son destin a été lié. Il n'y a pas de signes religieux ostensibles dans le complexe palatial nasride ; les invocations à Allah sur les murs de l'Alhambra ont une dimension poétique.

D'autre part, on peut parler d'une idée très précise de la fonction du mythe andalou dans la postmodernité et la postcolonialiste. C'est le sujet du livre sur le monument du converti et arabisant Robert Irwin (2004). Par ailleurs, en 1962, coïncidant avec l'indépendance de

l'Algérie, un dialogue transhistorique d'une grande actualité a eu lieu. C'est celui qu'a établi Louis Aragon dans son chef-d'œuvre, *Le Fou d'Elsa* (Aragon, 1963). Aragon tente de dépasser le complexe romantique français sur al-Andalus en essayant de comprendre ce que signifie l'Alhambra dans un contexte de guerre coloniale, comme celui de l'Algérie. L'Alhambra ressurgit alors avec force pour indiquer la voie de la pensée postcoloniale dans un dialogue entre un homme et une femme d'époques différentes, rapprochant 1492 de 1962.

Grâce à des travaux comme ceux d'Aragon ou d'Irwin, les choses commencent à bouger de " l'autre côté ", comme on l'a vu récemment avec le regard turc sur l'Alhambra et al-Andalus, proposé par le professeur Edhem Eldem, un homme aux multiples mondes. Il a mis en évidence le point de vue non occidental des voyageurs turcs et maghrébins sur le monument nasride du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle (Eldem, 2021). Un principe de post-colonialité réelle fondé sur l'empirique. C'est-à-dire ce qu'il faut pour poursuivre une décolonisation scientifique et non idéologique de l'imaginaire.

## **Bibliographie**

- Amselle, J.L. (1996). *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*. Aubier.
- Anidjar, G. (2012). Futures of al Andalus. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 7(3), 225-239.
- Appadurai, A. (2005). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Payot.
- Aragon, L. (1963). *Le fou d'Elsa. Poème*. Gallimard.
- Balagna Coustou, J. (1989). *Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois*. Maisonneuve & Larose.
- Barkai, R. (1984). *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*. Rialp.
- Bayart, J. F. (2010). *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*. Khartala.
- Berque, J. (1981). *Andalousies*. Sindbad.
- Bernabé Pons, L. F. (2021). Homenaje a Bernard Vincent. *Sharq al-Andalus*, (23), 2019-2021.
- Borstein, P. (2019). *Reclaiming al-Andalus: Orientalist Scholarship and Spanish Nationalism, 1875–1919*. Sussex Academic Press.
- Calderwood, E. (2018). *Colonial al-Andalus. Spain and the making of Modern Moroccan Culture*. Harvard UP.
- Calderwood, E. (2023). *On Earth or in Poems: The Many Lives of al-Andalus*. Harvard UP.
- Cardaillac, L. (1970). *Le passage des morisques en Languedoc*. [Thèse Doctorale, Université de Montpellier].
- Carrasco Urgoiti, M. S. (1989 [1956]). *El moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XIX)*. Universidad de Granada. Prologue: Ruiz, J. M., Castro, A. (1950). *Ensayo de historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes*. Franz C. Feger.
- Catlos, B. A. (2018). *Kingdom of Faith. A New History of islamic Spain*. C. Hurst.

Civantos, C. (2017). *The Afterlife of Al-Andalus. Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*. SYNU Press.

Civantos, C. (2022). *Jamon and halal. Lessons in Tolerance from rural Andalusia*. Amherst College Press.

Cornu, J. M. (2008). *La representación de la Alhambra en tres escritores: Henri Swinburne, François-René Chateaubriand y Théophile Gautier*. A. Akmir & J.A.

González Alcantud, J.A. (2008). *La Alhambra, lugar de la memoria y del diálogo*. Patronato de la Alhambra y Generalife. 247-265.

Dickie, J. (2006). "El jardín hispano-árabe: notas hacia una tipología". *Cuadernos de la Alhambra*, (41), 2006, 86-107.

Dobbs, J. (ed.) (1992). *Al-Andalus. Las artes islámicas en España*. Eds. El Viso.

Eldem, E. (2021). *L'Alhambra à la croisée des histoires*. Les Belles Lettres.

El Alaoui, Y. (ed.) (2017). *Morisques (1501-1614)*. Presses Universitaires de Rouen et du Havre.

Fairchild Ruggles, D. (2008). *Islamic Gardens and Landscapes*. University of Pennsylvania Press.

Fanjul, S. (2017). *Al Andalous, l'invention d'un mythe : La réalité historique de l'Espagne des trois cultures*. L'Artilleur.

Fernández-Morera, D. (2016). *The myth of the Andalusian paradise*. ISI Books.

Fierro, M. (2009). *Al-Ándalus en el pensamiento fascista español. La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe*. Manuela Marín (ed.) *Al-Ándalus / España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Casa de Velázquez, 325-349.

Fierro, M. & Alejandro, G. S. (eds.) (2020). *Hispania, Al-Andalus y España. Identidad y nacionalismo en la historia peninsular*. Marcial Pons.

Fuchs, B. (2008). *Exotic Nation. Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. University of Pennsylvania Press.

García Sanjuán, A. (2019). *La conquista islámica de la península y la tergiversación del pasado*. Marcial Pons.

Geisser, V. (2012). *Islamofobia: ¿una especificidad francesa en Europa ¿*. Gema Martín Muñoz, Gema & Ramón Grosfoguel (s.d.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Casa Árabe, 61-74.

Gil Benumeya, R. (1930). *Mediodía. Introducción a la historia andaluza*. Compañía Iberoamericana de Publicaciones.

Glasser, J. (2016) *The Lost Paradise: Andalusí Music in Urban North Africa*. University of Chicago Press.

González Alcantud, J.A. (2007). *Le Maure l'Andalousie. Les raisons d'une exclusion et la formation d'un stéréotype*. L'Archange Minotaure.

González Alcantud, J.A. (2014a). *El mito de al-Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Almuzara.

González Alcantud, J.A. (2015a). *Los andalusíes hoy: una elite viva frente al pasado futuro de al-Ándalus*. González Alcantud, J.A. & Rojo Flores, S. (eds.) (2015). *Andalusíes. Antropología e historia cultural de una elite magrebí*. Abada, 15-57.

González Alcantud, J.A. (2015b). *The Great Mosque of Paris. A political project of "mauresque" architecture at time of universal and colonial exhibitions in France*. VV.AA. *Andalusia and Mudejart Art in its international scope legacy and modernity*. Casa Árabe, 115-144.

González Alcantud, J.A. (2017). *Al Ándalus y lo andaluz*. *Al Ándalus en el imaginario y la narración histórica española*. Almuzara.

González Alcantud, J.A. (2020a). *La narración andalusista en la tradición monumental e historiográfica española, ¿expresión del genius loci?*. Fierro, M & García Sanjuán, A. (eds.) *Hispania, Al-Andalus y España. Identidad y nacionalismo en la historia peninsular*. Marcial Pons, 125-136.

González Alcantud, J.A. (2020b). *Frontières imaginaires. Style artistique et photographie sous contexte colonial, Maroc /Andalousie*. L'Harmattan.

González Alcantud, J.A. (2021). *La pluralité française et l'horizon de l'Islam ibérique. Notes pour une actualité polémique*. Laurent, M. (ed.). *La diversité ethnoculturelle dans les arts, les médias et le patrimoine. Enquête en France et en Europe*. L'Harmattan, 163-174.

González Alcantud, J. A. (2024a). *Américo Castro en el horizonte ibérico pansemita*. González Alcantud, J.A. (ed.). *Américo Castro y su tiempo*. Universidad de Granada, 27-48.

González Alcantud, J.A. (2024b). *L'héritage andalous, un mythe positif pour penser l'Europe*. Thierry, F. (ed.). *Penser la Méditerranée*. Éditions Parenthèses, 55-65.

González Alcantud, J.A. (2024c). *Américo Castro y la historia de España*. Almuzara.

González Alcantud, J.A. (2024d). *Tropas marroquíes en Andalucía (1936-39): una incursión oriental en la frontera imaginaria de Occidente*. *Estudios de Asia y África*, 59 (185), septiembre diciembre 2024, 83-100

González Alcantud, J.A. (2024e). *Américo Castro desde Norteamérica*. González Alcantud, J.A. & González Velasco, P. (eds.). *Américo Castro, pensador errante entre América y España*. EUG, 379-398.

González Alcantud, J.A. (2025). *Sur poscolonial. Ensayos críticos y políticos*. Hojas de Hierba.

González Alcantud, J.A. & Zabbal, F. (eds.) (2003). *Histoire de l'Andalousie. Mémoire et enjeux*. Institut du Monde Arabe & L'Archange Minotaure.

González Ferrín, E. (2018). *Cuando fuimos árabes*. Almuzara.

González Ferrín, E. (2024). *Alandalus. Oriente en Occidente*. Shackleton.

Gouguenheim, S. (2008). *Aristote au Mont Saint Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Seuil.

Grabar, O. (1980). *La Alhambra: Iconografía, formas y valores*. Alianza.

Gruzinski, S. (2008). *Quelle heure est-il là-bas ? Amérique et islam à l'orée des Temps modernes*. Seuil.

- Guichard, P. (1995). *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica*. Universidad de Granada. Estudio preliminar: Antonio Malpica Cuello.
- Hassan Kadhim J. (ed.) (2023). *Al Andalus. Europe*, (1133-1134).
- Hirschkind, C. K. (2020). *The Feeiling of History. Islam, Romanticism and Andalusia*. The University of Chicago Press.
- Hoffmann, L.F. (1961). *Romantique Espagne. L'Image de l'Espagne en France entre 1800 et 1850*. PUF/Princeton UP.
- Holt Shannon, J. (2015). *Performing al-Andalus: Music and Nostalgia across the Mediterranean*. The Indiana University Press.
- Irwin, R. (2004). *The Alhambra*. Harvard University Press.
- Labrusse, R. (2007). « De la collection à l'exposition: les arts de l'islam à Paris (1864-1917) », en Rémi Labrusse (ed.) (2007). *Purs Décors? Arts de l'Islam regards du XIXe siècle*. Paris, Musée du Louvre Éditions, 64-74.
- Labrusse, R. (2017). *Le vase arabe du Royaume de Suède. Migrations et metamorphoses d'un vase hispano-arabe*. Gagemi editore.
- Lenaghan, P. (2022). Ruth M. Anderson en el Protectorado español 1929-1930 . *Imago Crítica. Revista de Antropología y Comunicación*, (8), 109-140.
- Libera, A.(1996). *Penser au la Moyen Âge*. Seuil.
- Libera, A., et autres.(2009). *Les Grecs, les Arabes et nous : Enquête sur l'islamophobie savante*. Fayard.
- López García, B. (2012). *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. Universidad de Granada.
- Makariou, S. & Martinez-Gros, G. (2018). *Histoire de Grenade*. Fayard.
- Marín, M. (ed.) (2009). *Al-Ándalus / España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Casa de Velázquez.
- Márquez Villanueva, F. (1991). *El problema morisco (Desde otras laderas)*. Libertarias.
- Martinez-Gros, G. (1992). *L'ideologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*. Casa de Velázquez.
- Martinez-Gros, G. (1997). *L'identité andalouse*. Sinbad.
- McIlwraith, K. E. (2018). *On Convivencia, Bridges and Boundaries: Belonging and exclusion in the narratives of Spain's Arab-Islamic past*. [Doctoral Thesis The University of Western Ontario].
- McSweezey, A. (2020). *From Granada to Berlin: the Alhambra Cupola*. Verlag Kettler.
- Menocal, M. R. (2002). *Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians created a culture of tolerance in Medieval Spain*. Back Bay Books.
- Monroe, J. T. (1970). *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*. E.J. Brill.
- Olagüe, I. (1969). *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. Flammarion.



- Olagüe, I. (2004). *La Revolución islámica en Occidente*. Plurabelle, Prologue: Bernard Vincent.
- Oliver Asín, D. (2011). *El Cantar de Mío Cid: génesis y autoría árabe*. Fundación Ibn Tufayl.
- Pearce, S.J. (2020). *The Myth The Myth of the Andalusian Paradise. The Extreme Right and the American Revision of the History and Historiography of Medieval Spain*. Louie Dean, V.G. *Far-Right Revisionism and the End of History*. Routledge, 29-67.
- Pérez de Hita, G. (1608 [1595]). *L'histoire des guerres civiles de Grenade. Traduite de l'espagnol en français*. T. du Bray.
- Perez, J. (2021). *Andalousie : Verités et légendes*. Tallandier.
- Reynolds, D. F. (2009). The Re-creation of Medieval Arabo-Andalusian Music in Modern Performance. *Al-Masâq*, (21-2), 171-189.
- Robinson, C. (1998). "Ubi Sunt: Memory and nostalgia in taifa court culture". *Muqarnas*, 15, 20-31.
- Rogozen-Soltar, M. (2012). Managing Muslim Visibility: Conversion, Immigration, and Spanish Imaginaries of Islam. *American Anthropologist*, 114(4), 611–623.
- Said Edward, W. (2002). *Andalusia's Journey. Travel + Leisure*.
- Sayad, A. (1999). *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Seuil.
- Sénnac, P. (2015). *Charlemagne et Mahomet en Espagne (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*. Gallimard.
- Stoll, A. (2007). *Al-Andalus revisité. Aux sources de l'histoire arabe du Don Quichotte*. Institut du Monde Arabe.
- Stoll, A. (2011). Segregación, migración y recuperación del Oriente en la Europa mediterránea durante la primera modernidad. El caso de la España semítica. *J.A.*
- González Alcantud, J.A & André, S. (éds.), *El Mediterráneo plural en la Edad Moderna. Sujeto histórico y diversidad cultural*. Anthropos, 19-56.
- Todorov, T. (1989). *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Seuil.
- Torrecilla, J. (2017). Ilustrados y musulmanes: usos de al-Andalus en el XVIII español. *Ehumanista*, 37, UCLA, 342-356.
- Vermeren, P. (2012). *Misère de l'historiographie du « Maghreb » post-colonial (1962-2012)*. Presses Universitaires de la Sorbonne.
- Vincent, B. (1987). *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Diputación.
- Vincent, B. (2006). *El río morisco*. Valence Biblioteca de Estudios Moriscos.
- Zabbal, F. (2000). Mémoire et présent. *Qantara. Magazine des cultures arabe et méditerranéenne*. I.M.A, (37), 28-29.