

.....

Documents  
de travail  
du **CETOBAC**

N° 2 - Juin 2012

.....

Numéro sous la direction  
de François Georgeon

# Les mots du politique - fascicule 1

## L'Empire ottoman



# Sommaire

## Présentation

François Georgeon ..... p. 2

## Sur l'emploi des mots dans le récit de la prise de Constantinople par les auteurs ottomans du XV<sup>e</sup> et du début du XVI<sup>e</sup> siècle

Nicolas Vatin ..... p. 5

## Quand l'altérité n'est pas traduite. Réflexions sur l'emploi de termes ottomans par les voyageurs occidentaux dans le Sud-Est européen

Elisabetta Borromeo ..... p. 15

## Désigner les gouverneurs, les militaires et les rebelles, à Damas, au XVIII<sup>e</sup> siècle

Brigitte Marino ..... p. 21

# Présentation

François Georgeon

- Tu en connais, toi, des mots qui unissent ?
- Oui, et il y en a beaucoup ; et tu les connais.
- Allons donc ? Et quels sont-ils ?
- Eh bien, ne serait-ce que l'art, pour toi qui es un artiste, la patrie, la science, la liberté, la justice.

Ivan Tourgueniev, *À la veille*, [1859] dans *Romans et nouvelles complets*, Paris, Gallimard, 1982, coll. la Pléiade, t. 2, p. 301.

Cela fait déjà bien longtemps que l'Équipe d'études turques et ottomanes du CNRS-EHESS a mis à son agenda la question du vocabulaire et des mots; l'idée première était d'étudier « les mots de la tribu (turque) », par manière de clin d'œil à Mallarmé. Notre ambition était double : d'une part lancer un thème fédérateur pour les différents membres du laboratoire – dans la mesure où le lien fondamental qui les réunit est celui de la langue et de la turcophonie – et, d'autre part, en prenant appui sur les disciplines diverses représentées dans le laboratoire, de la linguistique à la politologie en passant par l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, mettre en chantier un travail interdisciplinaire sur les *mots* et leurs *usages* dans le « domaine turc » – le « domaine turc » comprenant pour langues non seulement les langues turques proprement dites mais aussi les diverses langues parlées dans l'Empire ottoman (du serbe à l'arabe, en passant par l'arménien, le grec, et bien d'autres encore). L'objectif était de parvenir à une sorte de « sémantique historique », qui pourrait aider à une meilleure compréhension des problèmes politiques de la Turquie actuelle, mais aussi des Balkans et de l'Asie centrale.

Nous avons publié dès 1999 un premier recueil dans la collection des *Documents de Travail* de l'équipe d'Études turques et ottomanes, portant pour titre, « Les mots du politique de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste »<sup>1</sup>. Ce document regroupait cinq contributions qui, chacune avec un éclairage différent, s'efforçaient de répondre à la question : que se passe-t-il au niveau du vocabulaire politique lorsqu'un empire multinational s'effondre pour donner naissance à des « États nations » ? Par ailleurs, Hamit Bozarslan et moi-même avons animé pendant trois années consécutives, de 2001 à 2004, un séminaire à l'IISMM sur « le vocabulaire politique au Moyen-Orient », qui prenait en compte, outre le domaine proprement turc, l'espace moyen-oriental et nord-africain. On peut aussi relier à cette thématique le programme qui a été animé pendant plusieurs années à l'IISMM par Altan Gokalp et Timour Muhiddine intitulé « Traduire la Turquie ».

Devenue depuis lors le Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centre-asiatiques (UMR 8032, CNRS-EHESS-Collège de France), l'équipe a poursuivi l'enquête en la centrant davantage sur le vocabulaire du politique, et en définissant trois grands axes : les mots du pouvoir, les mots de la contestation et les mots de l'identité. Dans un premier temps, c'est par ce dernier axe que nous avons choisi de commencer, et c'est aux « mots de l'identité et de l'altérité » que sont consacrés les deux premiers fascicules de la série « Les mots du politique ».

\*

Qu'entendons-nous par « mots du politique » ? Pour définir le projet, je reprends librement les développements qu'Étienne Copeaux et moi-même avons précisés dans le fascicule cité ci-dessus<sup>2</sup>. Il ne s'agit pas seulement de la terminologie « politique » au sens technique du terme, ou encore du vocabulaire de la « vie politique », qui est une notion moderne

1. « Les mots du politique de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste », *Études turques et ottomanes. Documents de travail*, n° 8, décembre 1999, 64 p., publié par Étienne Copeaux et moi-même.

2. « Les mots du politique », pp. 3-6.

– tout au moins pour l'aire que nous étudions. Mais plutôt d'étudier un certain nombre de termes et d'expressions constitutifs des différents discours par lesquels s'expriment les rapports au pouvoir, les relations sociales, les identités de groupes ethniques, religieux, sociaux, etc. « Le politique » peut se dire à l'aide de mots, d'expressions ou de formes d'énoncés tout à fait banals, anodins, à l'aide de « lieux communs », qui n'en demandent pas moins à être étudiés.

En ce qui concerne le domaine turco-ottoman, il concerne au premier chef les langues turques, mais aussi les langues avec lesquelles les Turcs se sont trouvés en contact au cours de leur histoire. Les langues turques se sont imprégnées du vocabulaire politique et administratif des peuples voisins (au premier chef, bien entendu, le vocabulaire de l'arabe), mais à leur tour, elles ont enrichi le lexique d'autres langues. L'exemple de l'Empire ottoman montre qu'il y a eu des phénomènes d'interaction des lexiques – songeons en particulier au cas des langues balkaniques, qui partagent un certain stock de vocabulaire avec l'ottoman.

Dans le cadre ainsi défini, le projet consiste, à la lumière des méthodes propres à chaque discipline (linguistique, histoire, psychologie sociale, anthropologie, politologie, etc.), à repérer et à analyser des mots-clés dans le discours « politique » (d'une époque, d'un type de document ou de support), à étudier des champs notionnels ou lexicaux (par exemple, le vocabulaire de la contestation et de la rébellion), en les replaçant dans leur contexte socio-historique. Nous devons être attentifs en particulier aux phénomènes de permanence, de continuité, de rémanence, mais aussi de déplacement, de rupture dans l'histoire du vocabulaire. Nous nous attacherons plus particulièrement aux « mots de mémoire », qui comportent une épaisseur historique, psychologique, émotionnelle ; tel est le cas, pour ne pas multiplier les exemples, de termes comme *gazi* (combattant de la foi), ou *şehid* (martyr) que l'on retrouve d'une manière récurrente dans la tradition turco-ottomane. On notera au passage que les deux termes cités sont d'origine arabe, comme l'essentiel du vocabulaire politique turc, ce qui pourra donner lieu, au delà du domaine de la turcophonie, à de fructueuses collaborations.

Reflets d'une histoire spécifique, les mots du politique dans le domaine turco-ottoman comportent des connotations qui risquent de masquer leurs équivalents habituels dans les langues de l'Europe occidentale. Il n'est pas indifférent de savoir que le terme même qui signifie « politique » en turc (*siyaset*, de l'arabe *siyāsa*) comportait il n'y a pas si longtemps dans la culture traditionnelle des paysans d'Anatolie la signification de « punition, châtement pour raison d'État »<sup>3</sup>. De même, le terme qui sert à définir « l'État » dans le turc d'aujourd'hui (*devlet*, de l'arabe *dawla*), renvoie en même temps à des notions qui paraissent bien différentes de la tradition française ; c'est ainsi qu'un dictionnaire turc-français d'il y a un siècle définissait *devlet* en premier lieu par « bonheur, félicité ; fortune, richesse », et seulement en deuxième lieu par « État, gouvernement, puissance souveraine »<sup>4</sup>. Plus que jamais lorsqu'il s'agit de ce type de vocabulaire, se contenter de traduire, c'est d'une certaine façon trahir.

Il faut donc aller au delà, pour mieux connaître le sens et l'emploi des mots, les réalités qu'ils recouvrent et le monde de significations qu'ils transportent avec eux. Notre objectif est donc de rechercher ce qui rattache les mots – en particulier, ceux qui sont en usage aujourd'hui dans les différents discours politiques – à leurs socles anciens. Il nous semble que ce projet pourrait fournir quelques clés à la compréhension d'espaces comme les Balkans ou l'Asie Centrale, mais aussi qu'il devrait aider à une meilleure perception de la Turquie du XXI<sup>e</sup> siècle, tâche plus que nécessaire au moment où pointe pour ce pays l'horizon européen.

\*

En privilégiant dans un premier temps le vocabulaire relatif à l'identité et à l'altérité, le CETOBAC s'est proposé d'analyser la façon dont, au cours de l'histoire, les Ottomans et les Turcs ont exprimé les notions du « soi » et des « autres » ; comment ils se sont définis eux-mêmes et comment ils ont désigné le parent, le voisin, l'allié, l'ennemi, mais aussi les distances entre les groupes, les différences entre les territoires, et les frontières séparant les « uns » des « autres », etc. On trouvera donc dans ces deux fascicules les résultats de cette première recherche collective, dont on espère qu'elle sera suivie par beaucoup d'autres, tant est vaste le champ qui s'ouvre aux chercheurs dans ce domaine des « mots du politique ».

Le premier fascicule comprend trois études relatives à l'Empire ottoman. Nicolas Vatin étudie les mots de la prise de Constantinople, ou comment un événement majeur de l'histoire est révélateur d'un certain type de vocabulaire et représente aussi une « prise » des mots : termes qui servent à désigner et à stigmatiser les ennemis, à se définir soi-même, et à dire « la ville », rien de cela n'est innocent, et l'on découvre, derrière le choix des mots, des « prises » de position politique, même si les chroniqueurs ottomans ne se privent pas de jouer avec les mots. Notons au passage que, sous leur plume, le terme « Turc » existe, mais mis dans la bouche des « autres ». De son côté, Elisabetta Borroméo a relevé, dans un corpus de voyageurs européens de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, les termes laissés tels quels, dans des transcriptions fantaisistes, en ottoman dans le texte : quand les mots *manquent* aux voyageurs pour rendre les réalités ottomanes ; c'est l'intraduisible, ou plutôt l'*intraduit* : elle remarque qu'il s'agit surtout du vocabulaire des institutions politiques, et non pas, comme on aurait pu le croire, les termes religieux bien connus ceux-là, du fait de la déjà longue cohabitation – souvent violente – des religions. Quant à Brigitte Marino, à partir de la chronique d'un habitant de Damas, elle enquête sur le vocabulaire qui

3. Cf. Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations : a Key to Turkish Politics ?", dans Engin D. Akarlı et Gabriel Ben-Dor, *Political Participation in Turkey, Historical Background and Present Problems*, Istanbul, Boğaziçi University Publications, 1975, p. 13. Voir aussi, «Siyāsa», dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>e</sup> éd., t. IX, Brill, Leyde, 1998, p. 722.

4. A.C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, Paris, 1881, t. 1, p. 766-767. On trouve dans cette notice le proverbe : *devlet mansibi güvercinliktir, konan göçer*, « les places officielles sont (comme) un pigeonier : on s'y pose, puis on part ».

désigne l'altérité dans la ville ; or, bien qu'il y ait de nombreux « étrangers » à Damas au XVIII<sup>e</sup> siècle (gouverneur, militaires, bédouins, etc.), de groupes ou de personnes pouvant constituer une menace pour les Damascènes, il semble bien que la distinction fondamentale, pour al-Budayrî, ne soit pas tant une question d'ethnicité, qu'une question de moralité : le « nous » désigne ceux qui se comportent en bons musulmans, et les « autres », ceux qui se rendent coupables d'immoralité.

Passons au deuxième fascicule. Celui-ci concerne une époque plus récente, encore que, par exemple, dans l'étude d'Alexandre Popovic, la présence de nombreux mots turcs dans le lexique serbe plonge profondément ses racines dans l'histoire. Nathalie Clayer montre qu'après la révolution jeune-turque, la question albanaise donna lieu à une lutte sur trois fronts étroitement liés être eux ; d'abord celui des « lettres » (caractères arabes ou caractères latins pour transcrire la langue albanaise ?). Deuxième front, celui des « mots » pour désigner ces caractères : alphabet « latin », « occidental », « européen », « albanais », « national » pour les tenants de l'alphabet latin, caractères « du Coran », « islamiques », « turcs » (au sens d'« ottomans ») pour leurs adversaires. Derrière ces mots, on voit bien se dessiner un troisième front, celui des « concepts » (« progrès », « nation », « union », etc.), débouchant sur la désignation du « traître » et de « l'ennemi ».

C'est sur ces notions si importantes de « traître » et, plus encore, d'« ennemi » (*düşman*), que se penche Hamit Bozarslan à propos de la Turquie kémaliste. Un pays sans vrais ennemis extérieurs, mais qui se doit d'en définir à l'intérieur pour mieux assurer sa cohésion. On trouve ainsi pêle-mêle, victimes de la stigmatisation kémaliste, les partisans de l'Empire ottoman – mieux même, l'Empire ottoman lui-même, coupable d'avoir « trahi » la nation –, les anciens Jeunes Turcs, pour la plupart vieux compagnons de route de Mustafa Kemal, les « réactionnaires » (*mürteci*), ennemis déclarés de la laïcité, les Kurdes, les minorités chrétiennes, toutes catégories qui non seulement n'ont pas droit à la parole, non seulement sont stigmatisées, mais aussi qui sont plus ou moins durement réprimées au nom de la « nation » turque et de la « turcité ».

Dans le célèbre dictionnaire de la langue serbe, dû à Vuk, sont recensés environ 1 200 turcismes, qui, avec les dérivés, représentent 2 500 termes, soit presque 10 % de l'ensemble du lexique. Dans l'impossibilité de faire un sort à tous ces termes, Alexandre Popovic a choisi de se concentrer sur un domaine très spécifique, le vocabulaire de la magie et de la mystique musulmane en serbo-croate et en serbe. A partir de trois dictionnaires, dont le plus complet dans ce domaine est celui de l'auteur musulman Abdulah Škaljić, à l'évidence plus proche de ce domaine très spécifique, il fournit une liste très complète des occurrences et de leurs définitions. Mais ces données sont difficiles à interpréter, ces dictionnaires ayant été établis à des époques différentes, leurs recensements portant sur des bases géographiques différentes, etc. Et puis, que nous disent-elles de l'usage de ces termes dans la population locale ? L'exemple montre combien est délicate la question du vocabulaire, dès lors que, au delà de la lexicographique, on cherche à en creuser la dimension sociale et culturelle.

\*

Ce ne sont là que les premières balises que nous avons posées. Mais bien d'autres termes, bien d'autres champs, bien d'autres pistes s'ouvrent devant nous. Je pense par exemple à l'exploration du vocabulaire de l'ordre et du désordre dans l'Empire ottoman, qui nous en dirait long sur la philosophie politique, et qui devrait faire l'objet d'une enquête collective ; je pense aussi à la notion de justice, si essentielle dans la système politique ottoman, rendu par le terme *adalet*, pour lequel l'équivalent français se trouve quelque part entre la « justice » et l'« équité » ; un terme qui a une vraie longévité, depuis l'usage coranique, en passant par les lettres de justice (*adaletname*) des sultans, par le « Parti de la Justice » des années 1960-1970, jusqu'à l'AKP d'aujourd'hui (*adalet ve kalkınma Partisi*). Nous souhaitons aussi, dans un futur fascicule, établir une bibliographie la plus complète possible sur le thème. Comme on le voit, le vocabulaire politique ottoman a encore beaucoup d'avenir devant lui.

F. Georgeon

# Sur l'emploi des mots dans le récit de la prise de Constantinople par les auteurs ottomans du XV<sup>e</sup> et du début du XVI<sup>e</sup> siècle

Nicolas Vatin  
(CNRS, EPHE IV<sup>e</sup> Section, Paris)

L'objet de cette étude est d'analyser les mots par lesquels des auteurs ottomans de la fin du XV<sup>e</sup> et du début du XVI<sup>e</sup> siècle ont désigné les trois acteurs de la conquête de Constantinople (ou Istanbul, comme on voudra) : les assiégés, les assiégeants et la Ville elle-même<sup>1</sup>.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il ne sera peut-être pas inutile de passer rapidement ces chroniqueurs en revue<sup>2</sup>.

Appartenant à une vieille lignée de derviches, proche à bien des égards du pouvoir bien qu'il manifeste à l'occasion son opposition, 'Âşikpaşazâde rédigea ses *Tevârih-i âl-i 'Osmân* à partir de 1476<sup>3</sup>. Le texte des *Tevârih-i âl-i 'Osmân* du *kâtib* andrinopolitain Oruç est une réécriture d'une série de chroniques anonymes dont il partage l'esprit hostile à la politique « impériale » de Mehmed II. Il semble que le manuscrit d'Oxford, sur lequel je m'appuie ici, soit antérieur à la mort de celui-ci<sup>4</sup>. Neşrî, dont on sait seulement qu'il se trouvait dans le camp ottoman lors de la mort de Mehmed II en 1481, se fonde beaucoup sur ses prédécesseurs, en particulier 'Âşikpaşazâde. Tous trois ont en commun d'écrire dans une langue accessible et de s'adresser à un large public.

Le cas de Neşrî est cependant particulier, dans la mesure où l'on dispose de plusieurs versions publiées. La plus ancienne, qui date de 1493, est celle du manuscrit Menzel (sans doute autographe) publié en fac-similé par Franz Taeschner. D'autre part un ensemble de versions postérieures a servi de base à l'édition de F.R. Unat et M.A. Köymen. Cette dernière prend notamment en compte, pour le récit du siège de Constantinople, un manuscrit achevé en 1561 (ms. A) où l'on trouve de nombreuses interpolations en style fleuri qu'il n'y a pas de raison d'attribuer à Neşrî. Dans la mesure où je m'intéresse ici non pas aux faits historiques, mais au vocabulaire utilisé par les auteurs, je serai amené à tenir compte de ces deux versions, qui correspondent à des esprits différents<sup>5</sup>.

On ne sait rien d'Enverî, sinon que son *Düstûrnâme*<sup>6</sup> en vers fut dédié au grand-vizir Maḥmûd Paşa (en poste de 1457 à 1468). Dans les passages de son poème historique qui nous intéressent, il paraît très favorable à Mehmed II. Le grand fonctionnaire des finances Tursun Beg (également du cercle de Maḥmûd Paşa), comme les oulémas de haut rang Ta'cizâde Ca'fer Çelebi et İbn Kemâl, appartiennent aux milieux cultivés qui, à cette époque, à l'initiative de Bajazet II, entreprennent

1. Le présent article a été rédigé il y a un peu plus de dix ans. Dans la mesure où le sujet en est assez étroit, il ne m'a pas semblé nécessaire de reprendre ce texte en profondeur. Je me suis borné à signaler en note quelques travaux récents, sans m'astreindre à une mise à jour systématique et complète de la bibliographie.

2. Les notes qui suivent visent avant tout à préciser à quels textes je fais référence dans le cours de l'article. Les quelques indications bibliographiques complémentaires qu'on y trouvera n'ont pas l'ambition d'être exhaustives. On trouvera une réflexion d'ensemble sur les récits ottomans de la conquête de Constantinople dans l'ouvrage de Feridun M. Emecen, *Istanbul'un Fethi Olayı*, Istanbul, Kitabevi, 2003, pp. 51-65.

3. *Altosmaniche Chronik des 'Âşikpaşazâde*, Leipzig, Friedrich Giese éd., 1929. Sur cet auteur, cf. notamment Halil İnalçık, "How to read 'Âşikpaşazâde's History", in C. Heywood et C. Imber eds, *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, Isis, 1994, pp. 139-156 ; Elizabeth Zachariadou, « Histoire et légendes des premiers Ottomans », in *Turcica XXVIII* (1995), pp. 45-89.

4. *Tevârih-i âl-i 'Osmân*, Hanovre, F. Babinger éd., 1925. Sur Oruç, cf. V. L. Ménage, "On the recensions of Oruç's 'History of the Ottomans'", in *Journal of the School of Oriental and Asiatic Studies XXXIII* (1970), pp. 314-322. Une édition récente d'Oruç est parue sous le titre *Oruç Beğ Tarihi*, N. Öztürk éd., Istanbul, Çamlıca, 2008. Mais c'est à l'édition Babinger que je renvoie ici.

5. Sur le texte de Neşrî, cf. V.L. Ménage, *Neshri's History of the Ottomans. The Sources and Development of the Text*, Londres, Oxford Un. Press, 1964, p. 20 sqq. Pour les publications : *Ğihânümâ. Die altosmanische Chronik des Mevlânâ M. Neschrî*, Leipzig, F. Taeschner éd., Band I, 1951 (cité *infra* : ms Menzel) ; *Kitâb-ı cihân-nümâ*, F.R. Unat et M.A. Köymen eds, Ankara, TTK, 1957, repr. 1987 (cité *infra* : TTK).

6. *Düstûrnâme-i Enverî*, Istanbul, Halil Beg éd., 1928.

de créer une nouvelle langue littéraire, plus savante et ornée, à l'imitation du persan. Si Tursun Beg entama la rédaction de sa *Târih-i Ebû-l-feth*<sup>7</sup> sous le règne de Bajazet II, dont il espérait une récompense financière, il était néanmoins un contemporain des événements (quoiqu'il n'y eût pas assisté<sup>8</sup>). Les deux autres sont de la génération suivante. Comme Tursun, İbn Kemâl fait de l'histoire<sup>9</sup>. En revanche, le *Mahrûse-i İstânbûl fetihnâmesi* de Tâcizâde Ca'fer Çelebi<sup>10</sup> est surtout un poème en prose rhétorique à la gloire de la conquête et du Conquérant.

Enfin j'ai joint au corpus deux textes d'esprit très différent. Le *Vilâyetnâme-i Sulâtân Otman*<sup>11</sup> est l'hagiographie d'un de ces chefs de troupes de derviches ouvertement hostiles au pouvoir du sultan. Il est l'œuvre d'un certain Küçük 'Abdal, disciple du *baba* qui se trouvait avec lui en Dobroudja en 1462 et écrivit son ouvrage en 888/1483-84, cinq ans après la mort de son maître. Aq Şemsü-d-dîn était au contraire un derviche collaborant avec le pouvoir temporel. Il fut durant le siège un conseiller de Mehmed II. Son *Menâkıbnâme* fut rédigé au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle par Hüseyn Enîs, *alias* Emîr Hüseyn, qui avait pour source Zeynü-d-dîn, petit-fils du cheikh né en 896/1490-91<sup>12</sup>.

Pour un Enverî ou un Tursun Beg, auteurs littéraires au riche vocabulaire, mais aussi capables d'un certain recul, les assiégés peuvent être tout simplement l'ennemi : *düşman* chez Tursun<sup>13</sup> ; chez Enverî *a'dâ* (« ennemis ») ou *haşm* (« adversaire »)<sup>14</sup>, ce dernier mot somme toute assez neutre, puisque, sous une autre forme dérivée (*haşim*, pl. *husemâ*), il désigne au tribunal du cadî les parties opposées. En fait, le conflit procède bien entendu d'une rivalité profonde, fondée sur le choc de deux religions : chez Tursun Beg, *düşman* rime avec *ehl-i imân* (« gens de la foi ») ; quant à Enverî, il traite également les adversaires d'« ennemi de Dieu » (*aduvvü-llâh*), formule rimant avec *zillü-llâh* (« ombre de Dieu »), qui désigne Mehmed II. Tâcizâde Ca'fer précise, lui aussi, que ces ennemis sont des « ennemis de la religion » (*a'dâ-yı dîn*)<sup>15</sup>.

Les assiégés sont d'abord, et avant tout, des non-musulmans. C'est ce qui justifie le siège et la conquête de la ville. Ils sont donc des « mécréants », des *kâfir* (*küffâr* ou *kefere* au pluriel)<sup>16</sup>. De façon assez naturelle, ce terme péjoratif, d'emploi très fréquent dans les textes ottomans – administratifs aussi bien que littéraires –, est le plus fréquemment employé, et par tous nos auteurs. Oruç et 'Âşikpaşazâde, qui rédigent pour le peuple dans une langue qui ne prétend pas au raffinement, n'en utilisent pas d'autre. Dans des textes plus littéraires, on lui accole toute une série d'épithètes désobligeantes : ces mécréants sont « vils », « dissolus », « de mauvaises mœurs » (*hâksâr, fücâcâr, bed-kerdâr*)<sup>17</sup> ; « inutiles » (*nâ-bekâr*)<sup>18</sup>. Ils sont d'obstinés rebelles (*bâgî, buğât, tâgî, tuğyân, merede*), nous rappellent Tursun Beg ou İbn Kemâl à plus d'une reprise : entendons qu'ils se refusent obstinément à accepter l'enseignement de Mahomet, comme l'implique également l'appellation de « réprouvés ignorants » (*mağâzil-i mecâhil*)<sup>19</sup> dont la terminologie évoque l'« ignorance » (*cahâlet*) qui précéda le message du Prophète. Tursun Beg va même en un endroit jusqu'à qualifier l'ennemi de *gebr*, autrement dit de zoroastrien. Il ne faut pas cependant accorder une importance excessive à ce qui est d'abord un jeu de mot, puisqu'il s'agit d'un passage où, signalant l'emploi de produits incendiaires, il nous montre « les adorateurs du feu faisant pleuvoir des étincelles sur les *ğâzî* »<sup>20</sup>.

L'empereur Constantin, de son côté, est le digne chef de ces rebelles (*re'îs-i merede*)<sup>21</sup>. Le titre qui lui est en général donné est celui de *tekvur*. Le terme, d'origine arménienne, désigne un prince chrétien (voire un simple gouverneur de citadelle)<sup>22</sup>, souvent dans un contexte d'hostilité. On peut noter au passage que le *v* est assourdi en *f* chez des auteurs à la

7. Tursun Beg, *The History of Mehmed the Conqueror*, H. İnalçık et R. Murphey éds, Minneapolis-Chicago, 1978. Cf. Halil İnalçık, «Tursun Beg, historian of Mehmed the Conqueror's time», in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 69 (1977), pp. 55-71. Signalons une récente traduction italienne avec une introduction de Michlee Bernardini : Tursun Bey, *La conquista di Costantinopoli*, L. Berardi trad., Milan, Mondadori, 2007.

8. Sur ce point, cf. N. Vatin, « Tursun beg assista-t-il au siège de Constantinople en 1453 ? », in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 91 (2001), pp. 317-329.

9. İbn Kemâl, *Tevarih-i âl-i Osman VII*, Ankara, Ş. Turan éd., 1957. Sur cet auteur, outre l'introduction de Ş. Turan, signalons l'ouvrage plus récent de M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemalpaşazade. Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, Istanbul, 1995.

10. *Mahrûse-i İstânbûl Fetihnâmesi*, in *Tâ'rih-i 'Osmanî Encümeni Mecmû'ası IV* (1913) 20, pp. 1-16 et 21, pp. 17-24. Sur cet auteur, cf. İsmail Erünsal, *The Life and Works of Tâcizâde Ca'fer, with a Critical Edition of his Divan*, Istanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1983.

11. J'ai utilisé le manuscrit, conservé à la Ankara Genel Kütüphanesi (n° 643). Il en existe une transcription manuscrite en caractères latins, de la main d'Abdülbaki Gölpinarlı, dans *Journal of Turkish Studies XIX* (1995) (*In memoriam Abdülbaki Gölpinarlı*). Cf. Halil İnalçık, «Dervish and Sultan : an analysis of the Otman baba Vilayetnâmesi», in H. İnalçık, *The Middle-East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society*, Bloomington, 1993, pp. 19-37.

12. Liste des manuscrits fournie par Ali İhsan Yurd et Mustafa Kaçalın, *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, Istanbul, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994, p. 127. L'ouvrage a été imprimé à Istanbul en 1301 (d'après Kissling, «Aq Şems ed-dîn. Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzanz», in *Byzantinische Zeitschrift XLIV* (1951), pp. 322-383) ou 1302 (d'après Yurd et Kaçalın). Je n'ai pas pu consulter cette publication et ai dû travailler sur la transcription en caractères latins qu'en donnent Yurd et Kaçalın, *op. cit.*, p. 129 sqq.

13. Tursun, 43 r°, 47 v°.

14. Enverî, p. 95 (*a'dâ*), p. 96 (*haşm*).

15. Tursun Beg, 47 v° ; Enverî, p. 95 ; Tâcizâde Ca'fer, p. 15.

16. Sur ce mot et l'attitude des musulmans et des Ottomans à l'égard des chrétiens, cf. Bernard Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, La Découverte, 1984, p. 172 sqq.

17. Tâcizâde Ca'fer, pp. 14, 15.

18. Neşri (TTK), p. 704 (ms. A).

19. Tursun Beg, 41 v°.

20. Tursun Beg, 44 v° : *şerer yağdırdı guzzât üzre gebr*.

21. Tursun Beg, 47 r°.

22. Cf. Irène Mélikoff-Sayar, *Le destân d'Umûr Pacha*, Paris, PUF, 1954, p. 47, n° 6 ; Alexios G. Savvides, «On the Origins and Connotation of the Term 'Tekfur'», in *Byzantion LXXI-2* (2001), pp. 451-461.

langue un peu archaïque comme Oruç, Enverî ou Neşrî<sup>23</sup> : évolution phonétique qui n'a rien de surprenant ni de rare, mais qui donne à la forme *tekfîr* un vague rapport, par assonance, avec *kâfir*. On peut se demander si cette pseudo-dérivation arabe – qui serait assurément un barbarisme – n'était pas volontaire. Ici encore, certains textes plus littéraires lui appliquent des épithètes désobligeantes : il est « maudit »<sup>24</sup>, « suffisant », « de triste fortune », « de mauvaises mœurs », « dans l'erreur »<sup>25</sup>...

La tonalité générale est donc, sans surprise, méprisante. Ces mécréants sont orgueilleux (*mağrûr*), assure Oruç, et poussent l'*ubris*, croyant la ville imprenable d'après une interprétation erronée des Évangiles, jusqu'à dire « toutes sortes de sottises, insultant même – Dieu nous en garde ! – Son Excellence le Prophète (le salut soit sur lui) par de sots propos ». Ils n'ont donc que ce qu'ils méritent<sup>26</sup>. Ce sont des oiseaux de mauvais augure. Ils l'admettent eux-mêmes du reste, puisque (non sans humour) 'Âşikpaşazâde fait dire à Constantin XI, inquiet : « Leur bon voisinage avec nous s'est mis à ressembler à celui de corbeaux avec des faucons »<sup>27</sup>. Il va de soi que le noble oiseau de proie, le *toğan*, ne peut être que l'Ottoman. Les Byzantins sont donc des corbeaux ! Tursun Beg, de son côté, compare les assiégés repoussés dans les murs à l'issue d'une sortie à un troupeau de bœufs ramenés vers l'étable<sup>28</sup>. Quant à Enverî, voici quel est son commentaire à propos des renforts venus d'Occident au secours des Grecs : « Les *Dimna* vinrent combattre avec le Lion »<sup>29</sup>. Si les Grecs étaient des oiseaux de mauvais augure pour 'Âşikpaşazâde, les Latins pour Enverî ne valaient donc pas mieux que le rusé renard du fabuliste.

Pourtant, il ne faut sans doute pas exagérer la signification de ce ton insultant. Les épithètes relevées ci-dessus sont souvent des poncifs, ce qui en émousse la violence. En outre, si elles sont méprisantes par principe, elles ne font en somme que souligner ce simple fait d'évidence : les assiégés et leurs alliés sont chrétiens. Aussi se désignent-ils eux-mêmes, dans un passage de Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, comme « serviteurs de Jésus, de la nation du Messie et de la secte nazaréenne »<sup>30</sup>. Les adjectifs qui se multiplient de préférence dans les textes littéraires ont pour principale raison d'être le goût de la rime et de l'assonance et constituent des sortes d'épithètes homériques qu'on rencontrera également fréquemment dans des textes administratifs<sup>31</sup>.

Les véritables insultes sont rares. Les Constantinopolitains, il est vrai, sont traités de chiens par Tursun Beg. Mais ici encore, la violence du propos peut s'expliquer par l'homographie de *segân* (« chiens ») et *sükkân* (« habitants »)<sup>32</sup>. De même, si les Génois de Galata (qui d'ailleurs ne sont pas *de jure* assiégés) sont « fauteurs de trouble », c'est probablement à cause de l'euphonie de la formule *frenk-i bâ-renc*<sup>33</sup>. Dans l'ardeur du récit de la bataille, cependant, une plus grande acrimonie peut se manifester, ici encore dans les textes les plus littéraires. Ainsi, dans une version du XVI<sup>e</sup> siècle, plus ornée, de la chronique de Neşrî, le pacha qui réussit à éliminer un « maudit » (*mel'ûn*) particulièrement efficace « plonge ce maudit personnage dans le puits de l'enfer »<sup>34</sup>, de même que chez Tursun Beg Constantin XI et des membres de sa suite, tués dans une escarmouche alors qu'ils tentaient de fuir, deviennent « des émirs des pays de la Géhenne »<sup>35</sup>. Au demeurant, l'enfer est naturellement réservé aux mécréants : en envoyant de l'eau bouillante sur les assaillants, ils font souffrir à ces derniers ce qui les attend eux-mêmes aux enfers, proclame ce même manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle de Neşrî qui dit juste avant, dans une antithèse plus saisissante qu'élégante : « La tête des corps des mécréants occis était noircie, pareille à une bûche combustible ou au corps d'un porc, tandis que le visage des musulmans morts en martyrs par la main des ces infidèles rayonnait comme la pleine lune »<sup>36</sup>.

Une fois encore, dans l'exemple qui précède, il me semble malgré tout que la violence de l'injure a moins de signification profonde par elle-même que l'opposition soulignée entre le sort des mécréants et celui des musulmans. En fait, plus que les chrétiens en général, ce sont les Latins qui font l'objet d'un traitement un peu particulier. Plusieurs de nos auteurs, en effet, font une claire distinction entre les Byzantins assiégés et les Latins (principalement vénitiens et génois) participant à la défense. C'est ainsi que Tursun Beg oppose les « gens de la forteresse » (*ehl-i kal'e*) aux « gens des bateaux » (*ehl-i keşti*, *ehl-i sefine*)<sup>37</sup>. Ces derniers sont évidemment les Latins, que nos auteurs appellent *frenk* ou *efrenk*<sup>38</sup>. Le terme peut avoir des significations variables, ce qui justifie la traduction « franc », qui n'est qu'un calque désignant de façon assez vague l'Occidental opposé au Levantin. On peut cependant citer des textes du XV<sup>e</sup> siècle où il s'applique clairement à des catholiques latins, en

23. Dans le manuscrit Menzel.

24. *Mel'ûn, la'in* (Tursun Beg, 39 v°, 47 r°).

25. *Mağrûr, şûr-baht, bed-kerdâr, gümrâh* (İbn Kemâl, pp. 36, 40, 56, 59).

26. Oruç, p. 66 : *dürlü dürlü herzeler söyleyüb hâşâ Hazret-i risâlete ('aleyhi-s-selâm) dil uzadub herzeler söyleyüb mağrûrlukları sebebden Hağğ te'âlâ (celle ve 'alâ) dahî anlara bu belâyı vërüb...*

27. 'Âşikpaşazâde, p. 131 : *bunlaruñ konuşluğı bizümlle toğanla karğa konuşluğına beñzer oldı*. On remarquera au passage que cette phrase nous rappelle que les relations entre Byzantins et Ottomans, dans les faits, n'avaient pas toujours été systématiquement hostiles.

28. *Kâfirî şıgır gibi tükürüb* (Tursun Beg, 40 r°).

29. Enverî, p. 96 : *Dimmeler şîr-ile geldi kıla cenk*.

30. *'Abede-i 'İsâ ve millet-i mesihâ ve tâ'ife-i nâsirâ* (Tâcîzâde Ca'fer, p. 15)..

31. Cf. B. Lewis, *op. cit.*, p. 175, dont la conclusion est un peu différente de la mienne : « Dans les écrits du Moyen-Âge, le nom d'un individu européen est toujours accompagné d'imprécations. Elles ne sont nullement des figures de style, mais expriment toujours une conviction profonde et souvent répétées avec insistance ». Bien entendu, ce vocabulaire est le reflet d'un profond mépris pour le non-musulman. On pourrait en trouver d'autres exemples. Mais le caractère automatique de l'emploi de ces épithètes montre plutôt, me semble-t-il, qu'il s'agit largement de positions de principe dont il ne faut pas exagérer l'importance, ou du moins le caractère agressif.

32. *Bünyâd-i segâne ya 'nî sükkân-ı kal'eye...* (Tursun Beg, 41 v°).

33. Tursun Beg, 33 v°.

34. *Habîsî çâh-ı cehenneme ışmarlardı* (Neşrî (TTK), p. 702 (ms. A)).

35. *Gâzîler bunlaruñ (...) kimin emîr-i kişver-i cehennem êdiler* (Tursun Beg, 47 r°).

36. Neşrî (TTK), p. 696 (ms. A) : *Çutelâ-yı küffârüñ odunu hizem-i sa'îr ve meyyite-i hünzür gibi başları kararub ol bed-re'ylerüñ elinde şehîd olan müslimînüñ yüzleri bedir âya beñzerdi*.

37. Tursun Beg, 42 r°, 42 v°, 43 r°, 45 r°.

38. Enverî, Tursun Beg, İbn Kemâl, Tâcîzâde Ca'fer, Neşrî, l'auteur du *menâkıbnâme* d'Ak Şemsü-d-dîn, que ce soit en parlant de *Frenk* ou du pays des Francs (*Frengistân*).



particulier italiens, mais non exclusivement<sup>39</sup>. C'est bien le cas ici, puisqu'il est employé à propos de Vénitiens venant en renfort, d'une part, et d'autre part à propos des Génois qui donnèrent le signal de la défaite en abandonnant les remparts de la ville pour suivre leur chef Giustiniani qui, blessé, se vit contraint de quitter le combat<sup>40</sup>. C'est dans le contexte de cet événement qu'il faut comprendre le jugement sévère que porte Tursun Beg sur ces Latins qui, après avoir exigé d'être placés en première ligne face à Mehmed II, donnèrent le signal de la débâcle :

« Face aux janissaires et au *kapu halkı*, ce sont des rebelles pleins de haine, les [Latins] inconséquents des bateaux, qui avaient été désignés. Aussitôt, inconsidérément, ils entamèrent un violent combat. Ils en vinrent même à se montrer téméraires et, profitant de la forte position des murailles et des tours, s'opposèrent [aux assaillants] dans les postes avancés et s'acharnèrent au combat. Or alors que ce chef des démons, leur capitaine, un maudit qui était venu en se réclamant de sa prééminence et d'une réputation de héros, se tenant par préséance en avant sur la brèche, se battait au sabre avec un *gâzî* du haut d'une tour, un autre *gâzî* le poussa de bas en haut et la pointe de son sabre se fit un chemin par le ventre du maudit »<sup>41</sup>.

Cette citation montre que Tursun Beg avait une assez claire conscience historique des différences qui existaient entre les alliés. Les Latins catholiques constituent pour lui la « nation du Messie » (*millet-i Mesîh*)<sup>42</sup>, les chrétiens par excellence en quelque sorte, par opposition aux Grecs qui, on va le voir, ne sont pas définis par la religion. Il est vrai que c'est cette qualité de chrétiens qui explique leur présence : il était somme toute peu étonnant que les Constantinopolitains défendissent leur ville assiégée, mais les Latins étaient dans une situation différente, comme Tursun le leur fait dire à eux-mêmes : « Nous avons quitté nos maisons et nos familles pour jouer complètement nos vies et nos têtes dans la guerre sainte »<sup>43</sup>. Le mot employé en turc est *gazâ*. Il apparaît déjà un peu plus haut dans le texte, sous la forme « ce qu'ils appellent *gazâ* »<sup>44</sup> : ainsi notre auteur a conscience de l'existence de ce qu'on pourrait appeler un esprit de croisade, qui se traduit chez les Latins par une volonté d'agressivité face à l'ennemi de leur foi et un refus de composer qui les oppose nettement aux Grecs. Au XVI<sup>e</sup> siècle, le manuscrit A de Neşrî à son tour, s'inspirant peut-être de Tursun, leur fait dire : « Chacun d'entre nous luttera jusqu'à la mort pour l'amour de la religion et la gloire du Messie et nous ne livrerons pas au Turc une ville comme Istanbul »<sup>45</sup>.

Les auteurs cultivés de la fin du XV<sup>e</sup> ou du XVI<sup>e</sup> siècle, on l'a vu, ont une vision politique somme toute assez exacte des Latins. Mais ils en donnent aussi une vision épique : ces Francs, qu'İbn Kemâl compare volontiers à des crocodiles<sup>46</sup>, sont les étrangers par excellence et d'impressionnants guerriers. Si les empereurs byzantins sont assimilés à des pharaons<sup>47</sup> – des souverains illégitimes et mécréants –, les Francs quant à eux appartiennent encore à l'âge des génies : ce sont des démons qui se flattent de descendre de ceux de Salomon<sup>48</sup>, des « diables sataniques et des démons maudits »<sup>49</sup>. Leurs nefes elles-mêmes, gros bateaux ronds contre lesquels les galères ottomanes sont impuissantes, sont des « génies » (*dîv*)<sup>50</sup>. Pourquoi ce traitement particulier ? On peut émettre l'hypothèse que les Francs apparaissent (du moins dans une vision littéraire) comme des êtres obstinés dans leur insoumission, appartenant à un monde lointain et vaguement inquiétant, au contraire des Grecs qui ne font que se défendre, qui se montrent plus conciliants et sont appelés à devenir bientôt des *zimmî*, de fidèles sujets chrétiens de la dynastie musulmane des Ottomans.

Les Grecs, eux, sont les *Rûm* : c'est le qualificatif le plus fréquent, qu'on rencontre chez 'Âşikpaşazâde, Enverî, Tursun Beg ou İbn Kemâl. Autrement dit, ils sont les « Romains », terme qui peut recouvrir des réalités variées, mais qui est habituellement utilisé à propos des Byzantins, Grecs héritiers de l'Empire romain dont ils occupent la capitale. Leur

39. Sur les acceptions variées du mot *frenk*, cf. B. Lewis, *op. cit.*, pp. 136 sq., 152 sq., 158 sqq. ; V.L. Ménage, "The Mission of an Ottoman Secret Agent in France in 1486", in *Journal of the Royal Asiatic Society* 1965, pp. 112-132 (p. 120). Pour une définition « latine » des Francs à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, cf. ce passage des *Vâkı'ât-ı Sultân Cem* (XXI v°), où l'on montre le pape Innocent VIII convoquer les ambassadeurs présents à Rome : « parmi les Francs, les ambassadeurs d'Espagne, du roi du Portugal, du roi Ferrand [de Naples], du duc de Milan, de Gênes, de Florence, du duc de Ferrare, du marquis de Mantoue, de Venise, et parmi les autres, les ambassadeurs d'Allemagne, de Hongrie, du roi de *Poyâmya*, c'est-à-dire du bey de Bohême et de Pologne, celui de Russie, et d'autres beys semblables » (N. Vatin, *Sultan Djem. Un prince ottoman dans l'Europe du XV<sup>e</sup> siècle d'après deux sources contemporaines* : *Vâkı'ât-ı Sultân Cem, Œuvres de Guillaume Caoursin*, Ankara, TTK, 1997, p. 200).

40. Enverî, p. 96.

41. *Kapu halkı kavlına muğâbil merede-i pür-za'ine-i süfehâ-yı sefine ta'yîn olunmuşdı ve hem özensüz muhkem dâr ü gir êdiler hattâ menâ'at-ı sūr ü bürüc vâsıtası-ile merete-i tehevviire varub hisâr-beçede karşı lesb-i cenge ikdâm-ı tâm gösterdiler meger kim re'is-i ebâlis ya'nî kapûdânları ki muğaddemleri ve pehlivân-ı nâmdâr da'va-ile gelmiş mel'un-dî be-kadem-i taqaddüm gedükde ilerü turub burgâz üstinden bir gâzî-ile kılıçlaşken (...) bir gâzî dahî aşâgadan yukârü dürtüb kılıç yalmânı mel'unuñ göbeginden baş gösterdi* (Tursun Beg, 44 v°-45 r°).

42. Tursun Beg, 33 v°.

43. *Biz ev barık terk edüb mağzâ gazâda cân ve baş oynamağa geldük* (Tursun Beg, 42 v°). Ici encore, Tursun emploie le mot *gazâ* pour désigner (dans la bouche du chrétien) le combat des chrétiens contre les musulmans – la croisade. L'opposition avec les Grecs défendant leur sol est explicite chez Tursun, puisqu'il fait dire à ceux-ci, deux lignes plus haut : *evümüz ve ehl-i 'iyâlumuz üst-dür huşusen begümüz evi-dür bizden gayrî kişiye inanmazuz*.

44. *Zu'mlarınca gazâ niyyetine gelmişlerdi* (Tursun, 39 v°).

45. *Her birimiz dîn gayretine Mesîh 'izzetine ölünce çalışub İstânbül gibi bir şehri Türke vermezüz* (Neşrî (TTK), p. 700 (ms. A)).

46. *Firenk-i neheng-âheng* (« franc aux mœurs de crocodile » : İbn Kemâl, p. 33) ; *her biri neheng-i tîz-çeng-i deryâ-yı sitiz ü ceng idi* (« chacun était un crocodile à la patte vive du fleuve du combat et de la guerre », *id.* p. 58)

47. Tursun Beg, 37 r° ; Neşrî (TTK), p. 692 (ms. A).

48. *'Afârit-i Süleymân* (Tursun Beg, 45 v°).

49. Tâcizâde Ca'fer, p. 15.

50. Tursun Beg, 42 r°.

empereur s'intitule « César de *Rûm* »<sup>51</sup> ; les Nazaréens (autrement dit les chrétiens) lui reconnaissent le rang de « chef des *Rûm* » et l'honorent comme le « dernier des Césars »<sup>52</sup>. C'est pourquoi ils ont envers lui des devoirs de vassaux – ʤursun tente de traduire cette idée par le mot *kul* – et viennent mener la croisade en le défendant<sup>53</sup>. On aborde là une question politique, celle de l'empire, sur laquelle on reviendra plus bas. Bornons-nous ici à souligner que le mot *rûm* a pour les Ottomans une signification assez précise et qu'il est employé à bon escient par les auteurs qui montrent un certain souci de précision et d'exactitude historique. Pour d'autres, on l'a vu, l'ennemi est un bloc de mécréants et même si l'on n'ignore pas l'existence de différences, celles-ci comptent assez peu dans la vision de l'événement. C'est par exemple le cas d'écrivains « populaires » comme 'Âşikpaşazâde, Oruç ou des auteurs de *menâkıbnâme*, ou encore de Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, dont le *Fethnâme* est plus littéraire et épique qu'historique.

Une mention particulière doit être faite d'Enverî qui, à côté de *rûm*, emploie aussi le mot *yunân*<sup>54</sup>. Pourquoi appeler « ioniens » les Constantinopolitains ? Chez les géographes arabes médiévaux, et encore chez les Ottomans, l'adjectif s'appliquait en fait aux Grecs d'avant le christianisme, autrement dit à un peuple de haute civilisation dont les *Rûm* n'étaient que de pâles imitateurs, mais également à un peuple païen. Il n'est du reste pas sans intérêt de noter que le mot sera repris plusieurs siècles plus tard, quand sera fondé au XIX<sup>e</sup> siècle un petit royaume de Grèce héritier de la grandeur antique. Quoi qu'il en soit, en 1453, traiter les Constantinopolitains de *Yunân* (même si l'on doit tenir compte des exigences du mètre) revenait à les ravalier au rang le plus bas. Ayant refusé de se soumettre aux musulmans, ils n'étaient plus considérés comme des gens du Livre. On allait pouvoir les asservir, les tuer et mettre leurs biens à sac<sup>55</sup>. Ainsi, de même que les Francs évoqués plus haut, ces *Yunân* étaient symboliquement différents de ce que nombre d'eux-mêmes et de leurs descendants allaient bientôt être : de respectables *Rûm*, sujets soumis du sultan, qui par la suite allaient résider dans Constantinople devenue capitale des Ottomans<sup>56</sup>.

Quant aux assiégeants, ceux qui représentent le parti de nos chroniqueurs, ils sont bien entendu, en premier lieu, l'antithèse des mécréants qu'ils assiègent. Ils sont donc des « combattants de la foi », des *gâzî*. Tous emploient ce mot (avec celui de *cihâd* – ce qui n'a rien de surprenant – chez ʤursun Beg et İbn Kemâl, ce dernier utilisant le terme *mucâhidîn*<sup>57</sup>) qui vient naturellement dans ce contexte de lutte victorieuse contre les *kâfir*. C'est d'ailleurs précisément parce que l'ennemi est *kâfir* que les troupes ottomanes ont droit à ce titre et peuvent d'après Oruç, partant à la conquête de Constantinople, s'écrier : « C'est la plus noble des *gâzâ* ! »<sup>58</sup>. Aussi Mehmed II, chez Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, rappelle-t-il à ses troupes démoralisées par l'échec de la flotte que faire la *gâzâ* aux mécréants est un pieux devoir<sup>59</sup>. Ce sont donc des *gâzî* qui, chez Oruç, se lancent à l'assaut de la ville ou qui, chez 'Âşikpaşazâde, serrent contre leur poitrine les belles captives du butin. Enfin Enverî définit Mehmed II comme le *şâh* des *gâzî* (*şâh-ı guzzât*)<sup>60</sup>. Il était donc naturel de considérer comme des « martyrs » (*şehîd*<sup>61</sup>) ceux qui étaient tombés au combat.

L'auteur du *Menâkıbnâme* d'Ak Şemsü-d-dîn préfère parler tout simplement des « soldats de l'islam » (*asker-i islâm*)<sup>62</sup>. Faut-il accorder une signification particulière à cette particularité ? D'autres parlent également volontiers des « musulmans » (*müslimânlar*)<sup>63</sup>, du « peuple de l'islam » (*ehl-i islâm*)<sup>64</sup>, du « peuple de la foi » (*ehl-i imân*, qui rime avec *düşman*)<sup>65</sup>, des « soldats de l'islam » (*leşker-i islâm*<sup>66</sup>, *islâm çerisi*<sup>67</sup>, *ceyş-i islâm*<sup>68</sup>). Enverî le poète va un peu plus loin. À trois reprises en effet il écrit tout simplement, pour parler de la troupe, « l'islam ». Ainsi :

51. *Kayşar-ı rûm* (ʤursun Beg, 39 v°).

52. İbn Kemâl, p. 56.

53. ʤursun, 39 v°.

54. Enverî, p. 95. Sur le mot *yunân*, cf. A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman* II, Paris-La Haie, Mouton, 1975, p. 466 sqq.

55. Cf. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955, repr. 1969, pp. 105, 118 sqq.

56. Peut-être ne faut-il pas surinterpréter ? Dans ce passage, il est certain que ce sont bien les Byzantins qui sont des *Yunân*, par opposition aux Karamanides. Mais, précisément, le terme est également volontiers appliqué par les auteurs ottomans au Karaman et à Konya (Cf. 'Âşikpaşazâde, p. 182 ; Peçevî, *Târîh* I, Istanbul 1283 (fac-similé, Istanbul, Enderun, 1980), p. 310). Peut-être n'y a-t-il donc ici qu'un jeu poétique ? Quoi qu'il en soit, la richesse du vocabulaire d'Enverî montre qu'il n'ignore pas que l'autre est divers. On en donnera pour exemple l'emploi qu'il fait un peu plus loin de la formule *Beni Asfar* (« les fils du Blond ») pour désigner des peuples balkaniques – ni grecs ni latins – qui s'étaient choisis Vulk-oğlu comme chef. La formule a une longue histoire. Elle finit par désigner, tant chez les Byzantins que les Ottomans, les Occidentaux en général. Dans le présent contexte, elle semble plutôt s'appliquer aux Balkaniques : elle est en effet attestée à époque ottomane pour désigner les peuples slaves d'Europe centrale et orientale (Enverî, p. 96 : *fitenüñ başı-ıdı Vilk-oğlu la'in / anı kalmışdı Beni-Asfar-ı ma'in*.) Vulk-oğlu est le despote de Serbie, Georges Brankovic. Notons cependant qu'İbn Kemâl l'emploie (p. 41) pour désigner l'ennemi dans son ensemble, sans distinction entre Grecs et Francs. Sur les *Beni-Asfar*, cf. B. Lewis, *op. cit.*, pp. 137-138 ; S. Yerasimos, *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Paris, Jean Maisonneuve, 1990, pp. 190-191.

57. ʤursun Beg, 43 v° ; İbn Kemâl, pp. 62, 74.

58. *Gâzâ-yı ekber-dür* (Oruç, p. 65).

59. Tâcîzâde Ca'fer, p. 16.

60. 'Âşikpaşazâde, p. 132 ; Enverî, p. 95.

61. Neşrî (TTK), p. 696 et 698 (ms. A).

62. Pp. 134, 135.

63. Neşrî (ms. Menzel), p. 182 ; (TTK), p. 696 (ms. A).

64. Oruç, p. 65, 66 ; ʤursun Beg, 42 v°, 45 r° ; Neşrî (TTK), p. 700 (ms. A).

65. ʤursun Beg, 47 v°.

66. Tâcîzâde Ca'fer, pp. 12, 15.

67. Tâcîzâde Ca'fer, pp. 13, 15.

68. Neşrî (TTK), p. 700 (ms. A).

« Quand l'islam pénétra dans la forteresse les timbales éclatèrent / Sans limite les Francs sont tués et les Roums aussi // Sans limite l'islam se saisit de biens et de trésors / Elle se révéla inutile la souffrance consentie par l'adversaire. »<sup>69</sup>

Il n'est donc pas question (pas plus d'ailleurs que chez les autres auteurs) des auxiliaires chrétiens de Mehmed II. Avec les troupes de celui-ci, c'est donc l' *'ummâ*, la communauté des musulmans tout entière, qui submerge le dernier bastion des mécréants. L'entreprise du Sultan est donc bien plus qu'une simple *ğazâ* : la conquête de Constantinople est un acte fondamental, l'accomplissement d'un des principaux devoirs des musulmans. Des hadiths chantaient à l'avance la gloire de celui qui y parviendrait<sup>70</sup>. De fait, le chroniqueur rappelle dans les vers suivants les nombreuses tentatives faites inutilement jusque là pour s'emparer de la Ville<sup>71</sup>. Mais ce succès, nous dit-il, était réservé par Dieu au *pâdişâh*, à l'ombre de Dieu (*zillü-llâh*).

En effet, Mehmed II est évidemment le principal acteur de la prise de la Ville aux mécréants. Si les derviches Aq Şemsü-d-dîn ou Otman Baba contestent son rôle dans la victoire et attribuent la conquête à leur seul pouvoir mystique, la plupart des chroniqueurs soulignent à quel point le siège de Constantinople tenait à cœur à Mehmed II, qui en imposa la réalisation à un entourage en partie plutôt réservé<sup>72</sup>. Il avait donc bien droit au titre de *ğâzî* que lui accordent 'Âşikpaşazâde, Enverî, Tâcîzâde Ca'fer ou İbn Kemâl<sup>73</sup>, ou à celui de « père de la conquête » (*Ebü-l-feth*) que lui donne Tursun Beg dans le titre même de son ouvrage.

Si Constantin n'est en général qu'un vulgaire *tekyur*, Mehmed II en revanche a droit à toute une palette de titres : il est le sultan ; il porte le titre turc de *han* ; on lui accorde enfin volontiers des titres persans qui soulignent sa majesté royale en dehors de tout contexte explicitement musulman : *şâh*, *hünkâr*, *pâdişâh* et même « *pâdişâh* refuge du monde », « refuge du sultanat », voire (chez le tardif İbn Kemâl) « refuge du califat ». À y regarder de plus près, on discerne sans doute une plus forte inflation chez les auteurs les plus littéraires et proches du pouvoir. Néanmoins Otman Baba lui-même ne rechigne pas à parler du *pâdişâh*. On peut donc constater une certaine unanimité dans l'emploi de ces différents titres. S'il y a débat sur la justification de la conquête, sur la place réciproque du civil et du religieux, en revanche la légitimité de Mehmed II comme souverain musulman n'est pas mise en cause. On notera cependant que le seul Oruç se borne à lui donner uniquement les titres protocolaires de *Sultân Mehmed Han* ou *Sultân Mehmed bin Murâd Han*, bien en retrait par rapport à Enverî, par exemple, quand celui-ci met en valeur la légitimité impériale du sultan en l'appelant « ombre de Dieu »<sup>74</sup>.

Cette réticence d'Oruç est affirmée à demi-mot dans un passage où il parle des « gens de l'islam » (*ehl-i islâm*). Ailleurs, quand il écrit que les « gens de l'islam » furent submergés par les richesses du butin, c'est bien sûr des *ğâzî* dans leur ensemble qu'il est question. Il n'en va pas de même dans cette phrase où il dit : « La nouvelle étant parvenue au peuple de l'islam, ils marchèrent sur Constantinople avec ceux des cheikhs, des *tekke-nişîn*, des derviches et des *abdâl* qui étaient présents »<sup>75</sup>. « Ils », ce sont les janissaires et les *'azap* de Roumélie et d'Anatolie dont il a été question juste avant. Les « gens de l'islam » ici sont donc apparemment les membres de confréries, qui jouèrent un certain rôle dans la conquête, bien que la plupart des chroniqueurs demeurent très discrets à ce sujet. En les appelant *ehl-i islâm*, par opposition aux troupes officielles de Mehmed II, Oruç ne laisse-t-il pas planer un doute subtil sur la légitimité du titre de *ğâzî* que d'autres lui accordent ? Il ne faudrait pas cependant pousser trop loin l'interprétation. Si Oruç tempère un enthousiasme qui ferait la part trop belle à un sultan qu'il n'aime pas, s'il rappelle le rôle de derviches indépendants qui viennent renforcer la légitimité de la conquête, pour lui sans doute comme pour tous, les conquérants sont d'abord des musulmans.

D'un point de vue supérieur, cette définition est sans doute suffisante. Mais de même que les *kâfir* sont divers, les conquérants, s'ils représentent toute la communauté des musulmans, n'en sont qu'un élément, constitué par les sujets et les serviteurs de la « famille d'Osmân », autrement dit de la dynastie ottomane. Nos auteurs le rappellent à l'occasion, au détour d'une phrase, comme un fait auquel ils n'accordent pas une attention particulière mais dont ils sont bien conscients : Enverî parle des « possessions d'Osmân » (*mülk-i 'Osmân*) ; Tâcîzâde Ca'fer de l'« État de la famille d'Osmân » (*devlet-i âl-i 'Osmân*) ; Neşrî des « pays d'Osmân » (*'Osmân vilâyetleri*)<sup>76</sup>. Tursun Beg, quant à lui, évoque un « royaume ottoman » (*memleket-i 'osmâniyye*) composé de l'Anatolie, terre d'islam désignée comme *memleket*, et de la Roumélie, pays conquis désigné par *diyâr*<sup>77</sup>. Plus qu'un simple phénomène politique, c'est une civilisation : il existe une « disposition ottomane » (*tertîb-i 'osmânî*) des troupes<sup>78</sup>, une « coutume ottomane » (*âyin-i 'osmânî*) dans l'ordre des cortèges<sup>79</sup>, un style architectural ottoman qui se manifeste dans un palais bâti « à la mode ottomane » (*tavr-ı 'osmânî üzre*)<sup>80</sup>.

69. Enverî, p. 96 : *kal'eye çün girdi İslâm êdi hüm / katl olur Efreng bî-hadd dahî Rûm // bî-hadd İslâm anda aldı mâl ü genc / kaldı haşma çekdügi bî-hüde renc.*

70. Cf. Halil İnalçık, « Istanbul : an Islamic City », in *Journal of Islamic Studies* I (1990), pp. 1-23 ; repr. in *Idem, Essays in Ottoman History*, Istanbul, Eren, pp. 249-271 (p. 249).

71. Cf. M. Canard, « Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans les légendes », in *Journal Asiatique* CCVIII (1926), pp. 61-121.

72. Sur cette question, cf. Halil İnalçık, « İstanbul'un fethinden önce Fatih Sultan Mehmed », in *idem, Fatih Devri üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Istanbul, TTK, 1954, repr. 1995, pp. 69-136.

73. Enverî, p. 95 ; Tâcîbezâde Ca'fer, p. 5 ; İbn Kemâl, p. 30.

74. *Zillü-llâh* (Enverî, p. 95).

75. *Ehl-i islâma haber olub şeyhlerden ve tekkenişinlerden ve dervişlerden ve abdâllardan hazır olanlarla Kostañin üzerine yürüdiler* (Oruç, p. 65).

76. Cf. Enverî, p. 95 ; Tâcîzâde Ca'fer, p. 17 ; Neşrî (ms. Menzel), p. 181 ; (TTK), p. 708.

77. Tursun Beg, 33 r°.

78. Tursun Beg, 40 r°.

79. Tâcîzâde Ca'fer, p. 22.

80. Tursun Beg, 59 v°.

‘Âşikpaşazâde nous entraîne plus loin. Alors qu’Enverî comparait les *gâzî*, par opposition aux renards francs, à de nobles « lions » (*şîr*) persans, ‘Âşikpaşazâde de son côté les assimilait, face aux corbeaux grecs, à de non moins nobles faucons (*toğan*)<sup>81</sup>. L’image, cette fois, est turque. Le mot « turc » lui-même est utilisé. À dire vrai, ce n’était pas alors une épithète très reluisante, et nos Ottomans ne s’en prévalaient guère. C’est si vrai que par un apparent paradoxe Tursun Beg n’hésite pas à utiliser le mot *türkân*, au sens de « beautés »<sup>82</sup>, pour désigner de belles captives dont « le désir met à sac les pays du cœur et de l’âme » des *gâzî* victorieux qui pillent la ville conquise<sup>83</sup> ! Néanmoins les Ottomans n’ignorent pas que, pour les chrétiens, ils sont des Turcs. Aussi, dans les discours qu’ils leur prêtent, utilisent-ils ce nom pour se désigner eux-mêmes. C’est ainsi que dans le manuscrit A de Neşrî (du XVI<sup>e</sup> siècle), les Latins jurent de ne pas abandonner au Turc une ville comme Istanbul<sup>84</sup>, et que, chez ‘Âşikpaşazâde, Constantin XI s’écrit : « Le Turc nous a déchiré le cœur ! »<sup>85</sup>. Plus loin, après la conquête, les Grecs survivants viennent se plaindre auprès de Rûm Mehmed Paşa de ce que « ces Turcs ont à nouveau occupé la ville »<sup>86</sup>. Le mot « turc » est donc bien péjoratif. Il n’en renvoie pas moins à une réalité. D’un point de vue purement technique, Tursun Beg peut évoquer la présence dans l’armée ottomane d’arbalétriers « à la franque » et « à la turque »<sup>87</sup>. De son côté ‘Âşikpaşazâde, s’il ne reprend pas à son compte l’épithète « turc », en admet néanmoins d’une certaine manière le bien-fondé : les Ottomans, sans doute, sont des musulmans et des *gâzî* ; mais c’est également à une vieille tradition semi-nomade « turque » que renvoie cette expression imagée que l’historien derviche traditionnel prête à Mehmed II : « Cette année, je ferai d’Istanbul mon estivage »<sup>88</sup>. Et il achève le récit de la conquête de la ville par le rappel de la généalogie du sultan ottoman, « de la lignée de Gök Alp qui était fils d’Oğuz Han »<sup>89</sup>. Certes, selon ‘Âşikpaşazâde, Oğuz Han descendait de Noé. La famille était donc monothéiste, proto-musulmane en quelque sorte. Il n’en demeure pas moins que cette grande victoire de l’Islam, on la devait à un peuple originaire d’Asie auquel ‘Âşikpaşazâde comme ses lecteurs et auditeurs était fier d’appartenir : sinon des « Turcs », au moins des « Oğuz »<sup>90</sup>.

Le troisième acteur du drame, c’est la ville elle-même : Byzance, Constantinople ou Istanbul. Dans le contexte militaire du siège, elle est plus d’une fois désignée simplement comme la « forteresse » (*kal’ e, hişâr*)<sup>91</sup>. Le mot peut surprendre si l’on songe à l’étendue de la ville, mais il doit être justifié par l’importance des murailles qui l’entourent. La place est encore, pour Tursun Beg, l’idée fixe et le plus cher désir du jeune sultan : sa « jeune fiancée », sa « charmante impudente »<sup>92</sup>.

Bien entendu, les auteurs nomment aussi la cité. Notons au passage qu’avant le XX<sup>e</sup> siècle, les Turcs ottomans n’éprouvèrent guère le besoin de modifier la toponymie. Dans le cas qui nous concerne ici, ils s’amusèrent certes à parler d’*İslâmbol*, la cité « regorgeant d’Islam ». Ce calembour est pratiquement contemporain de la conquête. Selon Halil İnalçık, il faut l’attribuer à Mehmed II lui-même<sup>93</sup>. Dans notre corpus, il apparaît dans le *vilâyetnâme* d’Otman Baba<sup>94</sup>, texte qui date du début des années 1480. On ne voit d’ailleurs pas bien pourquoi l’auteur choisit cette forme dans ce seul passage, dans un contexte qui ne paraît pas l’appeler particulièrement : longtemps avant le siège, Otman Baba, couché sur une colline dominant le rivage asiatique de la mer de Marmara, demeure quarante jours les yeux fixés sur *İslâmbol*. Est-ce à dire qu’il ne faut accorder aucune importance à l’emploi de cette forme, ou au contraire faut-il comprendre que, de toute éternité, la cité était pleine d’islam et donc naturellement destinée à tomber aux mains des musulmans ? Il convient à coup sûr de prendre au sérieux la valeur symbolique de ce jeu de mot qui rappelle l’antique volonté des musulmans de convertir la Ville à l’islam, gloire qui fut réservée à la dynastie des Ottomans. Mais ainsi que je l’ai dit plus haut, on ne doit pas non plus sous-estimer le caractère purement ludique de ces jeux de mots. Ainsi, si l’appellation *İslâmbol* a évidemment

81. Cf. *supra*.

82. Sur la signification de ce pluriel persan de *türk*, cf. F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Londres, 1892 ; rééd. Beyrouth, Librairie du Liban, 1998, p. 296 : “beautiful boys or women ; importunate beggars ; the eyes”.

83. *Çeşm-i türkân yağma-yı kişver-i dil ve cân târâc eder* (Tursun Beg, 47 v°).

84. *İstânbül gibi şehri Türke vermezüz* (Neşrî (TTK), p. 700 (ms. A)).

85. *Türk bizüm gönümüzü yırttı* (‘Âşikpaşazâde, p. 131).

86. *Bu Türkler gine bu şehri me’ûr étîler* (‘Âşikpaşazâde, p. 133).

87. *Zenberekçiler-i türki ve firengi* (Tursun Beg, 38 v°).

88. *Bu yıl İstânbülü yayların* (‘Âşikpaşazâde, p. 132). Repris par Neşrî (ms. Menzel), p. 180).

89. *El-hâşıl Gök Alp nesli-dür kim Oğuz Han oğlu-dur* (‘Âşikpaşazâde, p. 132). Pour une généalogie complète remontant à Noé, ‘Âşikpaşazâde renvoie ici à son premier chapitre.

90. Sur la conscience « turque » et « ottomane » des Ottomans, cf. plus d’un passage de Cornell A. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton, Princeton Un. Press, 1986 ; Benjamin Lellouch, « Une communauté face à ses origines : les Turcs ottomans en Égypte au XVI<sup>e</sup> siècle », in Christian Décobert éd., *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000, pp. 93-103 ; Gilles Veinstein, « Les Ottomans. Variations sur une identité », in *idem*, pp. 105-119 ; Nicolas Vatin, *Conférence d’ouverture*, Paris, École pratique des hautes études, section des Sciences historiques et philologiques, 2001, pp. 45-56. Sur la généalogie des Ottomans, cf. Colin Imber, “The Ottoman Dynastic Myth”, in *Turcica XIX* (1987), pp. 7-27 (article où l’auteur aborde également la légitimité *gâzî* de la dynastie et de ses conquêtes). On trouvera des réflexions sur ces questions dans deux articles récents : Hakan Erdem, « Osmanlı kaynaklarından yansıyan Türk imaj(lar) », in Ö. Kumrular éd., *Dünyada Türk İmgesi*, Istanbul, Kitap Yayınevi, 2005, pp. 13-26 ; Cemal Kafadar, « A Rome of one’s own : reflexions on cultural geography and identity in the lands of Rum », in *Muğarnas* 24(2007), pp. 7-25.

91. Cf. Oruç, p. 66 ; ‘Âşikpaşazâde, p. 134 ; Tursun Beg, 33 r°, 33 v°, 36 r°, 39 v°, 40 r°, 40 v°, 46 v°, 49 v° ; Neşrî (ms. Menzel), pp. 180, 181 ; (TTK), pp. 690, 692, 694 ; İbn Kemâl, pp. 28, 29, 30, 36, 48...

92. *Nev-’arîs* (40 v°) ; *dilber-i ’ayyâr* (41 r°).

93. H. İnalçık, article « Istanbul » in *Encyclopédie de l’Islam*, 2e édition, IV (1978), pp. 233-234. H. İnalçık se fonde sur une source arménienne contemporaine et signale des références à l’emploi de la forme *İslâmbol* au XV<sup>e</sup> siècle.

94. 11 r°.

un contenu idéologique, Tursun Beg ne fait qu'un innocent jeu d'esprit quand il donne à Galata le nom de *Ḳal'āṭa* (dont l'orthographe évoque la forteresse, *ḳal'e*)<sup>95</sup>.

Quoi qu'il en soit, nul ne prétendit débaptiser la capitale, qui porta pendant plusieurs siècles deux noms également grecs : *İstânbûl* et *Ḳoṣṭanṭiniyye* (Constantinople), cette dernière appellation étant réservée à l'usage administratif. Il n'y a donc pas lieu de chercher des intentions compliquées dans la pratique d'Enverî, d'Âşikpaşazâde ou de l'auteur du *vilâyetnâme* d'Otman Baba, qui parlent systématiquement d'Istanbul, tout simplement parce que pour eux, avant comme après la conquête, c'était le nom de la cité<sup>96</sup>. Au contraire, le *Menâkıbnâme* d'Aḳ Şemsü-d-dîn, texte d'inspiration mystique et confrérique, mais rédigé dans des milieux cultivés au XVI<sup>e</sup> siècle, ne parle que de *Ḳoṣṭanṭiniyye*. Neşrî, Tâcîzâde Ca'fer, İbn Kemâl utilisent indifféremment les deux formes<sup>97</sup>. Tursun Beg désigne même des bergers byzantins comme « bergers d'Istanbul », et fait dire à Mehmed II : « Désormais Istanbul est ma capitale »<sup>98</sup>. Dans ce contexte politico-administratif, on aurait plutôt attendu *Ḳoṣṭanṭiniyye*. Il semble donc qu'il n'y ait pas d'enjeu idéologique majeur dans l'emploi d'un nom plutôt que l'autre, mais plutôt des nuances de niveau de culture.

De façon assez remarquable, Oruç se distingue ici nettement des autres auteurs. En effet il ne parle pas d'*İstânbûl*, mais de *Ḳoṣṭanṭin* ou de *şehr-i Ḳoṣṭanṭin*<sup>99</sup>. Comme le montre cette dernière formulation, il faut bien comprendre que, pour lui, il est précisément question de la « ville de Constantin ». Il s'agit, si l'on veut, d'une traduction littérale du grec *Konstantinoupolis*, mais il n'est pas interdit de voir dans cette façon de s'exprimer des intentions politiques. En effet, si le projet de mettre le siège devant Constantinople avait suscité l'opposition larvée d'un parti inquiet des conséquences de cet acte, la réussite de l'opération posa d'autres problèmes. Ainsi qu'il y a été fait allusion précédemment, cette conquête était un vieux rêve des musulmans. Faire de la Ville désormais ottomane une cité « pleine d'islam » était sans doute louable. Mehmed II s'y employa et les chroniqueurs insistent volontiers sur ce point, détaillant les réalisations qu'il ordonna aussitôt : transformation des « temples des idolâtres » en « mosquées du peuple de l'islam »<sup>100</sup>, créations de *medrese*, installation d'adductions d'eau essentielles à une ville musulmane... La redécouverte de la tombe d'Ebü Eyyûb Enşârî, compagnon du Prophète mort sous les murailles, allait dans le même sens, confirmant l'appartenance antique et définitive de la ville à l'Islam<sup>101</sup>. Mais sans renier la confession musulmane, Mehmed II revendiqua aussi l'héritage de cet Empire des Romains dont Constantinople byzantine n'était plus que la capitale fantôme, mais vivante encore dans les esprits :

« Ce *tekvür* [écrit İbn Kemâl] avait dans les pays nazaréens le rang de chef des Roums. C'est pourquoi les autres princes lui montraient infiniment d'honneur et de respect ; comme il était le dernier des Césars, ils répondaient à ses ordres avec déférence et révérence et dans toutes les affaires lui donnaient la préséance. »<sup>102</sup>

Sous une présentation historique neutre, cette phrase est un emprunt à un passage de Tursun Beg déjà évoqué plus haut, mais qu'il n'est pas inutile de citer ici plus complètement :

« Comme ils considéraient le *tekvür* de Constantinople comme le César de Roum, venant des pays mécréants, par des trajets proches ou lointains, des héros célèbres parmi les mécréants obstinés s'étaient préparés à remplir leur service de « *ḳul* » et étaient venus pour se consacrer à ce qu'ils prenaient pour une guerre sainte. »<sup>103</sup>

Ainsi que je le disais ci-dessus, la formule doit être comprise au premier degré : Tursun a conscience de l'enjeu pour les chrétiens et il n'ignore pas que le conflit contre les musulmans a pour eux une valeur morale. Mais une lecture au second degré est également possible : Constantin XI n'est qu'un *tekvür*, c'est-à-dire un prince chrétien qui jouit *de facto* du pouvoir à Constantinople. Il n'est qu'un accident de l'histoire. Mais il se présente comme le « César de Roum », autrement dit l'héritier de l'Empire romain. Or cette prétention est niée en creux par Tursun, puisque c'est sur cette idée fautive qu'est fondé l'esclavage de ces *ḳul* qui viennent le défendre pour accomplir « ce qu'ils prennent pour » (*zu'mlarınca*) une *gâzâ*. On

95. Tursun Beg, 33 v°, 58 r°.

96. De même qu'il disait parfois « l'Islam » pour « les musulmans », Enverî écrit également une fois (p. 95) *Stanbûl* (éludant pour des raisons métriques la voyelle initiale) pour « les Stambouliotes » : il s'agit des habitants de la ville (en l'occurrence des Grecs) opposés aux *firenk*, des étrangers : *pes Fireng-ile Stanbûl h'âr-ü-zâr / ḳaḥṭ ve tengiden ḳamu ḳaldı nızâr*.

97. Pour être plus précis, il semble que la désignation *Ḳoṣṭanṭiniyye*, peut-être plus noble, soit plus systématiquement employée qu'*İstânbûl* dans les titres de chapitres.

98. *İstânbûl çobanları* (36 r°) ; *min ba'd tahtum İstânbûl-dur* (52 v°). Jusque là, la capitale était Andrinople, appelée *dârü-s-salṭanat* par Tursun Beg (36 r°). En fait, il semble que Mehmed II n'ait pas immédiatement décidé de faire son siège de la ville. On remarquera que Tâcîzâde Ca'fer Çelebi écrit (p. 24) qu'après avoir désigné un gouverneur, Mehmed II « regagna Andrinople porte de la gloire, lieu de la félicité et siège du califat, où il s'installa ».

99. *Passim*. La formule *şehr-i Ḳoṣṭanṭin* se trouve p. 65.

100. *Ma'âbid-i aşenâmi mesâcid-i ehl-i islâm oldı* (Tursun Beg, 32 r°).

101. Sur la question du tombeau d'Eyyûb el-Anşârî, cf. Hans-Joachim Kissling, « Das Menâqybnâme Scheich Bedr ed-dîns, der Sohnes des Richters von Samavna », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1950, pp. 112-176 ; Paul Wittek, « Ayvansaray. Un sanctuaire privé de son héros », in *Annuaire de l'Institut de philosophie et d'histoire orientales et slaves* XI (1951) (*Mélanges Henri Grégoire*), p. 505-526 ; Stéphane Yerasimos, *op. cit.*, pp. 164-174.

102. *Mezkûr tekvür aḳâlim-i naşârâda 'azîmü-r-rûm menzelesinde-idi ol sebebden sâ'ir ḳurûmuñ aña ziyâde terkîm ve ta'zîmleri var-idi baḳıyye-i ḳayâşre olmağın evâmirine ikrâm ve ihtirâm-la teba'ıyyet (?) ederlerdi* (İbn Kemâl, p. 56).

103. *Tekvür-i Ḳoṣṭanṭiniyye çün ḳayşar-ı Rûm dërlerdi memâlik-i kefereden mesâlik-i ḳaribeden ve ba'ideden pehlivân-ı nâmdâr kefer-i merede cinsinden ḳulluğına bël bağlayub zu'mlarınca gâzâ niyyetine gelmişlerdi* (Tursun Beg, 39 v°).

pourrait à la rigueur admettre que *kul* est utilisé par approximation. Mais l'emploi du terme *gâzâ* à propos de chrétiens est vaguement sacrilège : il y a donc une intention ironique dans celui du mot *kul*. Les *kul* qui font la *gâzâ*, ce sont évidemment les assaillants musulmans, et par conséquent le seul héritier légitime de l'Empire romain, c'est Mehmed II, le souverain musulman dont ces authentiques *gâzî* sont les *kul*. Ainsi les deux buts de guerre, pourtant contradictoires à certains égards, sont réunis par le biais d'un procédé littéraire : la *gâzâ* musulmane ; le projet impérial. Ce projet impérial, Enverî le proclame sans ambiguë. Pour lui, la conquête de Constantinople a fait de Mehmed II le maître du monde :

« Quand fut ainsi scellé le sort d'Istanbul / Il tint comme sa possession le monde avec les êtres à la belle face // Quand il trouva devant lui le talisman <sup>104</sup>/ Tous les climats devinrent la part du *pâdişâh*. »<sup>105</sup>

Or, comme l'a montré Stéphane Yerasimos, Oruç appartient à une tradition ouvertement hostile à la politique « impériale » de Mehmed II qui, par le biais de légendes sur la fondation de Sainte-Sophie, présente à mots couverts la ville conquise comme maudite. Oruç, qui écrivait encore sous le règne de Mehmed II, prit soin de placer à Rumeli Hisarı, et non dans la ville même, la découverte d'une coupole souterraine datant de l'ère des génies, ère diabolique précédant celle des hommes. Complétée dans des textes postérieurs (qui situent la coupole dans Istanbul même) par la mention de sept vautours symbolisant les sept ères, la trouvaille annonçait la fin du monde. « Toute fondation païenne – commente Stéphane Yerasimos – est par définition néfaste »<sup>106</sup>. Et Yazıcıoğlu, dont le *Dürrü-l-meknûn* illustre ce courant hostile à Mehmed II, « réclame la destruction de cette ville maudite et non pas la reconstruction sur elle et à partir d'elle d'un nouveau projet impérial »<sup>107</sup>. Insidieusement, c'est sans doute cette hostilité au projet impérial que reflète chez Oruç l'appellation (au lieu d'*İstânbûl* ou à la rigueur *Ḳoştantîniyye*) « ville de Constantin » ou, par abréviation, *Ḳoştantîn*. Peut-être à son insu, İbn Kemâl conserve dans ses *Tevârîh-i âl-i 'Osmân* des traces de cette polémique. En effet, il emploie apparemment indifféremment les diverses appellations : *İstânbûl*, *Ḳoştantîniyye*, mais aussi « Fort de Constantin » (*Ḳal'e-i Ḳoştantîn*) ou « Ville de Constantin » (*şehr-i Ḳoştantîn*)<sup>108</sup>. Il est douteux qu'il l'ait fait dans une intention particulière. De la part de cet homme qui occupa les plus hautes fonctions, historien officiel à qui le nouveau sultan avait commandé une histoire de la dynastie, il n'y a pas de raison d'attendre de l'hostilité à l'installation des Ottomans à Istanbul. Très vivace dans certains milieux pendant les premières décennies qui suivirent la conquête, le débat sur la politique impériale de Mehmed II avait peu à peu perdu de son actualité. Universellement admise comme capitale d'un empire bien musulman qui avait connu avec l'avènement de Bajazet II une prudente réaction islamique, la ville, où reposait depuis 1481 le corps de son conquérant, était désormais un fait géopolitique ottoman qui s'imposait à tous, qu'on l'appelât Istanbul ou Constantinople.

Pour résumer brièvement ces quelques notations, on pourra dire que, pour nos auteurs, la conquête d'Istanbul est sans doute avant tout une victoire des *gâzî*, combattants de la foi musulmane, sur les mécréants, les *kâfir*. C'est aussi plus que cela. Constantinople n'était pas la première place venue, mais un des plus anciens buts de l'Islam. Enverî souligne fortement ce point, par l'usage des termes qu'il emploie. Les mots permettent également d'introduire des nuances, de faire par exemple, chez certains auteurs, une distinction entre les ennemis : les *Rûm* naguère ennemis et maintenant fidèles sujets d'une Istanbul désormais à la fois musulmane et impériale, d'une part ; et d'autre part les Francs, indéfectibles rebelles venus de confins lointains et un peu mystérieux, qu'on se plaît à présenter sous des traits plus épiques – sans pour autant ignorer nécessairement des réalités concrètes les concernant. Les mots permettent encore à certains, sans renier vraiment, peut-être, le thème fondamental, de glisser d'autres visions politiques de la prise de la Ville. Nous sommes d'abord des musulmans, disent-ils, et ceux d'en face des « mécréants », des *kâfir*, et pratiquement même, des païens qui refusent de se soumettre. Mais nous sommes aussi les fidèles sujets et esclaves de la dynastie ottomane qui, par cette conquête, s'est acquis d'immenses mérites à l'égard de l'Islam tout entier. Et nous sommes aussi ce que l'ennemi appelle des « Turcs », en fait – rappelle 'Âşikpaşazâde – un peuple dont la dynastie remonte, via Oğuz, à Noé : c'est ce qui fait notre légitimité et nous a assuré la victoire. Quant à Oruç, toujours par le choix des mots, peut-être laisse-t-il entendre que cette victoire, obtenue par un sultan dont les ambitions impériales sont condamnables à ses yeux, risque d'être le signe d'une modification de la nature profonde du monde musulman : le « peuple de l'Islam » – entendons, le monde des derviches – a-t-il donc apporté sa caution à une conquête par laquelle les *gâzî* récupèrent l'héritage des *kâfir* au lieu de les détruire ?

<sup>104</sup>. Sur les talismans, cf. Yerasimos, *op. cit.*, p. 85 sqq. : la ville païenne/chrétienne était pleine de « talismans » qui protégeaient ou apportaient la prospérité. Ils étaient connus des géographes et voyageurs arabes médiévaux comme des Turcs avant la conquête de 1453. Chez ces auteurs le thème est inquiétant : « l'histoire des talismans sert de préambule au récit de la catastrophe de la ville, puisque c'est l'opulence, découlant des biens assurés par ces talismans, qui conduit, en même temps que la longévité, vers l'impiété et la punition » (Yerasimos, p. 93). On retrouve là le thème de l'apocalypse et de la fondation maudite. Mais y a-t-il une telle intention chez Enverî, qui parle de la conquête d'Istanbul par « l'Islam » ?

<sup>105</sup>. *Çünkü böyle oldu İstânbûla hâl / Hüb-rûlar-la cihâm tutdı mâl // Çünkü buldı ara yerden tîsim / Pâdişâha oldı her iklim kısm* (Enverî, p. 96).

<sup>106</sup>. Sur ces questions, cf. S. Yerasimos, *op. cit.*, p. 66 sqq., 77 sqq. S. Yerasimos (p. 80) estime que dans le cas particulier de Rûmî Hisarı, les terrassiers de Mehmed II trouvèrent en effet une ruine dans les fondations de la forteresse, ce qui expliquerait entre autres que des auteurs proches de la ligne « impériale » aient repris l'anecdote, malgré son caractère inquiétant. Pour ma part, je suis plus réservé. Outre que A. Gabriel (*Les Châteaux turcs du Bosphore*, Paris, De Boccard, 1943) affirme qu'il n'en est rien, on peut déduire du texte même d'Oruç qu'il n'était vraisemblablement jamais allé sur les lieux et remarquer que les chroniques anonymes rédigées postérieurement font passer dans la ville la coupole des génies. Il ne serait donc pas surprenant que celle signalée par Oruç sur les rives du Bosphore (p. 65) soit elle aussi mythique.

<sup>107</sup>. S. Yerasimos, *op. cit.*, p. 69.

<sup>108</sup>. İbn Kemâl, pp. 29, 30, 36, 76, 96.

Mais au moment de conclure, peut-être convient-il également de mettre en garde contre un excessif esprit de sérieux. Certes, on doit être attentif à ce que parler veut dire. Mais comment oublier que ces textes, qu'ils soient destinés au peuple et à la troupe (comme ceux d'Âşikpaşazâde ou d'Oruç) ou à une élite de lettrés (comme ceux de Tursun Beg ou İbn Kemâl), étaient des morceaux de bravoure : leurs auteurs, comme leur public, s'y abandonnaient aussi, tout simplement, au bonheur de jouer avec les mots.

# Quand l'*altérité* n'est pas traduite. Réflexions sur l'emploi de termes ottomans par les voyageurs occidentaux dans le Sud-Est européen

Elisabetta Borromeo  
(Cetobac)

Les voyageurs occidentaux qui se rendaient dans les pays ottomans à l'époque moderne étaient confrontés, jour après jour, à des réalités qu'ils ne pouvaient définir, faute des mots adéquats : par exemple, *sancak* et *ağa* sont des termes « turco-ottomans », parmi beaucoup d'autres, que l'on rencontre fréquemment sous des formes altérées, dans leurs récits.

Dans le jeu de miroirs caractéristique de l'image que les observateurs occidentaux avaient de l'Empire ottoman<sup>1</sup>, les mots « non traduits » constituent un élément important pour cerner les mécanismes de construction de la représentation que les voyageurs se faisaient de l'Empire du Grand Seigneur et peuvent, moyennant les précautions nécessaires, nous aider à définir l'*identité* ottomane telle qu'ils la percevaient.

C'est sur l'analyse d'une dizaine de récits de voyages effectués au cours de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle qu'est fondée cette étude. Après une présentation de la documentation étudiée, je tenterai de déterminer les réalités pour lesquelles les mots manquaient aux auteurs des récits pour décrire, dans leur propre langue, cet *ailleurs* à la découverte duquel ils allaient. Enfin, en guise de conclusion, je m'attacherai à cerner ce qui, aux yeux des voyageurs, définissait l'*altérité* ottomane, *altérité* qui se confondait avec une autre, à la fois plus vaste (musulmane) et plus réduite (turque). L'adjectif « ottoman » par exemple n'était presque jamais utilisé par les écrivains occidentaux : pour désigner cet Empire, ils utilisaient plutôt le terme « turc » ou, lorsqu'ils en présentaient certains aspects, celui de « musulman ». Il est de fait bien connu qu'à l'époque moderne, « Turc » et « musulman » étaient souvent considérés comme synonymes, confusion souvent faite aujourd'hui entre Arabe et musulman.

Pour mener à bien cette analyse, j'ai donc retenu une dizaine de récits parmi les 200 relations de voyageurs occidentaux (et plus) se rendant à Constantinople et dans le Sud-est européen dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, en essayant de choisir un échantillon représentatif de la variété d'origines et de cultures des auteurs, des motivations du voyage et de la rédaction du récit, ainsi que des diverses formes sous les quelles celui-ci se présentait.

Ainsi, par exemple, des voyageurs se décidaient à partir pour satisfaire leur désir de connaissance de ces mondes aux mœurs et aux coutumes très éloignées des leurs, et pour aller, en savants érudits, à la recherche de ce qui restait encore de l'Antiquité classique sur ces territoires qui furent le berceau de leur culture. Certains étaient en revanche des aventuriers, et le but principal de leur voyage était le butin de guerre. D'autres avaient des missions précises à accomplir (religieuses,

1. Sur la perception occidentale de l'Islam, cf. l'essai fondamentale de Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris, Presses Pocket, 1993 (1<sup>ère</sup> éd., 1980) ; parmi les études plus récentes, cf. Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988 ; l'ouvrage collectif dirigé par Marie-Claude Burgat et Irène Fenoglio-Abd El Aal, *D'un Orient l'autre : les métamorphoses successives des perceptions et connaissances*, Paris, Éditions du CNRS, 1991 ; Marie-Christine Gomez-Géraud, *Le crépuscule du Grand Voyage : les récits des pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*, Paris, Champion, 1999 et Ilana Zinguer (éd.), *Miroirs de l'altérité et voyages au Proche-Orient. Colloque international de l'Institut d'histoire et de civilisation françaises de l'université de Haïfa*, 1987, Genève, Slatkine, 1991. Mentionnons aussi le très controversé essai d'Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980 (1<sup>ère</sup> éd. anglaise, 1978).

2. Ce choix a été fait à partir de l'inventaire des récits des voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman que j'avais dressé pour mon livre, auquel je me permets de renvoyer : Elisabetta Borromeo, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman (1600-1644). Inventaire des récits et études sur les itinéraires, les monuments remarquables et les populations rencontrées (Roumélie, Cyclades, Crimée)*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, 2 vol.



politiques ou commerciales). Il y avait aussi ceux dont le voyage n'avait été ni un choix, ni une obligation, mais qui, tombés en captivité, s'étaient trouvés malgré eux confrontés à l'*ailleurs*.

Au retour, quelques-uns de ces voyageurs écrivaient leur expérience (sous forme d'une autobiographie, d'un journal, d'un traité ou d'une correspondance épistolaire, etc.). Parfois, ils publiaient leurs textes pour faire partager à leurs contemporains l'expérience qu'ils avaient vécue ; parfois ils écrivaient ces comptes rendus sur commande de leurs supérieurs qui voulaient être renseignés sur cet empire menaçant aux portes de l'Europe.

Ainsi, parmi les voyageurs retenus ici, un corsaire espagnol (Alonso de Contreras) rendit compte, sous forme d'une autobiographie, de ses courses en Méditerranée orientale entre 1595 et 1616<sup>3</sup>. Un voyageur français, Henry Beauvau (en 1604-1605), un Italien, Pietro Della Valle (en 1614-1616) et un Anglais, Henry Blount (en 1634-1635), se rendirent dans les pays ottomans sans autre motivation apparente que la curiosité : les trois récits furent rédigés en vue d'une publication, deux d'entre eux étant des journaux de voyage et celui de Pietro Della Valle un recueil de lettres. Octavio Sapiencia, cleric de la couronne espagnole d'origine italienne, fut, quant à lui, fait esclave en 1604 ; pendant les cinq ans de sa captivité, il fut rameur dans les galères ottomanes. Puis, libéré grâce aux bons offices du baron de Sancy, ambassadeur de France à la Porte, il resta à Constantinople comme chapelain de ce dernier jusqu'en 1616. À son retour en Europe, il publia un traité des mœurs et coutumes dont la source principale était son expérience de 12 ans dans l'Empire ottoman.

Trois de nos dix voyageurs partirent parce qu'ils avaient été chargés de mener des missions diplomatiques. Maximilian Brandstetter était le secrétaire de l'ambassadeur Adam von Herberstein, envoyé en 1608 à la Porte ottomane avec János Rimay pour ratifier la paix de Zsitvatorok de 1606. Son récit, publié seulement en 1983, est le journal de voyage de l'ambassade de Vienne à Constantinople ; la partie centrale du texte traite des négociations de l'ambassadeur à la Porte<sup>4</sup>. Un autre voyageur, Athanasio Georgiceo, originaire de Spalato (Split), fut envoyé en 1626 en Bosnie pour renseigner la cour des Habsbourg sur la situation des communautés catholiques et sur l'œuvre d'apostolat des Franciscains. Le compte rendu de sa mission, qui n'était pas destiné à être publié, était adressé à l'empereur Ferdinand II. Le Polonais Woicieh Miakowski, de son côté, fut envoyé à la Porte en 1640 en qualité d'ambassadeur extraordinaire du roi de Pologne, Ladislav IV. Son récit, publié pour la première fois à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, est le journal du voyage de Kamenietz Podolski à Constantinople<sup>5</sup>. Enfin, le Bulgare Pietro Bogdani Bakšič et le Dalmate Paolo di Rovigno étaient des missionnaires franciscains. Le premier (évêque de Gallipoli, coadjuteur de Sofia et vicaire apostolique en Moldavie et Valachie) fut chargé en 1640 de la visite apostolique de la Bulgarie et de la Valachie. La même année, Paolo di Rovigno se rendit en qualité de commissaire apostolique dans la province franciscaine de « Bosna Argentina ». Dans les deux cas, leurs récits, adressés à la Congrégation de la « Propaganda Fide » et demeurés manuscrits jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, avaient pour principal but de rendre compte à leurs supérieurs de l'activité missionnaire et de la situation des populations catholiques qui vivaient encore dans les régions visitées.

Cette rapide revue des récits et de leurs auteurs montre la variété des formes de ces relations, ainsi que les multiples raisons qui poussaient les voyageurs occidentaux à se rendre dans les pays sous domination ottomane.

Malgré la diversité d'origine et d'emploi des voyageurs, c'étaient cependant toujours les mêmes traits qui, à des degrés différents, réapparaissaient au fil des relations : ceux qui s'aventuraient dans les pays du Grand Seigneur dans cette première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle provenaient de l'Europe de l'après-concile de Trente, intolérante et persuadée de sa supériorité sur les « autres », sauvages américains ou infidèles musulmans. En traversant et visitant les pays ottomans, les voyageurs décriaient alors les « Turcs », les musulmans par antonomase, et la fausseté de leur religion, à l'origine de leur cruauté, de leur ignorance et de leur dépravation ainsi que de la décadence morale et matérielle des populations subjuguées. Mais les Occidentaux étaient malgré tout envoûtés par cet Empire aux armées disciplinées, parangon de tolérance et de charité, un Empire qui était parfois même considéré comme l'héritier de l'Empire romain<sup>6</sup>. Certes les deux traits contradictoires de l'image que les voyageurs avaient des « Turcs » ne prenaient pas la même place dans tous les récits de voyage. Si par exemple, dans l'ouvrage d'Octavio Sapiencia (issu du milieu intolérant de la couronne espagnole et captif des Ottomans pendant cinq ans), l'image négative prévalait<sup>7</sup>, dans le journal d'Henry Blount le jugement était en revanche, dans l'ensemble, positif, la description de l'Empire ottoman devenant même, pour ce voyageur anglais de religion protestante, un moyen de critiquer le monde catholique<sup>8</sup>. Il n'en reste pas moins que l'attitude des voyageurs face aux « Turcs » était dans la plupart des cas ambiguë, louanges et critiques féroces se partageant l'espace d'un seul récit.

Cette ambivalence de la représentation du Turc, cet « Autre » à la fois repoussant et attirant, se constate aussi dans la façon dont les voyageurs se servaient de mots « non traduits » lorsqu'ils décrivaient les aspects dont ils n'arrivaient pas ou, parfois, ne voulaient pas trouver un équivalent dans leur langue (j'y reviendrai). Fascinés par l'*autre*, mais en même temps forts de leur sentiment de supériorité sur le « Turc », ils ne pouvaient pas en effet accepter complètement cette diversité. Pour exprimer ces singularités, pour lesquelles ils n'avaient pas de mots, les voyageurs utilisaient alors les termes ottomans sans les traduire, en les faisant cependant toujours suivre d'une courte explication qui ramenait le terme à une réalité connue. En décrivant le

3. Pour les références bibliographiques des récits de voyages étudiés ici et qui dans les notes seront signalés en italique par le nom de leur auteur, suivi par les dates du voyage, cf. la liste des sources en annexe.

4. Le récit est suivi par le texte en allemand du traité de paix (*Maximilian Brandstetter, 1608-1609*).

5. Adam Przybos, qui a publié ce récit en 1985, avance l'hypothèse que le journal aurait pu également être écrit par un des secrétaires de l'ambassade (cf. *Woicieh Miakowski, 1640*).

6. À ce sujet, cf. l'étude de Franck Lestringant, « Guillaume Postel et l'« obsession turque » », in *Guillaume Postel 1581-1981. Actes du colloque d'Avanches*, Paris, Édition de la Maisne-Trédaniel, 1985, p. 189-298 (art. réédité in *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen, Paradigme, 1993).

7. *Octavio Sapiencia, 1604-1616*.

8. *Henry Blount, 1634-1635*.

*bedesten* de Constantinople, Henry Beauvau écrivait par exemple : « Bisistan, qui est comme le Palais de Paris où se vendent les Pierreries, les Orphèveries<sup>9</sup> ». De fait, comme l'a montré Michel Foucault<sup>10</sup>, dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, l'*altérité* continue d'être exprimée, comme à la Renaissance, par l'analogie ; celle-ci s'exprime par deux figures contradictoires : d'une part, la singularité, qui souligne les différences, et, de l'autre, la réduction de l'autre au même. Ce souci de traduire la singularité par la réduction de l'autre au même, je l'ai aussi observé dans les appellations que, dans leurs récits de voyage, les voyageurs donnaient aux lieux habités constituant des étapes de leurs itinéraires : les auteurs des récits donnaient le plus souvent le toponyme ancien et, lorsque le nom du lieu était d'origine turque, ils en proposaient une traduction<sup>11</sup>.

Quelles étaient donc les réalités pour lesquelles les voyageurs ne disposaient pas de mots dans leur propre langue ?

Du classement des termes « non traduits » repérés (environ 150), il résulte que l'ensemble de loin le plus important (plus de 80 mots) concerne la sphère du « politique ». Les voyageurs, lorsqu'ils décrivaient l'univers clos du sérail, donnaient par exemple la liste des différents fonctionnaires au service du sultan, en précisant la hiérarchie des différents corps de pages. Les '*acemi oğlan* étaient alors appelés « Amoglands<sup>12</sup>, Zamayolanos<sup>13</sup>, Adzam Oglan<sup>14</sup>, Agiamogliano<sup>15</sup>, Azemoglan<sup>16</sup>... » ; les '*içoğlan*, « Izolanos<sup>17</sup>, Ichoglans<sup>18</sup>... » ; l'*hazinedârbaşı* devenait le « Asnadarbachî, grand Thésorier dudit Serail<sup>19</sup> ». Dans le récit de Pietro Della Valle, le '*bostancıbaşı* est transformé en « *Bustangi Basci, che è [poursuit le voyageur] il Capo dei giardinieri<sup>20</sup>* » et le '*çorbacı* en « *Sciorbagi che sono i Capitani de' Giannizzeri<sup>21</sup>* ». Ou encore, on trouve « Casiler Aghasi<sup>22</sup> » pour '*kızlarağası* ; « Imbrahor<sup>23</sup> » pour '*imrahor (mirahor)*, etc. Lorsque les voyageurs s'attachaient à la description du Divan, de nombreux mots « non traduits », que j'ai regroupés dans ce premier et plus consistant ensemble de termes liés au pouvoir, sont aussi attestés. Dans ce cas, c'étaient les noms désignant les hauts fonctionnaires et les gouverneurs de l'Empire qui ne trouvaient pas d'équivalents dans les langues occidentales comme, parmi beaucoup d'autres, '*pacha* (mentionné par tous ces voyageurs et transformé en « Bascià<sup>24</sup>, Pascia<sup>25</sup>, Bacha<sup>26</sup>, Baxa<sup>27</sup>, Baschaw<sup>28</sup>, Pasza<sup>29</sup>,... »), '*defterdar* (Taffirtardaros<sup>30</sup>, Teftedari<sup>31</sup>...), '*kâ'immakâm* (Caymecam<sup>32</sup>, Caimmacam<sup>33</sup>,...) et '*nisancıbaşı* (Nissangibachy<sup>34</sup>, Nisancibaxi<sup>35</sup>, Nisciangi<sup>36</sup>). Cette partie était souvent suivie par des digressions sur les forces armées de l'Empire<sup>37</sup> et sa division administrative : ici citons '*bey*<sup>38</sup>, '*cebeci*<sup>39</sup>, '*reis*<sup>40</sup> '*sipahi*<sup>41</sup>, '*subaşı*<sup>42</sup>, '*timar* et '*sancak* comme exemples de mots qui n'étaient pas traduits, les deux derniers termes étant mentionnés par tous les voyageurs étudiés.

9. Henry Beauvau, 1604-1605, p. 50.

10. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

11. J'ai développé cette analyse dans un article à paraître dans un numéro spécial de *La Revue Française*, consacré à la culture des voyageurs.

12. Henry Beauvau, 1604-1605, p. 86.

13. Octavio Sapiencia, 1604-1616, p. 31v°.

14. Maximilian Brandstetter, 1608-1609, p. 139.

15. Pietro Della Valle, 1614-1626, vol.1, p. 118.

16. Henry Blount, 1634-1635, p. 62.

17. Octavio Sapiencia, 1604-1616, p. 23.

18. Henry Blount, 1634-1635, p. 62.

19. Henry Beauvau, 1604-1605, p. 43.

20. Pietro Della Valle, 1614-1626, vol. 1, p. 116.

21. Pietro Della Valle, 1614-1626, vol. 1, p. 95.

22. Octavio Sapiencia, 1604-1616, p.23v°.

23. Maximilian Brandstetter, 1608-1609, p.139.

24. Pietro Della Valle, 1614-1626, *passim* et Athanasio Georgiceo, 1626, p. 124.

25. Pietro Bogdani Bakšič, 1640, p.72.

26. Henry Beauvau, 1604-1605, *passim*.

27. Octavio Sapiencia, 1604-1616, *passim*.

28. Henry Blount, 1634-1635, *passim*.

29. Woicieh Miakowski, 1640, *passim*.

30. Octavio Sapiencia, 1604-1616, p. 25 v°.

31. Paolo di Rovigno, 1640, p. 37.

32. Octavio Sapiencia, 1604-1616, p. 26 r°.

33. Pietro Della Valle, 1614-1626, vol. 1, p. 132.

34. Henry Beauvau, 1604-1605, p. 42.

35. Octavio Sapiencia, 1604-1616, p. 26 v°.

36. Pietro Della Valle, 1614-1626, vol.1, p. 51.

37. Les termes désignant des officiers de l'armée qui siégeaient au Divan (par exemple les '*beylerbey* et le '*kapudan paşa*) étaient aussi mentionnés dans les descriptions du Divan.

38. « Bay » (Alonso de Contreras, 1595-1616, 106) ; « Behi » (Octavio Sapiencia, 1604-1616, *passim*) ; « Beeg » (Maximilian Brandstetter, 1608-1609, *passim*) ; « Beig » (Pietro Della Valle, 1614-1626, *passim*) ; « Begh » (Paolo di Rovigno, 1640, *passim*).

39. « Flecheros llamados Gebeci » (Octavio Sapiencia, 1604-1616, p. 31 v°) ; « Gebegi, cioè huomini che hanno cura delle armi del re » (Pietro Della Valle, 1614-1626, vol. 1, p. 225).

40. Par exemple, « Raez » (Alonso de Contreras, 1595-1616, *passim*).

41. « Spahi » (Henry Beauvau, 1604-1605, p. 43 ; Pietro Della Valle, 1614-1626, *passim* ; Henry Blount, 1634-1635, pp. 65-66 et Woicieh Miakowski, 1640, *passim*) ou « Spaji » (Octavio Sapiencia, 1604-1616, *passim*).

42. « Soubz Bacha [pour sous-pacha ?] qui veult dire Gouverneur » (Henry Beauvau, 1604-1605, p. 138) ; « Los Capitanes de justicia que llaman Subaxi » (Octavio Sapiencia, 1604-1616, p. 26v°) ; « Szubazi » (Maximilian Brandstetter, 1608-1609, p. 138).

Il y a ensuite une série d'une trentaine de termes se référant à des aspects de la vie quotidienne et, plus généralement, des mœurs et coutumes des Ottomans que les voyageurs donnaient non traduits (mais qui étaient, je le rappelle encore, presque toujours suivis d'une courte explication).

Il s'agissait de termes définissant la façon de s'habiller (*dolman*<sup>43</sup>, *cubbe*<sup>44</sup>, *pabuç*<sup>45</sup> et *yağmurluk*<sup>46</sup>), de se nourrir (*pilav*<sup>47</sup>, *şerbet*<sup>48</sup>, *çorba*<sup>49</sup>...) et de meubler les maisons (*sofa*<sup>50</sup> et *sofra*<sup>51</sup>). On trouve aussi le nom de certaines boissons (le *kahve*<sup>52</sup> évidemment, mais aussi la *boza*<sup>53</sup>) qui, en Europe, étaient encore mal connues, ainsi que les titres que l'on donnait aux hommes et aux femmes en signe de respect (comme *baba*<sup>54</sup>, *hanım*<sup>55</sup> et *efendi*<sup>56</sup>). Dans cet ensemble, j'inclus aussi les mots relatifs aux bâtiments propres aux villes ottomanes (par exemple *hammam*<sup>57</sup>, *kervansaray* [caravansérail]<sup>58</sup>, *bazar*<sup>59</sup> et *bezesten*<sup>60</sup>), parce qu'il s'agissait de lieux reflétant un genre de vie différent de ce que les voyageurs occidentaux connaissaient.

Un autre groupe de mots (environ une vingtaine) se réfère à la sphère du religieux. On y trouve des termes désignant les fêtes musulmanes (*bayram*<sup>61</sup> et *ramadan*<sup>62</sup>), les personnes vouées aux fonctions de la prière (*imam*<sup>63</sup> et *mü'ezzin*<sup>64</sup>) et à l'enseignement religieux (*hoca*<sup>65</sup>) ainsi que les noms des ordres mystiques (avec derviche, mentionné par la plupart des voyageurs analysés ici<sup>66</sup>). La majorité de ces termes ne concernaient pourtant pas directement la religion musulmane, mais la hiérarchie juridico-religieuse de son organisation au sein du gouvernement ottoman. Ici, parmi les mots que les voyageurs utilisaient le plus, citons *kâdi*<sup>67</sup>, *kâdiaskerler*<sup>68</sup>, *molla*<sup>69</sup>, et *mufti*, ce dernier étant presque toujours accompagné par le terme *fetva* (la sentence que le *mufti* rendait en réponse à une consultation<sup>70</sup>).

Enfin, on ne trouve que quelques termes concernant la vie économique. Outre les lieux d'échanges déjà cités (*bazar* et *bezesten*), deux voyageurs seulement utilisèrent des mots « non traduits » se référant directement au commerce.

43. « Dulaman », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, vol. 1, p. 157.

44. « Aljuba », *Alonso de Contreras, 1595-1616*, p. 105.

45. « Paputschen », *Maximilian Brandstetter, 1608-1609*, p. 77.

46. « Morlac qui est un manteau de pluie », *Henry Beauvau, 1604-1605*, p. 84. « Iagmurluchi, che sono certe spetie di balandrani assai galanti, perché pioveva », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, vol. 1, p. 195.

47. Pietro Della Valle donna même la recette : « Pilao, fatti di riso e butirro cotto col riso, ed in quello frita la carne con mille altri condimenti di diverse sorti, che in tutta l'Asia sono comuni ad ogni gente », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, II, 709 (éd. 1843).

48. « Tscherbè », *Maximilian Brandstetter, 1608-1609*, p. 97 ; « Si altera l'acqua chiara ordinaria con scerbèt, che sono certe compositioni, ò liquide, ovvero dure, se si vogliono conservare lungo tempo, e portar che non si versino », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, vol. 1, p. 151 ; « Scherbets », *Henry Blount, 1634-1635*, p. 14. Paolo di Rovigno, de son côté, utilise le mot sorbet, en se trompant, pour décrire le café : « Fecero portare quella robba nera, che chiamano Serbetta, e la portano in tazze bellissime di porzelana, questo lo bevono con grandissimo gusto, ma à me faceva nausea », *Paolo di Rovigno, 1640*, p. 37.

49. « Sciorbà che è minestra all'uso nostro », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, *passim*.

50. « La più nobile delle camere - décrit par exemple de façon détaillée Pietro Della Valle - per tutta la sua larghezza, è occupata da uno strato, alto da terra quanto è l'altezza di un comodo seditoio, che è coperto pur tutto di tappeti e pieno intorno di cuscini da appoggiarsi : ed è in questo luogo che chiamano soffà, ed è capace di molte persone, si trattiene il padrone a sedere in conversazione », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, vol. 1, p. 134.

51. « Suffra », *Octavio Sapiencia, 1604-1616*, p. 20.

52. Par exemple, « Cabve », *Maximilian Brandstetter, 1608-1609*, p. 170 et « Cahve », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, vol. 1, p. 110.

53. « Bozza », *Maximilian Brandstetter, 1608-1609*, p. 125.

54. « Titolo di babà, cioè nonno che à pari suoi suol darsi per onorevolezza », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, I, p. 733 (éd. 1843).

55. « Hanum, come qui si dice, cioè la mia signora », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, *ibidem*.

56. « Effendi », *Maximilian Brandstetter, 1608-1609*, *passim*.

57. Par exemple, « Hamam, cioè bagno », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, *passim*.

58. Terme utilisé par tous les voyageurs. En turc-ottoman, le *kervansaray* désignait les hospices en ville et les gîtes d'étapes qui se trouvaient sur les grandes routes, bien que le terme *han* était plus utilisé. Ce dernier mot désignait aussi les bâtiments de commerce qui se trouvaient au cœur des villes avec une possibilité d'hébergement pour les étrangers (cf. Işık Tamdoğan-Abel, « Les han, ou l'étranger dans la ville ottomane », in François Georjeon, Paul Dumont (éds.), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1997). Les voyageurs ne faisaient pas de distinction, utilisant le plus souvent le terme *caravansérail*, mais parfois aussi *han* (transformé en « kan »).

59. « Le botteghe e le strade dove si vendono robbe, che chiamano bazarri », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, vol. 1, p. 58.

60. « Bisisteri », *Octavio Sapiencia, 1604-1616*, p. 9 v° ; « Wessnstain », *Maximilian Brandstetter, 1608-1609*, p. 169 ; « Bisistan », *Henry Beauvau, 1604-1605*, p. 50 ; « Bazisten ovvero Bezazistan », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, vol. 1, p. 79 ; « Bezesteins or Exchanges », *Henry Blount, 1634-1635*, p. 23.

61. « Au bout de leur Ramasan, ils ont toujours leur Beelan, qui sont trois jours de Festes, ausquelz ils n'ouvrent point leur boutiques », *Henry Beauvau, 1604-1605*, p. 49-50 ; « Pasqua que los Turcos llaman Bayram », *Octavio Sapiencia, 1604-1616*, p. 33 v° ; « Beyram », *Maximilian Brandstetter, 1608-1609*, p. 167 ; « Beiramo », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, vol. 1, p. 156.

62. « Les Turcs ont tous les ans deux Caremes, appelez en leur langue Ramasan », *Henry Beauvau, 1604-1605*, p. 49 ; « La fiesta de la natividad de Mahoma que llaman Romatan », *Octavio Sapiencia, 1604-1616*, p. 33 v° ; « Ramadhan », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, vol. 1, p. 109.

63. Par exemple, Henry Beauvau écrivit : « Yman, grand Prestre », *Henry Beauvau, 1604-1605*, p. 76.

64. Par exemple, « Messin » (in *Henry Beauvau, 1604-1605*, p. 49).

65. « Otros que son como escrivanos maestros de su ley, que llaman Cogia », *Octavio Sapiencia, 1604-1616*, p. 27 r° ; « Hotschy », *Maximilian Brandstetter, 1608-1609*, p. 111 ; « Chogia, che sono quelli che scrivono e tengono libri », *Pietro Della Valle, 1614-1626*, vol. 1, p. 274.

66. Sous les formes de : « Dervis, Dervisci, Derwisz ».

67. Cf. par exemple *Octavio Sapiencia, 1604-1616*, p. 26 v° (Cadi) ; *Maximilian Brandstetter, 1608-1609*, *passim* (Kadiae) ; *Pietro Bogdani Bakšič, 1640*, p. 72 (Cadi) et *Woicieh Miakowski, 1640*, p. 55 (Cady).

68. Cf. par exemple *Octavio Sapiencia, 1604-1616*, p. 25 v° (Cadilesquiers) et *Pietro Della Valle, 1614-1626*, vol. 1, p. 199 (Cadilesckieri, cioè giudici supremi degli eserciti).

69. Pietro Bogdan précise : « Cadi grande chiamato mula come l'arcivescovo », *Pietro Bogdani Bakšič, 1640*, p. 70.

70. « Et quando altri giudici non possono decidere qualche cosa - écrivait par exemple Pietro Bogdani Bakšič en 1640 - si va dal Mufti, et esso subito secondo la legge e canoni loro vi da una scrittura che si chiama fetfa », *Pietro Bogdani Bakšič, 1640*, p. 72.

Le missionnaire Paolo di Rovigno mentionna ainsi l'*emin*<sup>71</sup> et le secrétaire de l'ambassade des Habsbourg, Maximillian Brandstetter, le *gümriük emin*, le *hamr emin*, le *balık emin*, et le *pencik emin*<sup>72</sup>. Il s'agissait chaque fois de termes désignant des agents de l'administration chargés des revenus affermés sur les ventes de biens (les *emin*), ainsi que du contrôle des marchés, comme le *muhtesib* mentionné par Maximillian Brandstetter<sup>73</sup>.

Ce premier dépouillement montre donc que, dans les récits, les mots « non traduits » se référaient pour la plupart à la sphère du politique et du gouvernement. Et ceci non seulement lorsque les voyageurs informaient sur le sérail, sur le déroulement du Divan (le conseil impérial), ou sur son organisation militaire et administrative, mais aussi lorsqu'ils s'attachaient à décrire d'autres aspects de l'empire. On a vu en effet qu'en traitant de la religion musulmane, les auteurs utilisaient des mots « non traduits », non tant pour expliquer ses dogmes, que pour dresser un tableau de l'organisation juridico-religieuse, dont l'islam était le fondement et constituait un des piliers du système étatique ottoman<sup>74</sup>.

De même, lorsque les voyageurs s'intéressaient au commerce, ce sont les mots désignant les agents des douanes affectés au prélèvement des droits sur les marchandises échangées qui étaient donnés sous leur forme turco-ottomane. C'est donc seulement dans un domaine qui ressortissait du cadre du politique, celui des mœurs et coutumes, que les voyageurs cédaient à la tentation d'utiliser des mots « non traduits ». J'ai employé la tournure « céder à la tentation » parce que, pour les voyageurs occidentaux, utiliser des termes turco-ottomans, au-delà du fait que pour un certain nombre de réalités ils n'avaient effectivement pas de mots pour les exprimer dans leur langue maternelle, c'était aussi une façon de faire valoir leur compétence et de dévoiler, sinon leur admiration, du moins leur fascination pour cet empire à la découverte duquel ils allaient. Pourquoi écrire par exemple le mot *dilsiz*, alors qu'ils auraient pu dire tout simplement « muet », sinon afin d'ajouter une note exotique à leur récit et de se prévaloir de leur maîtrise de l'*autre* et de sa diversité ?

Pour saisir les raisons sous-jacentes à l'utilisation des termes « non traduits » dans les récits, il faut donc, me semble-t-il, se tourner encore vers l'attitude que les voyageurs montraient à l'égard du « Turc » dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Les « Turcs » étaient d'abord les « redoutables infidèles » : leur religion, aux yeux des observateurs issus de la chrétienté occidentale, n'en était pas une, et puisqu'elle était mensongère, elle ne pouvait pas disposer de mots originaux pour être énoncée, même dans ses manifestations les plus concrètes. Les voyageurs étaient en effet réticents à utiliser les termes ottomans (le plus souvent d'origine arabe) désignant les lieux voués à la pratique religieuse musulmane. Exception faite pour le mot « mosquée » (et ses variantes dans les différentes langues des pays dont les voyageurs étaient issus), emprunté à la langue arabe (*mescid*), ils ne se servaient en effet presque jamais d'autres termes se référant à l'architecture religieuse (les *minarets* devenant par exemple des sortes de clochers et les *tekke* des espèces de couvents de moines). Ne pas utiliser des termes « non traduits » pour expliquer l'islam était de fait un moyen de dénigrer cette religion, d'en souligner la fausseté et, surtout de montrer que la religion musulmane n'était qu'une contrefaçon de la seule vraie foi, la foi chrétienne.

Dans ce contexte de refus de l'*autre*, l'utilisation des termes « turco-ottomans » pour traiter de division administrative et d'organisation militaire répondait alors au besoin de connaître l'Empire ottoman pour mieux le combattre. Utiliser des mots « non traduits » devenait une façon de montrer que l'on était en mesure d'apprivoiser le « terrible Turc ».

Cet empire suscitait cependant aussi de l'attrait : c'est également pour décrire les aspects qui étaient sources d'étonnement (que celui-ci fût provoqué par une admiration sincère, par la peur, le désaveu ou le fantasme de la sensualité d'un Orient rêvé) que les voyageurs utilisaient des termes « non traduits ». Ces mots devenaient ainsi le reflet de la séduction qu'exerçait sur eux cet empire, ennemi détesté mais aussi respecté et qui, dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, était encore un acteur important sur le complexe échiquier géopolitique des puissances européennes. Mais les termes « non traduits » utilisés par les voyageurs n'étaient de fait pas tous réellement *intraduisibles*, certains constituant un ornement du récit. Ce décor n'avait rien d'innocent et servait à forger le *discours* sur l'Empire ottoman que les voyageurs voulaient transmettre à leurs lecteurs, les mots sciemment « non traduits » étant en effet presque exclusivement attestés dans les récits rédigés en vue d'une publication. Les termes ottomans que l'on rencontre dans l'autobiographie d'Alonso de Contreras, dans les relations de Maximillian Brandstetter et de Wojcieh Miakowski et dans les comptes rendus d'Athanasio Georgiceo, de Pietro Bogdani Bakšič et de Paolo di Rovigno (textes dont la publication n'avait pas été envisagée par leurs auteurs et qui, exception faite de celui d'Alonso de Contreras, avaient pour but de renseigner leurs commanditaires dans les moindres détails sur le déroulement de la mission) se référaient à des réalités tangibles pour lesquelles la traduction du mot ottoman ne pouvait en effet pas rendre compte pleinement de ses significations. Dans les récits d'Henry Beauvau, d'Octavio Sapiencia, de Pietro Della Valle et d'Henry Blount (tous parus du vivant de ces voyageurs), les mots « turco-ottomans », qui se trouvaient en majorité dans la partie consacrée à la description du sérail, servaient en revanche parfois seulement à décrire un *ailleurs* intraduisible, les termes sciemment « non traduits » devenant alors un moyen pour accentuer l'altérité du « Turc ». De fait, ils étaient souvent utilisés dans ce cas pour souligner les aspects « exotiques » du pouvoir absolu du Grand Seigneur<sup>75</sup>, l'Empire ottoman (*via* le sérail) devenant le miroir déformant des faiblesses de l'Europe<sup>76</sup>.

71. « Emin cioè Daziario », Paolo di Rovigno, 1640, p. 19.

72. « Yumuk Emin, Ham Emin, Baluk Emin, Pencszk Emin », Maximilian Brandstetter, 1608-1609, p. 170.

73. « Mustassib agassi », Maximilian Brandstetter, 1608-1609, p. 170.

74. Sur l'usage de termes « non traduits » traitant de la sphère religieuse, cf. Elisabetta Borromeo, « Descrivere l'Islam nel Seicento : riflessioni sull'uso di termini ottomani nelle relazioni dei viaggiatori occidentali », in M. Garcia-Arenal, B. Heyberger, P. Vismara (éds.), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, Gênes-Milan, Marietti editore, 2009, pp. 83-108.

75. Sur le sérail, comme « lieu » par excellence de la naissance du concept du despotisme oriental, cf. l'étude fondamentale d'Alain Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979.

76. Utiliser la description du voyage dans l'Empire ottoman comme moyen d'une critique des sociétés d'origine était une tendance déjà présente dans

Il n'en reste cependant pas moins que les langues maternelles des voyageurs étaient souvent inadéquates pour définir certaines réalités ottomanes, comme le dévoilent les mots déjà cités décrivant la façon de s'habiller et de se nourrir, l'organisation administrative ou les fonctionnaires au service de la Porte, ainsi que l'utilisation de termes techniques (par exemple le nom de certains bateaux, comme *karamürsel*<sup>77</sup>, les termes nautiques étant d'ailleurs le domaine où les langues empruntaient le plus les unes aux autres<sup>78</sup>).

Dans le récit d'Octavio Sapiencia, pour donner un dernier exemple, le mot *kâdi* est mentionné plusieurs fois, suivi d'une petite glose, toujours différente, qui rendait ainsi compte de la complexité des charges que cet agent du pouvoir ottoman exerçait, et qui ne pouvaient être réduites à la seule fonction de juge. Le voyageur ne précise pas seulement en effet que les *kâdi* étaient les juges<sup>79</sup>, mais il ajoute également : « *Ay en Constantinopla, y en otras partes del Turco muchos escrivanos notarios publicos que allà llaman Cadi*<sup>80</sup> ».

Pour conclure, comment était donc perçue l'*altérité* par les Occidentaux qui voyageaient dans l'Empire ottoman ? Autrement dit, cette analyse peut-elle nous aider à cerner ce qui, aux yeux des Occidentaux, représentait l'*identité* ottomane, si tant est que l'on puisse parler d'une *identité* ottomane ? En effet, comme d'autres études le soulignent, il est difficile d'établir ce qui la constituait<sup>81</sup>. Pour les observateurs étrangers de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, comme je l'ai signalé au début, il est clair que les Ottomans ne se définissaient pas par leur « ottomanité<sup>82</sup> », mais par le fait d'être Turcs et/ou musulmans. Compte tenu de ceci, le recensement de ces mots « intraduisibles » montre que cette *altérité* « ottomane » se réduisait, pour la plupart des observateurs occidentaux, à son organisation étatique. On a vu que tous ces voyageurs étaient en effet dans l'impossibilité d'utiliser leur propre langue pour décrire des réalités concrètes, réellement intraduisibles, parmi lesquelles le côté administratif avait de fait une place primordiale car c'était justement le politique qui les intéressait le plus. Dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, ne l'oublions pas, l'Empire ottoman jouait encore un rôle de première importance dans les équilibres européens : pour mener à bien des négociations ou pour le combattre, il fallait avant tout connaître, et dans les moindres détails, le fonctionnement de son gouvernement.

## Sources

**1595-1616, De Contreras, Alonso**, *Discurso de mi vida*, éd. par Henry Ettinghausen Espasa-Calpe, Madrid, 1988 (1<sup>ère</sup> éd. : in *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 37 (1900), pp. 129-270 ; éd. en traduction française : H. Champion, Paris, 1911 ; Plon, Paris, 1933 ; Éditions V. Hamy, Paris, 1990 et Seuil, Paris, 1993).

**1604-1605, Beauvau, Henry**, *Relation journaliere du voyage du Levant. Faict et décrit par Messire Henry de Beauvau baron dudit lieu, et de Manonville, seigneur de Fleuville*, A Toul, Par François du Bois, Imprimeur du Roy, 1608.

**1604-1616, Sapiencia, Octavio**, *Nuevo tratado de Turquia, con una descripcion del sitio, y ciudad de Constantinopla, costumbres del gran Turco, de su modo de gobierno, de su Palacio, Consejo, martyrios de algunos Martyres, y de otras cosas notables. Compuesto por D.Otavio Sapiencia Clerigo presbytero natural de la ciudad de Catania en el Regno de Sicilia, que estuvo cautivo en Turquia cinco años, siete con libertad. Dedicado a la Magestad del rey Catolico don Felipe III nuestro Señor*, Alonso Martin, Madrid, 1622, 81 ff.

**1608-1609, Brandstetter, Maximilian**, "Itinerarium oder Raisbeschreibung", in Karl NEHRING, *Adam Freiherrn zu Herbersteins Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel. Ein Beitrag zum Frieden von Zsitvatorok (1606)*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1983, pp.71-207.

---

les récits du XVI<sup>e</sup> siècle, mais qui prit toute son importance à partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et notamment au siècle des Lumières. Cf. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935 et notamment sur l'attitude intellectuelle de l'Europe des Lumières à l'égard du monde musulman, je renvoie à l'étude fondamentale d'Henry Laurens, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte. L'Orientalisme islamisant en France*, Istanbul-Paris, ISIS 1987.

**77.** Cf. par exemple, *Alonso de Contreras, 1595-1616*, p. 85 (Caramuzal).

**78.** Cf. Henry et Renée Kahane, Andreas Tietze, *The Lingua Franca in the Levant. Turkish nautical terms of Italian and Greek origin*, Urbana, University of Illinois Press, 1958 et Svat Soucek, « Certain Types of Ships in Ottoman Turkish Terminology », *Turcica*, VII (1975), pp. 233-249.

**79.** « Juez que llaman Cadi », *Octavio Sapiencia, 1604-1616*, p. 26v°.

**80.** *Octavio Sapiencia, 1604-1616*, p. 27r°.

**81.** Outre les études recueillies ici, cf. Gilles Veinstein, « Les Ottomans. Variations sur une identité », in Christian Decobert (éd.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Paris, Maisonneuve & Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2000, pp. 105-119 et Nicolas Vatin, « Conférence d'ouverture, *Études ottomanes (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)* », 10 novembre 2000, École pratique des hautes études : section des Sciences historiques et philologiques, Paris, Sorbonne, 2001, pp. 39-76.

**82.** Johann Strauss, « Ottomanisme et "ottomanité" : le témoignage linguistique », in *Les mots du politique de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste*, Études turques et ottomanes. Documents de travail n°8, EHESS, Paris, 1999, pp. 20-34.

**1614-1626, Della Valle, Pietro**, *Viaggi di Pietro Della Valle il Pellegrino. Con minuto ragguaglio di tutte le cose notabili osservate in essi, descritti da lui medesimo in 54 lettere familiari. Da diversi luoghi della intrapresa peregrinatione, mandate in Napoli all'erudito, e fra più cari, di molti anni suo amico Mario Schipano, divisi in tre parti, cioè la Turchia, la Persia, e l'India, le quali per aggiunta, se Dio gli darà vita, la quarta parte, che conterrà le figure di molte cose memorabili, sparse per tutta l'Opera, e loro esplicatione*, appresso Vitale Mascardi, Rome, 1650-1663 : trois parties en quatre volumes. 1<sup>ère</sup>: "De' Viaggi di Pietro della Valle, ...Parte prima, cioè la Turchia", appresso Vitale Mascardi, Rome, 1650 ; 2<sup>ème</sup>: "Viaggi di Pietro della Valle,...La Persia, parte prima [-seconda]", Vitale Mascardi, Rome, 1658; 3<sup>ème</sup>: "De' Viaggi di Pietro della Valle,...Parte terza, cioè l'India co'l ritorno alla patria", Vitale Mascardi, Rome, 1663 (1<sup>ère</sup> édition en traduction française, Gervais Clouriere, Paris, 1662). Autre édition consultée : Brighton [Turin], G. Gancia, 1843.

**1626, Georgiceo, Athanasio**, "Relatione data all'Imperatore dal Sign.Athanasio Georgiceo del viaggio fatto in Bosna l'anno 1626" in M.N. BATINIC, "Njekoliko priloga k bosanskoj crkvenoj poviesti", *Starine*, XVII (1885), pp. 116-136.

**1634-1635, Blount, Henry**, *A voyage into the Levant : a brief relation of a journey lately performed by master Henry Blount, from England by the way of Venice, into Dalmatia, Sclavonia, Bosnia, Hungary, Macedonia, Thessaly, Thrace, Rhodes and Egypt, unto Gran Cairo; with particular observations concerning the moderne condition of the Turkes, and other people under that empire*, Andrew Crooke, Londres, 1636.

**1640, Bogadani Bakšič, Pietro**, "La visita della Bulgaria e della Valacchia al 1640" in Fr.Eusebius FERMENDZIU (éd.), *Acta Bulgariae ecclesiasticae ab a.1565 ad a.1799* (Monumenta spectantia Historiarum meridionalium, v.XVIII), Academia Scientiarum et Artium slavorum meridionalium, Zagabre, 1887, pp. 68-106.

**1640, Di Rovigno, Paolo**, "Nobil memoria della visita del M.R.P.Paolo di Rovigno, commissario in Provincia di Bosnia Argentina nell'a.1640", in Stipan ZLATOVIC, "Izvjestaj o Bosni god. 1640 o. Pavla iz Rovinja", in *Starine*, XXIII (1890), pp. 3-38.

**1640, Miakowski, Wojcieh**, Adam PRZYBOS, *Wielka legacja Wojciecha Miakowskiego do Turcji w 1640 r.*, Panstwowe Wydawnictwo Nankove, Varsovie, 1985, p. 45-78 (1<sup>ère</sup> éd. in *Warta*, XI (1884), pp. 497-507).

# Désigner les gouverneurs, les militaires et les rebelles, à Damas, au XVIII<sup>e</sup> siècle

Brigitte Marino  
(Iremam)

## Introduction

Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, époque à laquelle la Syrie est intégrée à l'Empire ottoman (1516), plusieurs auteurs expriment dans leurs écrits leur identité arabe face au pouvoir ottoman et leur attachement à la charia face aux lois ottomanes<sup>1</sup>. Divers types d'identité – musulmane, ottomane ou damascène – parfois concomitantes chez un même individu, s'expriment alors à travers certaines biographies, autobiographies ou chroniques<sup>2</sup>. Dans les chroniques du XVIII<sup>e</sup> siècle se dégagent par ailleurs diverses visions du monde, plus ou moins centrées sur l'Empire ottoman : alors que les chroniqueurs musulmans – qu'ils soient lettré, barbier ou militaire – se concentrent largement sur les événements de leur ville ou de leur province et évoquent parfois des faits survenus dans d'autres provinces de l'empire, les chroniqueurs chrétiens s'intéressent davantage aux régions situées hors de l'empire, avec des appréciations différentes selon leur obédience, orthodoxe ou catholique<sup>3</sup>.

La chronique du barbier Ahmad al-Budayrî (1154-1175/1741-1762)<sup>4</sup> constitue un matériau intéressant pour étudier le vocabulaire de l'identité et de l'altérité car elle met en scène, sans doute plus que d'autres, les diverses composantes de la société damascène au XVIII<sup>e</sup> siècle et dénonce avec vigueur les exactions des groupes allogènes contre la population autochtone<sup>5</sup>.

Le manuscrit de cette chronique a été acquis et remanié dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle par le Shaykh Muhammad al-Qâsimî (1843-1900)<sup>6</sup>. Depuis plusieurs décennies, l'édition de cette version du manuscrit constitue une source majeure pour l'histoire de Damas et de sa région au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. La découverte récente d'un manuscrit original de cette chronique dévoile toutefois certains hiatus entre les deux documents<sup>7</sup>. Dans l'attente de l'édition du manuscrit original de cette chronique<sup>8</sup> – qui constituera sans aucun doute une avancée considérable dans l'historiographie de Damas et de sa région – nous considérons ici l'édition dont nous disposons actuellement.

Il ne s'agit pas d'appréhender ce texte dans sa dimension événementielle mais de l'aborder à travers le vocabulaire employé pour qualifier l'identité et l'altérité dans une ville située dans une province arabe de l'Empire ottoman : une ville gouvernée par des hommes nommés par Istanbul, dominée par des militaires « étrangers » pour la plupart et menacée par des populations venues de la montagne ou du désert.

1. Rafeq, A.-K., « The Syrian 'ulamā' » ; Rafeq, A.-K., « Social Groups, Identity and Loyalty » ; Rafeq, A.-K., « al-Huwiyya wa al-intimā' ».

2. Tamari, S., « Biography, Autobiography, and Identity ».

3. Masters, B., « The View from the Province ».

4. Ce manuscrit a d'abord été édité au Caire en 1959, puis à Damas en 1997. Nous nous référons ici à la première édition. Sur Ahmad al-Budayrî, voir Budayrî, A., *Hawâdith*, p. 10-17 (introduction de l'éditeur) ; Sajdi, D., *Peripheral Visions*, pp. 66-80.

5. Sur les thèmes abordés dans cette chronique, voir Haddad, G., « The Interests of an Eighteenth Century Chronicle of Damascus » ; Bahra, N.-D., « Dimashq fi awâsit al-qam al-thâmin 'ashar » ; Sajdi, D., « A Room of His Own » ; Sajdi, D., *Peripheral Visions*, pp. 160-173, 231-239, 303-311, 374-383. Sur la manière dont sont perçues les femmes dans cette chronique, voir Pellitteri, A., « Immagine donna ».

6. Sur le Shaykh Muhammad al-Qâsimî et les circonstances dans lesquelles il aurait découvert ce manuscrit, voir Budayrî, A., *Hawâdith*, pp. 17-23 (introduction de l'éditeur). Face à ses redondances et ses invocations, « ennuyeuses pour l'auditeur et lassantes pour le lecteur », le Shaykh Muhammad al-Qâsimî a pris la liberté d'y apporter quelques modifications ; il précise d'ailleurs lui-même qu'il en a supprimé le superflu pour garder l'essentiel et qu'il l'a retouché pour le rendre aussi correct que possible ; Budayrî, A., *Hawâdith*, p. 3.

7. Ce manuscrit a été découvert à Dublin par Dana Sajdi. La comparaison entre les deux textes montre que les interventions du Shaykh Qâsimî dans le manuscrit de Budayrî ont pu parfois être brutales ; comparer par exemple Budayrî, A., *Hawâdith*, p. 46 et Sajdi, D., « A Room of His Own », p. 30 ; Budayrî, A., *Hawâdith*, pp. 49-50 et Sajdi, D., « A Room of His Own », p. 31.

8. Le manuscrit original de cette chronique doit être édité par D. Sajdi ; Sajdi, D., « A Room of His Own », p. 33, n. 3.

Dans la chronique de Budayrî, l'altérité semble en effet résider dans l'antagonisme qui existe entre les gouvernants, les militaires et les populations de la montagne et du désert d'une part, et la population de Damas (*ahl al-Shâm*) d'autre part. Les « autres » sont stigmatisés non pas pour leurs origines, mais plutôt en raison de l'oppression, des désordres ou des menaces dont ils sont responsables, troublant ainsi la quiétude des Damascènes.

Face à cette situation, l'identité musulmane des habitants de Damas est sollicitée à plusieurs reprises dans cette chronique où ils sont interpellés comme témoins des violences commises (« Regardez, musulmans » ; *fa-unzurû yâ muslimîn*, p. 112). Regardons donc, avec les musulmans de Damas, les actes répréhensibles commis par les protagonistes de ces désordres ; ils sont facilement identifiables. Ce sont d'abord les gouverneurs et leurs collaborateurs qui oppriment la population et qui sont incapables d'assurer sa protection face aux agissements d'individus dont ils sont d'ailleurs parfois les complices. Ce sont ensuite les diverses troupes de militaires qui sèment des troubles dans la ville et qui en sont chassées à tour de rôle en fonction de l'évolution des rapports de force. Ce sont enfin certaines populations vivant à Damas, comme les Kurdes, ou dans ses parages, comme les Druzes qui y font des incursions pour se venger de l'oppression qu'ils subissent de la part des gouverneurs successifs ou comme les bédouins qui attaquent régulièrement la caravane du pèlerinage<sup>9</sup>. Les uns comme les autres se livrent à des actes dont l'immoralité est fortement réprochée tout au long de la chronique.

## 1. Le pouvoir politique face aux désordres incessants

### 1. 1. Des désordres incessants

La chronique de Budayrî est animée par divers individus, ou groupes d'individus, qui la ponctuent de calamités (*musîba*, p. 70), de combats (*maqtala*, pp. 118, 173), d'incidents (*wâqi'a / waq'a*, pp. 99, 120, 127, 150), d'agitations (*hazza*, pp. 171, 205), de difficultés (*mashaqqa*, pp. 107, 173), de désastres (*nakba*, p. 214) mais surtout de *fitna* (pp. 20, 80, 99, 108, 148, 171, 186, 198, 203, 205, 209) qui peuvent être grandes (*fitna kabîra*, p. 150), graves (*fitna 'azîma*, p. 200) ou violentes (*fitna qawîyya*, p. 210)<sup>10</sup>.

Mentionné à maintes reprises dans le Coran et emprunté au vocabulaire politique des premiers temps de l'islam, le terme *fitna* désigne « un châtement envoyé par Dieu aux impies... un état de rébellion contre la Loi divine... une guerre civile où la pureté de foi des croyants est en danger grave »<sup>11</sup>. Ce terme est utilisé dans diverses chroniques damascènes de l'époque ottomane<sup>12</sup> et dans certains documents juridiques consignés dans les registres des tribunaux de Damas<sup>13</sup>. Dans la chronique de Budayrî, il apparaît de manière récurrente, indiquant ainsi la gravité de la situation que connaît Damas à cette époque. Les *fitna* semblent y faire tout naturellement partie du climat politique : on parle des « jours de *fitna* » comme on parlerait des « jours de pluie » (malheureusement moins nombreux) (p. 80). Certaines *fitna* frappent les esprits car elles ne se sont pas manifestées avec une telle violence depuis longtemps (p. 200) ; elles constituent de véritables événements historiques et sont évoquées comme points de repère dans le temps (p. 209).

Ces *fitna*, qui peuvent être à répétition comme le suggère parfois l'emploi du pluriel « *fitan* » (pp. 20, 80, 186), se produisent en ville ou ailleurs (dans la campagne, la montagne ou le désert). Elles peuvent faire de nombreuses victimes (p. 150) ou se calmer sans avoir fait de mort (p. 171), durer quelques heures ou plusieurs jours (p. 203) et persister parfois jusqu'à ce que des tentatives de réconciliation soient entreprises (pp. 198, 206).

Qu'elles soient orchestrées par des militaires (pp. 20, 80) ou des bédouins (p. 186), qu'elles concernent des Druzes (p. 99) ou des Kurdes (p. 148), qu'elles opposent les janissaires impériaux (*qapîqûl*) aux janissaires locaux (*yankijariyya yerliyya*) (p. 200) ou aux descendants du Prophète (*ashrâf*) (p. 108), les Maghrébins et les habitants d'un quartier (p. 171), les Maghrébins et les Kurdes (p. 198), ces *fitna* peuvent survenir, se produire ou éclater brusquement (pp. 108, 150, 171). Elles peuvent être voulues par des militaires animés par un désir de vengeance (pp. 20, 148) et constituent parfois une entrave aux pratiques religieuses, allant même jusqu'à compromettre la prière du vendredi dans de nombreuses mosquées (p. 32).

Le pouvoir politique s'avère incapable de contrôler ces désordres et exerce lui-même une forte oppression sur la population.

### 1. 2. Les gouverneurs et leurs collaborateurs

Dans la chronique de Budayrî, le pouvoir ottoman n'est pas remis en cause et semble même jouir d'un profond respect si l'on en juge par les invocations formulées en sa faveur (pp. 4, 183-184, 210). Dès les premières lignes, le ton est donné : on apprécie le pouvoir ottoman et cela ne sera démenti à aucun moment durant les vingt-et-une années concernées par ce texte. Mais ces invocations, caractéristiques des chroniques rédigées par les gens lettrés liés au pouvoir, semblent en fait issues de la plume de Qâsimî<sup>14</sup>.

9. Sur les violences urbaines, à Damas, à la fin de l'époque mamelouke et à l'époque ottomane, voir Grehan, J., « Street Violence ».

10. Sur la notion de *fitna*, souvent associée à celle de *fasâd*, voir Hathaway, J., « Ottoman Responses to Çerkes Mehmed Bey's Rebellion in Egypt, 1730 » ; Piterberg, G., « The Alleged Rebellion of Abaza Mehmed Paşa ».

11. Gardet, L., « Fitna », *EI*, 2, II, pp. 952-953.

12. Voir, par exemple, Ibn Kannân, M., *Yawmiyyât*, pp. 127, 516 ; Brayk, M., *Târîkh*, p. 61.

13. Voir, par exemple, registre 27m, p. 131 (document daté du 7 *rabî' I* 1151/juillet 1738) ; ces registres sont conservés au Centre des archives de Damas.

14. Sajdi, D., « A Room of His Own », p. 25 ; Sajdi, D., *Peripheral Visions*, pp. 160-162.



Les sept gouverneurs qui se succèdent à la tête de la province de Damas au cours de la période 1741-1762 suscitent quant à eux peu d'appréciations, positives ou négatives<sup>15</sup>. On apprend simplement que Sulaymân Pacha al-'Azem a eu la bonté de supprimer certaines taxes mais qu'il a affamé le peuple pour pouvoir accumuler toutes ses richesses (p. 55) ; son neveu et successeur, As'ad Pacha al-'Azem, était quant à lui désigné par des surnoms à connotation féminine (Sa'diyya, Sitt Sa'diyya, pp. 62, 66) lorsqu'il était incapable de contrôler les militaires et méritait en revanche le titre de *hâjj* lorsqu'il venait à bout des bédouins (p. 71)<sup>16</sup>. Contrairement à ce que l'on peut lire sous la plume d'autres chroniqueurs de cette époque, peu de commentaires sont faits sur l'origine des différents gouverneurs de Damas ; on apprend simplement que 'Alî Pacha (Abû Qilî) était Turc (p. 4) et que Husayn Pacha b. Makkî était originaire de Ghazza (p. 197)<sup>17</sup>.

Si les différents gouverneurs de Damas suscitent relativement peu de commentaires dans cette chronique, leurs proches collaborateurs, qui se distinguent par leur cruauté, leur oppression ou leur turpitude, sont en revanche un peu plus longuement évoqués.

Ainsi, Mustafâ Pacha, gouverneur de Tripoli qui, en 1155/1743, est commandant de la caravane chargée de l'approvisionnement du pèlerinage (*jarda*), est décrit comme un homme sanguinaire (*saffâk li-al-dimâ'*), très injuste (*zalûm*) et arbitraire (*ghashûm*). La plupart des habitants de Tripoli s'enfuirent à cause de son oppression (*zulm*) (p. 31).

Ibrâhîm, *mutasallim* de Damas, est quand à lui assassiné au début du mois de *dhû al-hijja* 1155/fin janvier 1743 par les bédouins qu'il était parti combattre mais sa mort ne semble pas être déplorée. L'oppression (*zulm*), l'hostilité (*'udwân*) et l'insolence (*jur'a*) étaient ses principales « qualités » ; il en fit montre jusqu'à ce que Dieu s'empare de lui (pp. 32-34). Muhammad Aghâ b. Dayrî, décédé le 13 *rajab* 1159/1<sup>er</sup> août 1746, était quant à lui un proche collaborateur des trois premiers gouverneurs de la famille 'Azem, Ismâ'il Pacha, Sulaymân Pacha et As'ad Pacha. On dit de lui qu'il était responsable de tous les troubles qui se produisirent à Damas (*hattâ qîla inna-hu sâhib kull haraka waqa'at bi-al-Shâm*) et qu'il commettait des turpitudes comme, entre autres, boire du vin (*wa murtakib li-al-fawâhish min shurb khamr wa ghayri-hi*) (p. 80).

Fathî Efendî al-Falâqînsî, responsable des finances (*daftardâr*) de Damas, est l'un des personnages dont les agissements sont les plus détaillés. Issu d'une famille originaire d'un village proche de Homs, en Syrie centrale, Fathî Efendî est responsable des finances de 1148/1735-1736 jusqu'à sa mort en 1159/1746 ; il joue un rôle très important dans la vie politique damascène en tant qu'allié des janissaires locaux (*yankijariyya yerliyya*). À Istanbul, il bénéficie notamment du soutien du chef des eunuques du harem (*kızlar ağası*), Bashîr Aghâ, mais lors du décès de ce dernier<sup>18</sup>, les jours de Fathî Efendî sont eux-mêmes comptés : sur ordre du pouvoir central, il sera mis à mort par le gouverneur de Damas, As'ad Pacha al-'Azem, le 15 *jumâdâ* II 1159/5 juillet 1746<sup>19</sup>.

La notice biographique de Fathî Efendî al-Falâqînsî, établie par Muhammad al-Murâdî (m. 1206/1791), est en partie reproduite dans la chronique de Budayrî<sup>20</sup>. Fathî Efendî était « le sultan à Damas » (*al-sultân fi al-Shâm*) et sa « parole avait beaucoup d'influence » (*sâhib nufûdh al-kalâm*) (p. 49). Ils étaient, lui et ses hommes, de grands perturbateurs (*inna-hu min a'zam al-mufsidîn huwa wa atbâ'u-hu*) (p. 51). Très injuste (*zalûm*) et arbitraire (*ghashûm*), il était détesté par les gens de Damas (*baghîd li-ahl al-Shâm*) ; il exerçait sur eux tyrannie (*jawr*) et oppression (*zulm*). Il n'était indulgent ni pour les grands, ni pour les petits, seulement pour les mauvaises gens (*nâs min al-ashrâr*), ceux qui sont du parti du diable (*hizb al-shaytân*) ; il pratiquait régulièrement l'hostilité (*'udwân*) et la violence (*batsh*) (p. 76). Il s'adonnait à la boisson (*shurb al-khamr*) (p. 76) et ses mauvaises actions étaient plus nombreuses que ses bonnes actions (*ghayra anna sayyi'âti-hi aktharu min hasanâti-hi*) (p. 80). Allié aux janissaires locaux (*yankijariyya yerliyya*), il était étroitement impliqué dans les désordres qui perturbèrent Damas à cette époque.

## 2. Des militaires d'ici et d'ailleurs, expulsés puis rappelés

### 2. 1. Des troupes composites, de misérables perturbateurs

Comme ailleurs dans l'Empire ottoman, les troupes militaires envoyées ou recrutées à Damas sont composées d'individus dont les origines géographiques sont diverses<sup>21</sup>. Qu'ils soient de Bagdad ou de Mossoul, Maghrébins, Kurdes

15. Au cours de la période 1741-1762, Damas est placée sous le pouvoir de sept gouverneurs successifs : 'Alî Pacha Abû Qilî (1153-1154/1740-1741), Sulaymân Pacha al-'Azem (1154-1156/1741-1743), As'ad Pacha al-'Azem (1156-1170/1743-1757), Husayn Pacha b. Makkî (1170-1171/1757-1758), 'Abd Allâh Pacha al-Shatajî (1171-1173/1758-1760), Muhammad Pacha al-Shâlik (1173-1174/1760) et 'Uthmân Pacha al-Kurjî (1174-1185/1760-1771).

16. Sur la manière dont Budayrî perçoit le rôle d'As'ad Pacha al-'Azem en tant que gouverneur, voir Sajdi, D., *Peripheral Visions*, pp. 163-173.

17. L'auteur d'une autre chronique de cette époque, Mikhâ'il Brayk, fait en revanche plus de commentaires à ce sujet : « Le gouvernorat de Damas fut attribué à Husayn Beyk b. Makkî qui était gouverneur de Ghazza et de Ramla. Il devint gouverneur de Damas, sa famille devint la seconde famille arabe dont un membre fut promu gouverneur dans notre pays. La première famille était celle des 'Azem et lui est issu de la famille des Makkî. Les 'Azem sont des arabes originaires de Ma'arra (Alep) [...]. La famille Makkî est arabe et originaire de Ghazza et de Ramla » ; Brayk, M., *Târîkh*, p. 36.

18. Sur ce personnage, voir Hathaway, J., « Representations of an Ottoman Chief Harem Eunuch ».

19. Sur Fathî Efendî al-Falâqînsî, voir Rafeq, A.-K., *The Province of Damascus*, pp. 149-154, 161-168 ; Barbir, K., « Getting and Spending », pp. 70-72.

20. Murâdî, M., *Silk al-durar*, III, pp. 279-287 ; Budayrî, A., *Hawâdith*, pp. 75-80. Sur l'intégration de la notice biographique établie par Murâdî dans le texte de Budayrî, voir la phrase rédigée par Qâsimî (*wa anâ al-faqîr muhadhdhib hâdhâ al-târîkh wa muharrir hâdhîhi al-waraqât fa-aqûlu dhakara al-Murâdî*) ; Budayrî, A., *Hawâdith*, p. 76.

21. Sur cette question, voir Winter, M., « Turks, Arabs and Mamluks » ; Winter, M., « 'Alî Efendî's Campaign Book » ; Hathaway, J., « The *Evlâd-i 'Arab* ».

ou Albanais, ils sèment régulièrement des troubles dans la ville et sont parfois déclarés *persona non grata*. En fonction de l'évolution des rapports de force, ils sont tour à tour expulsés de la ville puis rappelés.

La question de la mixité ethnique au sein du corps des janissaires suscite à plusieurs reprises des mesures officielles de la part du pouvoir politique, central ou local. Ainsi, dans un firman daté du 4 *jumâdâ* I 985/20 juillet 1577, le sultan ordonne au gouverneur de Damas d'attribuer les places vacantes dans les corps des janissaires à des hommes originaires de Roumélie, au lieu de les attribuer à des autochtones (*yerlü*) ou des sujets non-Turcs du sultan (*tât*), comme cela était en train de devenir la coutume. Mais, apparemment, ce firman ne fut pas respecté car, dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, on note la prééminence, parmi les janissaires de Damas, d'individus d'origine *yerlü* ou *tât*. En 1069/1658-1659, plusieurs centaines de *qapîqûl* furent envoyés à Damas où ils prirent notamment le contrôle de la citadelle et des portes de la ville ; ainsi, deux corps de janissaires, chacun commandé par un *aghâ* nommé par Istanbul, vinrent à exister à Damas : les janissaires locaux (*yankijariyya yerliyya*), parfois désignés comme les « Maîtres de Damas » (*Dawlat Dimashq*), et les janissaires impériaux (*qapîqûl*), parfois désignés comme les « Maîtres de la Citadelle » (*Dawlat al-Qal'a*)<sup>22</sup>.

Au fil du temps, des autochtones continuèrent toutefois à rejoindre les rangs des *qapîqûl* dont les troupes étaient régulièrement renforcées par des individus envoyés par Istanbul ; leurs membres sont d'ailleurs identifiés comme des Turcs dans la chronique de Budayrî (*ba'd al-atrâk min al-qapîqûl*) lorsqu'il est question des exactions qu'ils commettent contre les habitants de la ville (*ahl al-balad*) (p. 125). En 1159/1746, lors de l'arrivée d'une nouvelle *orta* de *qapîqûl*, envoyée à Damas par le pouvoir central sur la demande d'As'ad Pacha al-'Azem, ce dernier semble très soucieux de préserver la spécificité de cette troupe puisqu'il fait dire à son *aghâ* : « Si quiconque y entre, parmi les gens de Damas (*awlâd al-Shâm*), d'une ethnie (*jins*) différente de la tienne, le blâme ne sera que sur toi » (p. 72)<sup>23</sup>. Ces troupes envoyées en 1159/1746, comme celles qui sont envoyées en 1164/1751, sont désignées par leur numéro en turc : *orta* 19 (*ûn tuqûz*) (p. 72), *orta* 72 (*yatmish ikî*) (p. 159).

Si les janissaires impériaux (*qapîqûl*) et les janissaires locaux (*yankijariyya yerliyya*) font parfois quelques calmes apparitions dans des circonstances officielles, notamment en tant qu'escorte des nouveaux gouverneurs qui prennent leurs fonctions à Damas (pp. 48, 96, 226), ou en tant qu'escorte de la caravane du pèlerinage (pp. 201, 207), leurs interventions dans les événements qui se produisent dans la ville sont généralement violentes. Dès les premières pages de la chronique de Budayrî, référence est faite aux troubles qui avaient agité Damas l'année précédente, en 1153/1740, à l'époque du gouverneur 'Uthmân Pacha al-Muhassil<sup>24</sup>. Ce dernier avait alors chassé les *qapîqûl* de la citadelle et les habitants de la ville avaient été sollicités pour attester que certains militaires ne s'étaient livrés à aucune perturbation (*fasâd*) ; grâce à leur témoignage, certains d'entre eux avaient ainsi échappé à de lourdes sanctions (p. 5).

On trouve trace de ces événements dans un registre établi dans un tribunal de Damas, le Mahkamat al-Bâb, siège du grand juge hanafite (*qâdî al-qudât*). En effet, dès son arrivée dans la ville, au début du mois de *muharram* 1153/fin mars 1740, le *qâdî* Ismâ'il Efendî b. Mas'ûd Efendî Zâdah tente d'opérer une médiation entre les *qapîqûl* et les *yankijariyya yerliyya*. Le premier acte consigné au début de son mandat concerne d'ailleurs ce conflit. Témoin des préjudices causés à la population de Damas, le *qâdî* organise une réunion en présence du *qâ'im maqâm* du gouverneur 'Uthmân Pacha (parti accompagner la caravane du pèlerinage) et des notables de la ville. Il fait comparaître l'*aghâ* des *qapîqûl* et l'*aghâ* des *yankijariyya yerliyya*, tous deux accompagnés des autorités de leur *odjaq*, et les réconcilie ; il leur demande de cesser tout combat et d'en référer désormais, en cas de conflit, à la justice, sous peine d'encourir de fortes sanctions<sup>25</sup>. Mais il semble que cette tentative de médiation n'ait pas été efficace car les *qapîqûl* seront finalement chassés de Damas au mois de *rabî'* II 1153/juillet 1740<sup>26</sup>.

Cette mesure renforce le pouvoir des *yankijariyya yerliyya* pendant plusieurs années à tel point qu'au mois de *safar* 1159/mars 1746 « il semble qu'il n'y avait d'autre maître qu'eux à Damas » (*ka-anna-hum lam yakun hâkim bi-al-Shâm illâ hum*) (p. 67). Après les avoir violemment matés, le gouverneur As'ad Pacha al-'Azem demande et obtient le retour des *qapîqûl* à Damas ; le pouvoir de ces derniers s'accroît alors tellement qu'ils sont désormais considérés comme les véritables notables de la ville (*a'yân al-Shâm al-qapîqûl*) (p. 111). Au début du mois de *sha'bân* 1170/avril 1757, la situation entre les *qapîqûl* et les *yankijariyya* est tellement tendue qu'avant son départ de Damas pour aller collecter les fonds destinés au financement de la caravane du pèlerinage, le gouverneur Husayn Pacha ordonne aux deux troupes de se réconcilier et de renoncer à toute perturbation et obstination (*tark al-fasâd wa al-'inâd*) (p. 199). Ces consignes ne seront toutefois pas respectées, ni, d'ailleurs, les engagements écrits quelques semaines plus tard dans un acte juridique en présence du *qâdî*, du *mufî* et des *a'yân* (p. 201).

Une des appréciations les plus fréquentes sur les militaires concerne les perturbations (*fasâd*) auxquelles ils se livrent et leur « qualité » de perturbateurs (*mufsid*), à la fois sur le plan moral et sur le plan social. Violence et/ou immoralité, sans doute intimement mêlées, caractérisent les agissements de ces militaires. Les perturbateurs (*mufsidîn*) se trouvent notamment parmi les *yankijariyya* (pp. 18, 30, 51). Mustafâ Aghâ b. Khudârî Jurbajî, chef de ces perturbateurs (*ra's al-mufsidîn*), s'est d'ailleurs lui-même surnommé Sultan de Damas (*Sultân al-Shâm*) ; son repaire se trouve dans le faubourg du

22. Rafeq, A.-K., « The Local Forces in Syria », pp. 277-279.

23. Sur cette notion dans le contexte ottoman, voir Kunt, M., « Ethnic-Regional (*Cins*) Solidarity ».

24. C'est sur le récit de ces événements que se termine la chronique d'Ibn Kannân ; Ibn Kannân, M., *Yawmiyyât*, pp. 516-520.

25. Registre 94, p. 106, doc. 173.

26. Sur ces événements, voir Rafeq, A.-K., *The Province of Damascus*, pp. 139-143.

Mîdân (p. 67). Un autre homme fort de ce faubourg, Turkmân Hasan Katkhudâ<sup>27</sup>, est quant à lui à la tête de perturbateurs (*mufsidîn*), oppresseurs (*zâlimîn*), malfaisants (*mu'dhîn*), violeurs (*muhattikîn li-al-harîm*) et blasphémateurs (*sabbâbîn li-al-dîn*) (p. 70). De même, l'oppression (*zulm*) de Fathî Efendî al-Falâqînsî est générale ; il appartient à l'*odjaq* des *yerliyya* et ses hommes sont connus pour les perturbations (*fasâd*) qu'ils commettent et qui causent souci, trouble, peur et méfiance (*hamm, kadar, khawf, hadhar*) chez les gens sensés (*arbâb al-'uqûl*) de Damas (p. 77). Parmi eux, le bandit (*shaqî*) se rend parfois à la prison du sérail et en fait sortir les prisonniers de son choix sans l'autorisation de personne<sup>28</sup>. Leur insolence décontenance d'ailleurs le gouverneur de Damas, As'ad Pacha al-'Azem, qui informe le pouvoir central de cette situation et qui, en retour, reçoit l'ordre de les tuer et de les exterminer.

Avec le terme *shaqî* (pl. *ashqiyâ'*) désignant des bandits<sup>29</sup>, un terme non arabe, *zorba* (pl. *zorbâwât, zorab*), est souvent utilisé pour décrire les plus vils de ces militaires, des brigands<sup>30</sup>. Les deux termes (*shaqî/ashqiyâ'* et *zorba/zorbâwât, zorab*) sont d'ailleurs employés comme synonymes : en 1155/1742, le gouverneur Sulaymân Pacha al-'Azem n'envoie-t-il pas chercher, parmi les *yankijariyya*, seize « *ashqiyâ'* qu'on nomme dans leur jargon *zorbâwât* » ? (p. 18). Les deux termes sont parfois utilisés ensemble (*al-zorab al-ashqiyâ'*, p. 127), mais souvent l'un définit l'autre. Ainsi, en 1158/1745, le gouverneur As'ad Pacha al-'Azem est impuissant devant les *zorbâwât* qui sont (*wa hum*) les *ashqiyâ'*, adeptes du blasphème (*sabb al-dîn*), de l'oppression (*zulm al-nâs*), etc. (*wa ghayr dhâlika*) (p. 62). En 1159/1746, après son départ pour le pèlerinage, des rumeurs annoncent que les *zorbâwât*, qui sont (*wa hum*) les *ashqiyâ'*, ont l'intention de semer des troubles à Damas (p. 85). À son retour du pèlerinage, en 1160/1747, As'ad Pacha pourchasse les *zorab ashqiyâ'* (p. 87) ; en 1161/1748, ces *zorba*, qui sont (*wa hum*) les *ashqiyâ'*, sont assiégés dans les faubourgs situés au sud de Damas (p. 119).

Les bandits (*shaqî*, pl. *ashqiyâ'*) et les brigands (*zorba*, pl. *zorbâwât, zorab*) sont souvent assimilés aux perturbateurs (*mufsidîn*). Ainsi, lors des troubles qui se produisent à Damas en 1153/1740, la population de la ville est sollicitée pour attester que certains militaires n'ont pas commis de perturbation (*fasâd*) et qu'ils ne sont pas des brigands (*zorba*) (p. 5). Les *zorba* sont définis dans cette chronique comme des janissaires perturbateurs (*yankijariyya mufsidîn*) (p. 30). Tout comme les perturbateurs (*mufsidîn*), ils ont des chefs (*ra's*, pl. *ru'ûs*) (pp. 129, 196). Le chef des perturbateurs (*ra's al-mufsidîn*) du faubourg du Mîdân, Mustafâ Aghâ b. Khudarî Jurbajî, tire sa force d'une bande de bandits (*zumrat min al-ashqiyâ'*) (p. 67). Si les bandits sont généralement désignés de manière collective (*ashqiyâ'*) (pp. 67, 68, 69), ils peuvent aussi parfois être montrés du doigt de manière individuelle comme cela est le cas dans les actes de délation rapportés dans la chronique : « Lui, c'est le bandit Untel » (*hâdhâ al-shaqî fulân al-fulânî*) (p. 69).

## 2. 2. Expulsion de troupes, exclusion de militaires

En raison de leur insubordination et des troubles qu'elles sèment dans la ville, ces différentes troupes de militaires sont tour à tour chassées de Damas puis rappelées par le pouvoir politique en fonction de l'évolution des rapports de force. Elles sortent ainsi successivement de la scène urbaine pour y revenir ensuite sans que l'on sache précisément quel a été leur destin hors de la ville.

Lorsque les *qapiqûl* furent chassés de la ville en 1153/1740 par le gouverneur 'Uthmân Pacha al-Muhassil, « le mal s'atténua à Damas » (*qalla al-sharr min Dimashq*) (p. 6). Mais de nouvelles troupes ne tardent pas à être renvoyées par Istanbul : en 1159/1746, le pouvoir central envoie à Damas l'orta 19 (*ûn tuqûz*) (p. 72) et, en 1164/1751, arrive l'orta 72 (*yatmish iki*) (p. 159). Les *qapiqûl* sont facilement repérables grâce à leur coiffe qui constitue leur signe distinctif, mais seulement lorsqu'ils sont en état de grâce car, dans le cas contraire, ils doivent renoncer à cet atout. Ainsi, lors de l'expulsion des *qapiqûl* en 1153/1740, « celui qui était resté avait déroulé son turban » (*wa al-lâdhî baqiya karra la-hu kûr 'imâmati-hi*, p. 5) et « l'on ne voyait plus les entrelacs des coiffes » (*wa lam tara laffât barma*, p. 72)<sup>31</sup>. Mais, en 1159/1746, quand les *qapiqûl* sont réhabilités dans leurs fonctions à Damas, ils tressent à nouveau leurs turbans (*barramû al-laffât*, p. 73)<sup>32</sup>.

Lorsque le gouverneur prend des mesures pour expulser de Damas telle ou telle troupe de militaires, il fait généralement annoncer ses décisions par un crieur public. Ainsi, en 1155/1742, on informe Sulaymân Pacha al-'Azem que certains hommes de Mossoul et de Bagdad (*ba'd al-mawsiliyya wa al-baghâdida*) – des *qapiqûl* qui avaient été chassés à l'époque du précédent gouverneur – avaient tué des *yankijariyya* et avaient l'intention de provoquer des *fitan*. Le gouverneur ordonne aussitôt à un crieur public d'annoncer que : « Tous les *mawsiliyya, baghâdida* et *qapiqûl* devront avoir quitté la ville dans trois jours ; quiconque y restera sera pendu et ses biens seront spoliés » (*wa kull man baqiya min-hum yuslab wa mâlu-hu yunhab*) (p. 20)<sup>33</sup>.

27. Sur Turkmân Hasan Katkhudâ, voir Marino, B., *Le faubourg du Mîdân*, pp. 316-320.

28. Murâdî, M., *Silk al-durar*, III, pp. 286-287.

29. Sur ces individus, désignés par le même terme en turc ottoman (*şaki/eşkiya*), voir Hathaway, J., « Ottoman Responses to Çerkes Mehmed Bey's Rebellion in Egypt, 1730 », p. 106 ; Piterberg, G., « The Alleged Rebellion of Abaza Mehmed Paşa », p. 18.

30. Sur le terme *zorba*, voir Rafeq, A.-K., *The Province of Damascus*, p. 137. Ce terme est aussi utilisé en Égypte au xvii<sup>e</sup> siècle pour désigner des troupes envoyées par le pouvoir central et qui font des ravages au Caire dans les années 1660 ; Hathaway, J., « The Evlâd-i 'Arab », p. 206.

31. Ibn Jum'a note que « celui qui était resté à Damas avait modifié son costume et était devenu un simple sujet » (*ghayyara zayya-hu wa sâra min jumlat al-ra'âyâ*, Ibn Jum'a, M., *al-Bâshât wa al-quât*, p. 68).

32. Sur les costumes des militaires, voir Nicolle, D. et McBride, A., *Armies of the Ottoman Turks 1300-1774* ; Nicolle, D. et McBride, A., *Armies of the Ottoman Empire 1775-1820* ; Shawkat, M., *al-Tashkilât wa al-azyâ'*.

33. Cette pratique est également signalée quelques années plus tôt par Ibn Kannân. Ainsi, en 1115/1703-1704, un crieur public encourage les habitants des divers quartiers de la ville à chasser les mauvaises gens qui pourraient se trouver parmi eux ; Ibn Kannân, M., *Yawmiyyât*, p. 78. En 1131/1718-1719, il en sera de même pour expulser des Maghrébins ; Ibn Kannân, M., *Yawmiyyât*, p. 302.

En 1159/1746, As'ad Pacha al-'Azem s'adresse au pouvoir central pour se plaindre des *yerliyya* et reçoit l'ordre de les tuer et de les exterminer, ce qui contribue à pacifier Damas (p. 78). Mais la même année, après le départ du gouverneur pour le pèlerinage, court à Damas une rumeur selon laquelle les *dalâtiyya* qui avaient été chassés de la ville menacent d'y revenir pour se venger (p. 85). L'année suivante, en 1160/1747, poussé par les plaintes de la population contre la malveillance (*i'tidâ'*) et la tyrannie (*jawr*) des *dalâtiyya*, le gouverneur de Damas écrit au pouvoir central et reçoit l'ordre de les exterminer ; il demande alors à un crieur public d'annoncer que : « Tout *dalâtiyya* perturbateur et obstiné (*min ahl al-fasâd wa al-'inâd*) qui restera plus de trois jours à Damas, son sang sera versé (*damu-hu mahdûr*) » (pp. 87-88).

Quelques années plus tard, dès le lendemain de sa prise de fonctions comme gouverneur de Damas, à la fin du mois de *rabî'* II 1171/janvier 1758, 'Abd Allâh Pacha al-Shatajî fait annoncer que certains individus doivent « quitter les rangs des *yankijariyya* » (*tarhal min bayn al-yankijariyya*) mais ceux-ci résistent très fermement et de violents affrontements secouent la ville pendant plusieurs jours (pp. 212-213). Deux ans plus tard, après son retour du pèlerinage, au mois de *safar* 1173/ septembre-octobre 1759, 'Abd Allâh Pacha al-Shatajî rétablit l'ordre à Damas ; après avoir coupé la solde de la plupart de ses soldats, il leur ordonne de quitter Damas (*amara bi-rahîli-him min Dimashq*) ; celui qui n'a rien à y faire ne doit pas y rester (*lâ yabqâ bi-hâ man lâ shughl la-hu wa lâ sun'a*) ; nombre d'entre eux partent donc (*fa-rahala khalq kathîr*) (p. 222)<sup>34</sup>.

Outre ces expulsions collectives, certains militaires sont par ailleurs déclarés *persona non grata* par certains de leurs congénères qui entreprennent contre eux des démarches au tribunal. Ainsi, le 17 *shawwâl* 1119/11 janvier 1708, le commandant (*dizdâr*) et le lieutenant (*kathudâ*) de la citadelle, et près d'une vingtaine de militaires de la citadelle, font comparaître Khalîl Jurbajî b. Yûnus, canonnier en chef (*tûbjî bâshî*) de la citadelle. Ils lui reprochent d'être nuisible (*mudirr*) à l'*odjaq* et à tous les individus de la citadelle ; ils sont gênés par sa personne, par ses paroles et par ses actes. Ils demandent donc au juge de lui ordonner de quitter leurs rangs (*al-khurûj min bayni-him*) afin d'éradiquer le tort qu'il leur fait (*li-raf' darari-hi 'an-hum*)<sup>35</sup>.

Une trentaine d'années plus tard, le 7 *rabî'* I 1151/25 juin 1738, le commandant (*dizdâr*) de la citadelle et plus d'une trentaine de ses militaires font comparaître al-Sayyid 'Alî Aghâ, *kathudâ* de l'*odjaq* de la citadelle (*gal'ajîyya*). Ils déclarent que le comportement d'al-Sayyid 'Alî est répréhensible, qu'il n'est pas digne d'occuper la fonction de *kathudâ* de l'*odjaq*, qu'il provoque des *fitan* parmi les membres de l'*odjaq* et qu'il leur cause des préjudices. Ils ne sont pas satisfaits de l'avoir pour *kathudâ* et subissent tous des préjudices à cause de lui. Ils demandent donc au juge d'informer le gouverneur Sulaymân Pacha al-'Azem de cette situation ; qu'il soit exclu de la fonction de *kathudâ* (*ikhrâj min al-kathudâ'iyya*) et que soit nommé à sa place un homme pieux (*min ahl al-dîn*)<sup>36</sup>.

### 3. Ceux de la montagne, du désert et d'ailleurs

#### 3. 1. Un climat de xénophobie ?

Les expulsions de *persona non grata* pratiquées par le pouvoir politique à l'encontre de groupes particuliers, parfois suite aux revendications de la population de Damas, suggèrent qu'un climat de xénophobie semble régner dans la ville à cette époque. Comme cela apparaît à travers les registres des tribunaux, certains individus sollicitent parfois auprès du juge l'expulsion de leurs voisins en raison de leur immoralité ; ces démarches sont rarement dirigées contre des « étrangers »<sup>37</sup>. Toutefois, le 2 *dhû al-qa'da* 1179/12 avril 1766, quelques habitants du quartier de Sûq Sârûjâ viennent déclarer qu'ils s'engagent à ne plus héberger chez eux pèlerins, Égyptiens et autres étrangers (*aghrâb*) comme ils avaient coutume de le faire jadis<sup>38</sup>.

Parmi les « étrangers » présents à Damas, se distinguent tout particulièrement les Kurdes dont certains sont pourtant installés depuis longue date dans un quartier de la ville<sup>39</sup>. Faux-monnayeurs (p. 133) ou meurtriers (p. 154), ils se manifestent non seulement par des actes de délinquance mais aussi par des actes de vengeance qui peuvent être relativement discrets lorsqu'il s'agit d'affaires de mœurs (pp. 185-186) ou opposer divers groupes comme cela est par exemple le cas en 1163/1750 lors d'un conflit avec les hommes de Bagdad et de Mossoul (p. 148). Leurs agissements intempestifs menacent parfois sérieusement l'ordre public.

Au mois de *dhû al-hijja* 1170/août-septembre 1757, à l'époque du gouverneur Husayn Pacha b. Makkî, le retour à Damas d'un Kurde proche d'As'ad Pacha al-'Azem suscite la colère de la population, à tel point que celui-ci doit trouver refuge dans la citadelle auprès des *qapiqûl*. Deux groupes se préparent alors à s'affronter : d'une part les *yankijariyya* soutenus par des gens du Mîdân et quelques Druzes, et d'autres part les *qapiqûl* et les Kurdes, soutenus, entre autres, par les gens de 'Amâra. De violents combats opposent les deux camps dans la ville, d'abord dans les faubourgs situés au sud de la citadelle, où les *yankijariyya* sont agressés par les *qapiqûl* et leurs alliés, puis au nord de la citadelle, où les *yankijariyya* et leurs alliés attaquent les gens de 'Amâra. La réaction de la population est radicale : « Nous ne voulons pas d'étranger dans notre ville » (*lâ nurîd gharîban fî baldati-nâ*). Avant son départ pour le pèlerinage, le gouverneur ordonne qu'aucun étranger ne doit rester

34. Sur 'Abd Allâh Pacha al-Shatajî, voir Wakîl, U., *Tarwîh al-qalb*.

35. Registre 29, p. 162, doc. 351.

36. Registre 27m, p. 131, document non numéroté.

37. Voir à ce sujet Rafeq, A.-K., « Public Morality ».

38. Registre 176, p. 86, doc. 149. Sur le logement des pèlerins à Damas, voir Establet, C. et Pascual, J.-P., « Le logement des pèlerins à Damas ».

39. Thoumin, R., « Deux quartiers de Damas », pp. 116-135. Sur les Kurdes en Syrie, à l'époque ottomane, voir Winter, S., « Les Kurdes de Syrie ».

à Damas (*lâ yabqâ fi al-Shâm gharîb*) mais, en son absence, la ville demeure en effervescence et les notables décident d'en chasser les étrangers (*al-qarâr 'alâ ikhrâj gharîb min al-Shâm*) (pp. 201-203)<sup>40</sup>. Les étrangers ainsi rejetés de Damas ne sont pas plus précisément identifiés ; ils sont simplement désignés par le terme *gharîb*<sup>41</sup>.

### 3. 2. Des Druzes menaçants, des bédouins mécréants

Outre les désordres incessants qui troublent Damas à cette époque, de violents affrontements se produisent non seulement avec les Druzes, qui sont pourchassés dans leurs territoires ou qui font des incursions en ville pour se venger, mais aussi dans le désert avec les bédouins qui agressent régulièrement la caravane du pèlerinage.

Tout au long des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, les Druzes se révoltent à plusieurs reprises contre le pouvoir ottoman<sup>42</sup> et, au XVIII<sup>e</sup> siècle, ils causent encore beaucoup de soucis aux différents gouverneurs de Damas<sup>43</sup>. En 1154/1741, passant par la Bekaa juste avant de prendre ses fonctions à Damas, Sulaymân Pacha al-'Azem leur accorde la paix en échange d'une grosse somme d'argent (*mâl 'azîm*) (p. 8) ; l'année suivante, il sollicitera leur aide dans les combats qu'il mène à Tibériade contre Zâhir al-'Umar (p. 22), mais il ne tardera pas, toutefois, à se passer de leurs services (p. 43). En 1160/1747, As'ad Pacha al-'Azem entreprend contre eux une expédition punitive dans la montagne, jurant qu'il n'en reviendrait pas sans avoir fait périr et disparaître tous ceux qui s'y trouvaient (p. 96) ; le but de son action, légitimé par un firman, est de les exterminer (p. 100). Impliqués dans des *fitna* (p. 99), les Druzes se manifestent à plusieurs reprises à Damas pour libérer leurs congénères, prisonniers dans la citadelle (pp. 106, 117). Ils disposent d'appuis (p. 67) et d'alliés (pp. 119, 201) dans le Mîdân et commettent des saccages dans ce faubourg (p. 116). Leur arrivée à Damas, où ils participent parfois à des combats meurtriers (p. 118), fait trembler la population de la ville (p. 103). D'ailleurs, selon Volney qui visite la Syrie dans les années 1780, « on les cite dans tout le Levant pour être inquiets, entreprenans (*sic*), hardis et braves jusqu'à la témérité »<sup>44</sup>. Dans certaines circonstances, ils bénéficient toutefois de la clémence du pouvoir (p. 131), tout comme les bédouins auprès de qui il leur arrive de se réfugier (pp. 69, 131).

Dans la chronique de Budayrî, les bédouins ('*arab*) sont parfois traités de bandits (*ashqiyâ'*) (p. 9)<sup>45</sup>, parfois désignés par le nom de leur tribu (pp. 22, 32, 33, 69, 88, 94, 118, 186), mais le terme générique de « bédouins » demeure la règle.

Si les bédouins assistent parfois le gouverneur dans ses campagnes militaires (p. 22), ils représentent toutefois une menace et participent à des *fitna* (p. 186). Lorsqu'ils font des incursions dans les villages proches de Damas (p. 114), le gouverneur lance régulièrement contre eux des expéditions punitives qui peuvent être plus ou moins sanglantes, pour l'une ou l'autre partie (pp. 71, 94, 126, 186) ; dans certains cas, il s'agit simplement pour lui de s'emparer de leur bétail pour le revendre à Damas. Outre l'assassinat du *mutasallim* de Damas au début du mois de *dhû al-hijja* 1155/fin janvier 1743 (p. 32), les bédouins se signalent par le siège de Médine mais, surtout, par les attaques perpétrées contre la caravane du pèlerinage qui sont régulièrement évoquées dans les chroniques damascènes<sup>46</sup>.

L'attaque la plus mémorable demeure celle qui se produit au mois de *safar* 1171/novembre 1757, alors que le gouverneur Husayn Pacha b. Makkî est commandant de la caravane. Cet événement, dont la nouvelle parvient à Damas alors que la ville connaît de violents combats entre *qapiqûl* et *yankijariyya*, est relaté dans deux chroniques, celle de Brayk et celle de Budayrî. Brayk écourté son récit en demandant à son lecteur de ne pas l'interroger à ce sujet (*lâ tas'al 'ammâ sâra*), mais il est relativement précis sur les circonstances de cette attaque, notamment en ce qui concerne son déroulement dans l'espace, localisé par plusieurs toponymes<sup>47</sup>. Dans la chronique de Budayrî, les actes des bédouins sont en revanche précisément décrits et qualifiés de propos très injurieux : ni les adorateurs du feu (*'ibâd al-nîrân*), ni les idolâtres, ni les adorateurs de la croix (*'ibâd al-awthân wa al-sulbân*) ne se comportent comme ces bédouins mécréants (*kuffâr al-'arab*) qui méritent la colère et la malédiction de Dieu ainsi que le châtement du feu (*ghadaba allâh 'alay-him wa la'ana-hum wa 'adda la-hum 'adhâb al-nîrân*) (pp. 207-208).

## Conclusion

Si un certain climat de xénophobie semble parfois se manifester à Damas au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, la conception de l'altérité qui se dégage à travers la chronique de Budayrî repose plus sur l'altérité morale que sur l'altérité ethnique, même si les deux sont parfois liées. La notion d'identité/altérité semble en fait équivalente à celle de moralité/immoralité.

À plusieurs reprises, cette chronique se fait l'écho de l'antagonisme entre le bon et le mauvais. Il en est ainsi, par exemple, lorsque certains militaires s'affichent avec des prostituées dans les souks : on déplore alors que « personne n'ordonne le bien et n'interdit le mal (*lâ amr bi-(al-)ma'rûf wa lâ nahy 'an al-munkar*) ; l'homme bon (*sâlih*) est alors

40. Sur ces événements, voir Brayk, M., *Târîkh*, pp. 44-45.

41. Sur ce terme, voir Toelle, H., « L'étranger » ; Rosenthal, F., « The Stranger » ; Larcher, P., « L'expression de l'autre et de l'ailleurs ».

42. Sur cette question, voir notamment Abu-Husayn, A.-R., « The Long Rebellion ».

43. Sur cette question, voir Rafeq, A.-K., *The Province of Damascus*, pp. 173-174, 188-192, 212.

44. Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, p. 242.

45. Les bédouins sont aussi traités d'*ashqiyâ'* dans certains actes juridiques consignés dans les registres des tribunaux de Damas ; registre 25, p. 30, doc. 47 (jour et mois illisibles, 1112/1700-1701 ; registre 29, p. 162, doc. 351 (document daté du 17 *shawwâl* 1119/11 janvier 1708). Sur les bédouins, tels qu'ils apparaissent dans les sources juridiques de l'époque ottomane, voir Meier, A., « Bedouins in the Ottoman juridical field ».

46. Sur ces attaques, voir Shar'a, I., « Mawqif al-qabâ'il al-badawiyya ».

47. Brayk, M., *Târîkh*, pp. 45-46.

confronté à la crapule (*fājir*) (p. 93). En 1171/1757-1758, lors des troubles qui agitent Damas à l'époque de 'Abd Allâh Pacha al-Shatajî, la piété (*'ibâd*) est peu à peu remplacée par la perturbation (*fasâd*) (p. 215). Mais, au mois de *saḡar* 1173/octobre 1759, ce gouverneur fait preuve d'une telle fermeté que le calme général est établi « grâce à la suppression des maux et à l'absence de débauchés » (*ibtâl al-shurûr wa in 'idâm ahl al-fujûr*) (p. 222).

Des références à la période qui précède l'avènement de l'islam (*jâhiliyya*) sont parfois utilisées pour qualifier certaines situations répréhensibles. Ainsi, au mois de *ramadân* 1169/juin 1756, lorsque les bédouins du Hijâz assiègent Médine, « on n'avait pas entendu parler d'une telle situation depuis l'époque de la *jâhiliyya* » (*lâ sumi'a min 'ahd al-jâhiliyya*) (p. 189). L'année suivante, au mois de *dhû al-hijja* 1170/août-septembre 1757, les habitants de 'Amâra subissent l'oppression (*zulm*) des *yankijariyya* qui sont aidés par « l'impétuosité barbare » (*al-hamiyya al-jâhiliyya*) des gens de Haqla, dans le Mîdân et, avec eux, quelques Druzes (p. 202).

Des références aux peuples anéantis avant l'avènement de l'islam sont, quant à elles, utilisées pour apitoyer le lecteur sur le sort de certaines victimes. Ainsi, en 1161/1748, les mauvais traitements infligés par les militaires à la population de Damas – même aux descendants du Prophète ! – s'apparentent à ceux que mériteraient de subir un juif ou un individu appartenant aux peuples de 'Âd et de Thamûd (*ka 'anna-hu min al-yahûd aw min qawm 'Âd wa Thamûd*) (p. 112)<sup>48</sup>. La comparaison de certains individus avec des chrétiens est, elle aussi, dévalorisante : ainsi, en 1171/1757-1758, des insultes sont adressées par les acolytes du gouverneur 'Abd Allâh Pacha al-Shatajî aux habitants de Damas, assimilés à des mécréants, des chrétiens et de mauvaises gens (*kullu-kum kuffâr wa nasârâ wa ashârâ*) (p. 216).

Selon les notables des quartiers qui sont chargés par le gouverneur de traquer les bandits (*ashqiyâ*'), certains individus, victimes de la férocité des chiens, semblent être aussi méprisables que ces animaux et ne valent pas plus que la nourriture qui leur est destinée<sup>49</sup> : leurs cadavres sont donnés en pâture aux chiens (*hattâ ta'kul min-hâ al-kilâb*) afin que leur exemple serve de leçon (*hattâ sârû 'ibra li-man i'tabara*) ; ils sont devenus « plus méprisables que les mouches et que la nourriture pour les chiens les plus répugnants » (*adhall min al-dhubâb wa ta'm li-akhass al-kilâb*) (p. 69). C'est également le sort qui est réservé au responsable des finances, Fathî Efendî al-Falâqînsî, dont le corps, après avoir été décapité, sera traîné dans les rues de Damas pendant trois jours, puis laissé en pâture aux chiens avant d'être enterré (p. 75).

L'impiété des « autres » dénoncée dans la chronique de Budayrî se décline donc à partir de la période pré-islamique pour réprover les religions autres que l'islam et dénoncer, à travers des comparaisons avec les animaux, le manque d'humanité de différents individus ou bandes de gens vils. Le vocabulaire utilisé dans ce texte pour qualifier ces individus se retrouve dans d'autres sources narratives de la même époque, voire dans certains documents juridiques consignés dans les registres des tribunaux. Néanmoins, une comparaison de l'édition dont nous disposons actuellement avec celle du manuscrit original permettra sans doute de situer plus précisément les appréciations respectives du chroniqueur et de son correcteur dans ce domaine.

## Travaux cités

- Abu-Husayn, A.-R., « The Long Rebellion : The Druzes and the Ottomans, 1516-1697 », *Archivum ottomanicum*, 2001, 19, pp. 165-191.
- Bahra, N.-D. al-, « Dimashq fî awâsit al-qarn al-thâmin 'ashar kamâ yu'arrikhu la-hâ al-Budayrî al-hallâq », *al-Turâth al-'arabî*, 1991, 44, pp. 114-123.
- Barbir, K., « Getting and Spending in 18<sup>th</sup> Century Damascus : Wealth at Three Social Levels », in Temimi A., *La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane*, 1988, III, pp. 63-76.
- Brayk, M., *Târîkh al-Shâm (1720-1782)*, al-Bâshâ Q., éd., Harîsâ, 1930.
- Budayrî, A., *Hawâdith Dimashq al-yawmiyya (1154-1175/1741-1762)*, 'Abd al-Karîm A., éd., Le Caire, 1959 ; Damas, 1997.
- Couroucli, M., « Du cynégétique à l'abominable. À propos du chien comme terme d'injure et d'exclusion en grec moderne », *L'Homme*, 2005, 174, pp. 227-252.
- Establet, C. et Pascual, J.-P., « Le logement des pèlerins à Damas au début du xviii<sup>e</sup> siècle », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1995, 77-78, pp. 275-286.
- Gardet, L., « Fitna », *Encyclopédie de l'Islam*, 2, II, pp. 952-953.
- Grehan, J., « Street Violence and Social Imagination in Late-Mameluk and Ottoman Damascus (ca. 1500-1800) », *International Journal of Middle East Studies*, 2003, 35, pp. 215-236.
- , « The Mysterious Power of Words : Language, Law, and Culture in Ottoman Damascus (17th-18th Centuries) », *Journal of Social History*, 2004, 37/4, pp. 991-1015.
- Haddad, G., « The Interests of an 18th Century Chronicle of Damascus », *Der Islam*, 1963, 38, pp. 258-271.

48. Sur ces peuples anéantis, voir Prémare, A.-L. (de), « Le thème des peuples anéantis ».

49. Les références péjoratives à des animaux se trouvent aussi dans une chronique de la seconde moitié du xviii<sup>e</sup> siècle, celle d'Ibn Siddîq : les soldats y qualifient leurs ennemis de chiens, d'ânes ou de cochons ; voir Grehan, J., « The Mysterious Power of Words », p. 1001. Sur le chien comme terme d'injure, voir Couroucli, M., « Du cynégétique à l'abominable ».

- Hathaway, J.**, « Ottoman Responses to Çerkes Mehmed Bey's Rebellion in Egypt, 1730 », *International Journal of Turkish Studies*, 2002, 8/1-2, pp. 105-113.
- , « The Evlâd-i 'Arab ('Sons of the Arabs') in Ottoman Egypt : A Rereading », in Imber C. et Kiyotaki K., *Frontiers of Ottoman Studies : State, Province and the West*, Londres, 2005, I, pp. 203-216.
- , « Representations of an Ottoman Chief Harem Eunuch : El-Hâjj Beshir Agha (Term 1717-46) », *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, 2008, 37-38, pp. 169-187.
- Ibn Jum'a, M.**, *al-Bâshât wa al-quḍât fî Dimashq*, al-Munajjid S.-D., éd., *Wulât Dimashq fî al-'ahd al-'uthmânî*, Damas, 1949.
- Ibn Kannân, M.**, *Yawmiyyât shâmiyya min 1111 h. hattâ 1153 h./1699 m. hattâ 1740 m.*, al-'Ulabi A., éd., Damas, 1994.
- Kunt, M.**, « Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the 17th-Century Ottoman Establishment », *International Journal of Middle East Studies*, 1974, 5, pp. 233-239.
- Larcher, P.**, « L'expression de l'autre et de l'ailleurs en arabe classique », *Arabica*, 2002, XLIX, 4, pp. 494-502.
- Marino, B.**, *Le faubourg du Midân à Damas à l'époque ottomane. Espace urbain, société et habitat (1742-1830)*, Damas, 1997.
- Masters, B.**, « The View from the Province : Syrian Chronicles of the 18th Century », *Journal of the American Oriental Society*, 1994, 114/3, pp. 353-362.
- Meier, A.**, « Bedouins in the Ottoman juridical field. Select cases from Syrian court records, 17th to 19th centuries », *Eurasian Studies*, 2011, 9/1-2, pp. 187-211.
- Murâdî, M.**, *Silk al-durar fî a'yân al-qarn al-thâni 'ashar*, Beyrouth, 1988.
- Nicolle, D. & McBride, A.**, *Armies of the Ottoman Turks 1300-1774*, Londres, 1983.
- , *Armies of the Ottoman Empire 1775-1820*, Oxford, 2000.
- Pellitteri, A.**, « Imagine donna in *Ḥawâdith Dimashq al-yawmiyya (1741-1762)* di Aḥmad al-Budayrî al-Ḥallâq », in De Jong F., *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and in the Representation of Women in Arabic Literature*, 1993, pp. 153-170.
- Piterberg, G.**, « The Alleged Rebellion of Abaza Mehmed Paşa : Historiography and the Ottoman State in the 17th Century », *International Journal of Turkish Studies*, 2002, 8/1-2, pp. 13-24.
- Prémare, A.-L. (de)**, « Le thème des peuples anéantis dans quelques textes islamiques primitifs. Une vision de l'histoire », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1988, 48-49, pp. 11-21.
- Rafeq, A.-K.**, *The Province of Damascus, 1723-1783*, Beyrouth, 1966.
- , « The Local Forces in Syria in the 18th Century », in Parry V. J. et Yapp M. E., *War, Technology and Society in the Middle-East*, Londres, 1975, pp. 277-307.
- , « Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus », in *Villes au Levant, Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1990, 55-56, pp. 180-196.
- , « The Syrian 'ulamâ', Ottoman Law and Islamic *shar'î'a* », *Turcica*, 1994, XXVI, pp. 9-32. —, « Social Groups, Identity and Loyalty, and Historical Writing in Ottoman and Post-Ottoman Syria », in Chevalier D., *Les Arabes et l'histoire créatrice*, Paris, 1995, pp. 79-93. —, « al-Huwiyya wa al-intimâ' fî Bilâd al-Shâm fî al-'ahd al-'uthmânî », *Chronos*, 2000, 3, pp. 7-34.
- Rosenthal, F.**, « The Stranger in Medieval Islam », *Arabica*, 1997, 44, pp. 35-75.
- Sajdi, D.**, *Peripheral Visions : The Worlds and Worldviews of Commoner Chroniclers in the 18th Century Ottoman Levant*, PhD non publié, Columbia, 2002.
- , « A Room of His Own : The "History" of the Barber of Damascus », *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, 2003, 4, pp. 19-35.
- Shar'a, I. al-**, « Mawqif al-qabâ'il al-badawiyya min qâfilat al-hajj al-shâmî fî al-qarnayn al-sâbi' 'ashar wa al-thâmin 'ashar », *Dirâsât*, 2002, 29/2, pp. 319-348.
- Shawkat, M.**, *al-Tashkîlât wa al-azyâ' al-'askariyya al-'uthmâniyya mundhu bidâyat tashkîl al-jaysh al-'uthmânî hattâ 1825*, Nu'aysa Y. et Amir M., trad., Damas, 1988.
- Tamari, S.**, « Biography, Autobiography, and Identity in Early Modern Damascus », in Fay M., *Auto/Biography and the Construction of Identity and Community in the Middle East*, New York, 2001, pp. 37-49.
- Thoumin, R.**, « Deux quartiers de Damas. Le quartier chrétien de Bâb Musallâ et le quartier kurde », *Bulletin d'études orientales*, 1931, I, pp. 99-135.
- Toelle, H.**, « L'étranger : étude sémantique lexicale de quelques racines et de leur inter-relation », *Arabica*, 1989, 36/3, pp. 272-285.
- Volney, J.**, *Voyage en Égypte et en Syrie*, Paris, 1959.
- Wakîl, U.**, *Tarwih al-qalb al-shajî fî ma'âthir Abd Allâh Pacha al-Shatajî*, al-Sawâriyya N. et al-Tarâwina M., éd., Karak, 2001.
- Winter, M.**, « Turks, Arabs, and Mamluks in the Army of Ottoman Egypt », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1980, 72, pp. 97-122.
- , « 'Alî Efendi's Campaign Book : A Defence of the Egyptian Army in the Seventeenth Century », *Turcica*, 1983, 15, pp. 267-309.
- Winter, S.**, « Les Kurdes de Syrie dans les archives ottomanes (xviii<sup>e</sup> siècle) », *Études kurdes*, 2009, 10, pp. 125-156.