



HAL
open science

Distinguer et représenter les minorités nomades du Proche-Orient ottoman (1673-1831) : la représentation occidentale des peuples bédouins, kurdes, turcomans et yézidis, d'après les sources de langue française

Alexandre Maden

► To cite this version:

Alexandre Maden. Distinguer et représenter les minorités nomades du Proche-Orient ottoman (1673-1831) : la représentation occidentale des peuples bédouins, kurdes, turcomans et yézidis, d'après les sources de langue française. Sciences de l'Homme et Société. 2015. dumas-01330896

HAL Id: dumas-01330896

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01330896>

Submitted on 13 Jun 2016

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Alexandre MADEN

Distinguer et représenter les minorités nomades du Proche-Orient ottoman (1673-1831)

La représentation occidentale des peuples bédouins, kurdes, turcomans, et yézidis - d'après les sources de langue française.

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Histoire et Histoire de l'art

Spécialité : Histoire des relations et des échanges culturels internationaux de l'Antiquité à nos jours

sous la direction de M. Gilles MONTEGRE

Année universitaire 2014-2015

*« Voir clair dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir,
du fait qu'ils mettront en jeu eux aussi des hommes,
présenteront des similitudes ou des analogies. »*

Thucydide (env. 460-395),
extrait de La guerre du Péloponnèse

Introduction

« Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens »¹. Jean-Jacques Rousseau posait ainsi la question de la fiabilité de la relation de voyage² en tant que source de réflexion des peuples étrangers³. C'est à partir de ces sources que les philosophes des Lumières fondaient leurs opinions à propos de la société ottomane⁴. Rousseau admettait que la culture d'origine façonnait la représentation mentale qu'un individu pouvait se faire d'une réalité ou d'un événement dont il avait été témoin ; autrement dit, il défendait l'idée selon laquelle on voit l'autre qu'à travers son point de vue : « la philosophie ne voyage point »⁵.

La pertinence des relations de voyages pour l'étude des minorités

L'ethnocentrisme n'était pas seulement l'apanage de l'Occident. La tendance à privilégier ses propres normes sociales s'exprimait autant chez les populations orientales : « Dans la mesure où Orientaux et Occidentaux, appartenant à deux mondes différents et appliquant leur logique culturelle propre, sont souvent incapables de reconnaître la validité d'une autre norme que la leur⁶. » L'altérité ne doit pas être appréhendée en tant que reflet unique de mentalités différentes des nôtres. Selon Roger Chartier, dans « *Le monde comme représentation* », c'est une révolution philologique, opérée dans les années 1970, qui a fait basculer l'histoire des mentalités vers l'histoire des représentations⁷. À la manière d'Elisabetta Borromeo, certains historiens choisissent de partir d'une histoire culturelle du social ce qui permet d'élargir par la suite leurs champs d'études vers des thématiques plus précises : « Les relations de voyage sont et demeurent une source d'informations et pourraient constituer une base intéressante et non négligeable pour la connaissance

¹ J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes de J. J. Rousseau, Mises dans un nouvel ordre, avec des notes historiques et des éclaircissements ; Par Victoir-Donatien Musset-Pathay*, Tome I, Chez P. Dupont, Paris, 1823, p. 341.

² Voir glossaire, p. 181

³ T. Todorov, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Collection La Couleur Des Idées, Paris, 1989, p. 28

⁴ S. Neaimi, *L'Islam au siècle des Lumières. Images de la civilisation islamique chez les philosophes français du XVIIIe siècle*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2003, p. 20.

⁵ J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 342.

⁶ S. Moussa, *La relation orientale, Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Éditions Klincksieck, Paris, 1995, p. 180.

⁷ R. Chartier, « *Le monde comme représentation* », dans *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, Volume 44, Numéro 6, 1989.

historique tant de l'Empire ottoman que des relations que les Occidentaux entretenaient avec lui⁸ ». L'histoire des représentations ne doit donc pas faire abstraction des réalités décrites qui trop souvent ont été exclues du champ d'étude⁹. Cette opinion était celle défendue par le voyageur Constantin-François Volney qui visita l'empire ottoman à la fin du XVIII^e siècle : « *j'ai pensé que le genre des Voyages appartenait à l'Histoire, et non aux Romans.* »¹⁰. À la différence de Rousseau, Volney voyait à travers la relation de voyage une certaine contribution à la science et à la connaissance historique.

Le contenu des relations de voyages reste toutefois étroitement lié aux bagages culturels des auteurs. Issus de milieux aisés et instruits de la société occidentale, ces voyageurs sont des hommes, témoins de leur temps. Ils sont des spectateurs plus ou moins fidèles, plus ou moins attentifs du monde qui les entoure tout en étant également les interprètes. Il s'agit de s'interroger sur la portée du témoignage en considérant son influence éventuelle sur les courants d'opinion d'Occident. Il faut considérer la vision des auteurs en rapport avec ce que véhicule la représentation collective. En ce sens, le récit de voyage est une accumulation de données. Les récits sur lesquels nous avons basé cette étude se veulent de vrais témoignages d'expériences vécues, inventées ou parfois même empruntées à d'autres auteurs. L'historien qui souhaite étudier les relations de voyages se doit donc « d'être attentif à déceler ce qui est le fait de l'homme voyageur-observateur, par rapport à l'objet réel observé¹¹. »

Selon Elisabetta Borromeo, les relations de voyages permettent aux chercheurs « de faire émerger de nouvelles questions, de nouveaux domaines d'enquête et d'apporter ainsi leur contribution à la recherche historique¹². » Si les éléments contenus dans les relations de voyage semblent constituer au premier abord un véritable trésor en matière de recherche, l'étude de leur contenu pose inéluctablement des difficultés d'ordre historiographique : « La méconnaissance de la valeur du récit du voyage comme source historique (...) fait que les chercheurs ont aujourd'hui à leur disposition assez peu d'ouvrages leur proposant des outils de travail permettant l'exploitation de cette source¹³. »

⁸ E. Borromeo, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman (1600-1644)*, Volume I, Institut Français d'études anatoliennes, Éditions Maisonneuve & Larose, Paris, 2007, p. 22.

⁹ *Ibid*, p. 30.

¹⁰ C.-F. Volney, dans *Préface de Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*, Avec deux Cartes géographiques et deux Planches gravées, représentant les Ruines du Temple du Soleil à Balbek, et celle de la ville de Palmyre, dans le désert de la Syrie, Tome I, Volland (et) Desenne, Paris, 1787, p. X.

¹¹ Y. Bernard, *L'Orient du XVI^e siècle à travers les récits des voyageurs français : Regards portés sur la société musulmane*, Éditions L'Harmattan, Collection Histoire et Perspectives Méditerranéennes, 1988, Paris, p. 24.

¹² E. Borromeo, *op. cit.*, p. 33.

¹³ *Ibid*, p. 30

Le peu de crédit prêté à la relation de voyage occidentale n'est probablement pas étranger à la suspicion de son contenu. Hélène Pignot évoque d'ailleurs « la part d'exagération et la part de vérité » du contenu de la relation de voyages du XVII^e siècle¹⁴.

Le nomadisme dans l'empire ottoman

Il existe chez les historiens une tendance à présenter l'élément turc musulman comme l'ethnie majoritaire sur laquelle repose toute la société ottomane : « Au XVIII^e siècle, l'État est de plus en plus dominé par des Turcs de condition libre et les sujets, musulmans ou non, se sentent gouvernés par l'élément turc¹⁵. » À partir de ce constat, Joëlle Dalègre admet que la dénomination la plus juste afin de qualifier le régime ottoman est l'expression « turcocratie »¹⁶.

Dès lors que les autres communautés de l'empire s'inscrivaient dans une dialectique macroscopique relevant du rapport dominants/dominés comme l'a relevé Anne Molinié : « On voit se dessiner une hiérarchie des peuples, qui reflète en partie leur situation politique, plaçant les Turcs au sommet d'un monde qui leur est soumis¹⁷ ». Alessandro Barbero évoque l'utilité des recherches consacrées à l'écriture d'une histoire des minorités de l'empire ottoman : « L'Empire ottoman (...) ne peut en réalité se réduire à l'histoire des Turcs, bien qu'ils en aient été le peuple dominant¹⁸. »

Les Grecs, les Arméniens et Juifs, par leur participation intensive au dynamisme des villes du Levant, étaient sans doute les minorités les plus illustres et les plus remarquées par les voyageurs occidentaux. À l'opposé, la partie orientale de l'empire, bien moins active sur le plan commercial, se limitait aux activités agricoles et au passage des populations nomades, plus discrets mais beaucoup plus remuantes et rebelles, à l'image des Bédouins, des Kurdes, des Yézidis et des Turcomans.

Les hommes et les femmes qui appartenaient à ces peuples n'étaient pas tous nomades et une partie d'entre-eux avaient adopté un mode de vie sédentaire, vivant tant à la campagne que dans les villes. Néanmoins, les relations de voyages laissent apparaître que

¹⁴ H. Pignot, *La Turquie chrétienne : Récits des voyageurs français et anglais dans l'Empire ottoman au XVIII^e siècle*, Éditions Xenia, 2007, Vevey, p. 15.

¹⁵ M. Rodinson, *Les Arabes* (1979), Presses Universitaires de France, Collection Quadrige, Paris, rééd. 2002, p. 32.

¹⁶ J. Dalègre, *Introduction*, dans *Grecs et Ottomans, 1453-1923, De la chute de Constantinople à la disparition de l'Empire Ottoman*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2002, p. 9.

¹⁷ A. Molinié, Préface, dans A. Merle, *Le miroir ottoman, Une image politique des hommes dans la littérature géographique espagnole et française (XVI^e-XVII^e siècles)*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Iberica-Essais Collection, Paris, 2003, p. 6.

¹⁸ A. Barbero, *Le divan d'Istanbul, Brève histoire de l'Empire ottoman* (2011) trad. fr. Sophie Bajard, Éditions Payot & Rivages, Collection Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2014, p. 7.

les auteurs occidentaux éprouvaient un plus grand intérêt pour les groupes nomades que pour les sédentaires. C'est donc à travers le caractère nomade qu'e sont représentées ces populations.

Le nomadisme est une pratique basée sur le déplacement des populations. Bien que les voyageurs avaient conscience de cet aspect, ils ne furent pas en mesure de cerner pleinement les complexités du phénomène nomade dont le mode de fonctionnement restait très vague dans leur esprit. De manière générale, il faut avouer qu'à la différence des Arméniens et plus encore des Grecs, les Occidentaux ne portaient pas vraiment dans leur cœur ces populations nomades. L'existence de celles-ci ne suscitaient pas un grand intérêt chez ces voyageurs..

La transhumance du bétail accompagne presque toujours les déplacements des populations nomades. Toutefois, le nomadisme ne constitue pas seulement une économie fondée sur la quête des ressources ; il est aussi un mode de peuplement et de dépeuplement auquel ces populations semblent avoir pris part. Dans la mesure où les nomades se jouent des frontières administratives des États, ces derniers manifestent souvent une certaine tendance à vouloir les sédentariser de force pour faire prévaloir leur modèle de société.

À la différence des populations nomades du Sahara, ceux de la partie orientale de l'empire ottoman n'étaient pas réputées pour parcourir l'immensité des espaces. Ils étaient en réalité des semi-nomades vivant de l'activité pastorale.

Jusqu'au début du XIX^e siècle, les auteurs de langue française n'utilisaient pas les termes de nomade ou de nomadisme et préféraient désigner ces adeptes par diverses expressions telles que « *tribus errantes* ». De fait, la pratique de ce mode de vie était empreinte d'une certaine connotation plutôt péjorative dans l'esprit des auteurs des XVII^e et XVIII^e siècle.

Si les Bédouins et les Turcomans constituent par définition une catégorie de population pratiquant le nomadisme, d'autres populations comme les Kurdes et les Yézidis ne semblent pas toujours avoir pratiqué ce mode vie. Ainsi, le nomadisme pouvait être la conséquence d'un facteur ayant, à un certain moment de l'histoire, bouleversé une société traditionnelle.

Le concept de minorité

Démocratisé au début du XX^e siècle par l'École de Chicago dans le cadre d'une étude sociologique à propos des populations afro-américaines, le statut de minorité est

considéré comme une conséquence migratoire d'un groupe humain sur un territoire où elles coexistent avec une majorité d'individus issue d'une autre ethnie. Dans le cadre de la représentation occidentale des populations nomades de l'empire ottoman, le statut de minorité révèle souvent leur caractère autochtone par rapport aux peuples turcs originaires d'Asie centrale. Les Occidentaux avaient pour habitude de se représenter les peuples étrangers à leurs nations en s'appuyant sur la célèbre théorie des climats dont Claude Ptolémée a établi les bases au Ier siècle de notre ère. Dès le début du XIX^e siècle, l'empreinte raciale dans la représentation des peuples étrangers par les Occidentaux tend à devenir de plus en plus claire. Employer le terme de minorités revient à utiliser « une terminologie quelque peu anachronique »¹⁹, néanmoins, ce néologisme ne doit pas laisser les chercheurs frileux car ce terme reste aujourd'hui le plus approprié afin de définir ces populations.

Dans la société ottomane, les particularismes religieux des peuples étaient généralement conservés dans la mesure où le célèbre adage « *un roy, une foi, une loi* » ne s'était pas imposé au monde oriental.

Le caractère minoritaire des peuples de l'empire ottoman s'envisage en fonction de leurs statuts juridique et politique. Si l'on accordait un critère d'ordre quantitatif à cette définition, l'élément turc constituerait inéluctablement une minorité compte-tenu du poids démographique des populations arabes majoritaires. Or, l'étude des minorités de la société ottomane ne peut s'éloigner du concept de turcocratie dont parle Joëlle Dalègre²⁰. Dans la mesure où il n'a jamais existé de nation ottomane, la culture turque constituait une sorte de culture de référence bien que la classe dirigeante ottomane se distinguait du Turc d'Anatolie qu'elle reléguait au rang de paysan analphabète.

L'Orient ottoman comme espace de recherche

L'aire géographique concernée par notre travail est celle de l'empire ottoman auquel nous avons soustrait toute sa partie occidentale : nous étudierons exclusivement les minorités nomades qui vivaient dans sa partie orientale, du Caucase jusqu'en Arabie. : Les sources dont nous disposons et que nous avons utilisé dans le cadre de cette étude font état de quatre grands groupes de nomades distincts les uns des autres : les Bédouins, les Kurdes, les Turcomans et les Yézidis. Constantin-François Volney indiquait les aires géographiques sur lesquelles les populations nomades étaient installées : « *les hordes*

¹⁹ H. Pignot, *La Turquie chrétienne*, p. 258.

²⁰ J. Dalègre, *Greco et Ottomans*, p. 9.

*Turkmans campent de préférence dans la pleine d'Antioche ; les Kurdes, dans les montagnes entre Alexandrette et l'Euphrate ; et les Arabes sur toute la frontière de la Syrie adjacente à leurs déserts, et même dans les plaines de l'intérieur, telles que celle de Palestine, de Beqââ et de Galilée*²¹. »

En outre, ils s'efforcèrent de montrer que les rapports entretenus avec les autorités n'étaient pas les mêmes selon qu'on était de l'une ou de l'autre ethnie. Bien que la représentation occidentale fit du nomade le détenteur de certaines caractéristiques plus ou moins prononcées, et dont l'intensité variaient en fonction de son appartenance ethnique, aucun des auteurs ne semblent faire état d'interactions entre ces communautés. Elles étaient confrontées à des réalités sociales si différentes que les Occidentaux en vinrent à présager pour chacune d'entre-elles un avenir qui n'a rien de commun. C'était notamment le cas des Yézidis dont l'existence dans l'empire ottoman relève d'un cas éminemment particulier.

Dans la représentation occidentale, la distinction entre les Turcs et les autres peuples de l'empire ottoman paraît en revanche plus nette²². L'historienne Alexandra Merle affirme que les auteurs établissaient une hiérarchisation des peuples de l'empire ottoman qui reposait à la fois sur leur statut politique et sur leur degré d'acceptation : « Tout au sommet, les maîtres du monde ottoman. Au-dessous d'eux, les peuples soumis mais susceptibles de révoltes. Enfin, les peuples pacifiques, accablés par un mépris universel, car avilis par leur sujétion même²³. » Exception faite des Yézidis qui appartiennent définitivement à la troisième catégorie d'individus, les Bédouins, les Kurdes et les Turcomans relèvent tous de la seconde.

Pour les Occidentaux comme pour le pouvoir ottoman, le facteur linguistique ne constituait pas un critère d'affiliation à une nation car seule l'appartenance religieuse servait à désigner l'appartenance à un peuple. Les supposés liens unissant les Kurdes musulmans et les Yézidis font encore de ces derniers un élément particulier de la société ottomane.

Les auteurs occidentaux tendent à démontrer que certains peuples nomades, qu'ils aient été musulmans comme les Bédouins, les Kurdes et les Turcomans ou non-musulmans

²¹ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*, Avec deux Cartes géographiques et deux Planches gravées, représentant les Ruines du Temple du Soleil à Balbek, et celle de la ville de Palmyre, dans le désert de la Syrie, Tome I, Volland (et) Desenne, Paris, 1787, p. 336.

²² A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 71.

²³ *Ibid*, p. 225.

comme les Yézidis, jouaient de leurs particularismes ethniques ou religieux afin de se démarquer ou de se rapprocher des Turcs sunnites. Sur un fond de querelle éternelle entre Sunnites²⁴ et Chiites²⁵, la permissivité du pouvoir ottoman vis-à-vis des pratiques religieuses contribua à l'avènement du Wahhabisme au XVIII^e et XIX^e siècle qui se présente comme un mouvement de contre-acculturation, de renouveau de l'islam arabe et de rejet de l'élément turc.

Le choix de la période d'étude (1673-1831)

L'arc chronologique auquel nous nous sommes rattaché correspond à la nomination du marquis de Nointel à l'ambassade de France à Constantinople en 1673, et se termine dans les années 1831 avec l'invasion de la Syrie et de l'Anatolie par l'Égypte qui constituait pourtant un protectorat ottoman. La promesse non tenue de l'administration de la Morée et de la Crète en échange de l'intervention de l'armée d'Ibrahim Pacha dans la Révolution grecque (1821-1830) avait constitué pour le gouvernement égyptien un véritable *casus belli* à l'encontre du pouvoir central ottoman. Cette décennie se rattache également au contexte de l'effondrement de la société traditionnelle ottomane et de son entrée dans l'ère des Tanzimat (1839-1876)²⁶.

Avant le règne de François Ier (1515-1547) et la signature des capitulations franco-ottomanes, la politique du royaume de France envers les Turcs était animée par l'esprit de croisade²⁷. Jean de Laforest, envoyé extraordinaire à Constantinople, signa en 1535 les premières capitulations qui scellaient l'alliance franco-ottomane²⁸. Après le désastre de Pavie (1525) et sa mise en captivité par l'empereur Charles Quint, François Ier chercha à maintenir l'équilibre des puissances européennes par une alliance avec le sultan Süleyman (1520-1566). Un siècle plus tard, l'alliance franco-ottomane tombait en désuétude sous le règne de Louis XIII (1610-1643) qui avait trouvé dans Gustave II Adolphe de Suède (1611-1632) un meilleur allié pour se préserver d'une hégémonie Habsbourg²⁹.

S'il est possible à partir des sources de langue française et des relations de voyages, de reconstituer une histoire des représentations occidentales de peuples de l'empire

²⁴ Voir glossaire p. 181

²⁵ Voir glossaire p. 180

²⁶ Voir glossaire p. 181

²⁷ F.-E. Guignard de Saint-Priest, *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce français dans le Levant : suivis du texte des traductions originales des capitulations et des traités conclus avec la Sublime Porte ottomane*, Ernst Leroux, Paris, 1877, p. 26.

²⁸ Y. Bernard, *L'Orient du XVI^e siècle*, p. 367.

²⁹ A. Vandal, *Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, Plon-Nourrit et Cie, Librairie Plon et Compagnie, Paris, 1900, p. 2.

ottoman, nous le devons au marquis de Nointel, ambassadeur de France à Constantinople de 1670 à 1679. En 1673, il parvient à concrétiser les négociations relatives au renouvellement des capitulations franco-ottomanes³⁰. L'objectif principal de sa mission était d'obtenir la garantie de privilèges commerciaux semblables à des marchands des Provinces-Unies et d'Angleterre de manière à transformer les ports français en plaques tournantes du commerce européen des produits en provenance du Levant.

Selon Edward W. Saïd, ce renouveau des échanges entre le royaume de France et le sultanat ottoman s'insérait dans un contexte de reconfiguration des rapports entre l'Occident et l'Orient : « Appréhendé depuis la Renaissance comme l'ennemi de l'Occident, l'Empire ottoman suscite un intérêt dans la France des Lumières, alors même qu'il donne les premiers signes d'affaiblissement³¹. » L'échec du siège de Vienne en 1683, deux ans après le revers de la guerre russo-turque (1676-1681) s'insère dans ce contexte européen dans lequel le Turc n'est plus perçu comme un personnage invincible³².

Alexandra Merle affirme que c'est dans ce contexte que naquit l'émergence de la « théorie de l'infériorité de l'Asie sur l'Europe »³³. En outre, Tzvetan Todorov affirme qu'au même moment, l'Europe commençait à intégrer l'idée de pluralité et de tolérance religieuse que l'on retrouve dans *Les Lettres persanes* (1721) de Montesquieu³⁴. La turcophobie souvent affichée et proclamée dans les intentions ou les préfaces des Occidentaux devait laisser place à une vision plus équilibrée³⁵. Nous devons toutefois nous prémunir d'une analyse littéraire qui admettrait l'idée selon laquelle les auteurs faisaient preuve d'une ouverture d'esprit assez large au point de réhabiliter la figure du Turc. Les Occidentaux demeurèrent toujours convaincus de la supériorité de leur civilisation stimulée par l'idée de progrès³⁶. Ils considéraient que leur civilisation était supérieure à tous les peuples et à toutes les cultures étrangères³⁷. Si on peut en partie parler de la réhabilitation de l'image du Turc entre le XVIIe et le XVIIIe siècle en Occident, elle ne peut être comprise que dans ce contexte. L'aboutissement de cette évolution au tournant des XVIIe

³⁰ Voir illustration 1 p.164, *Le renouvellement des capitulations*, dans A. Vandal, *Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, p. 112.

³¹ S. Moussa, *Introduction*, dans *La relation orientale*, p. 7.

³² J. Dalègre, *Grecs et Ottomans*, p. 128.

³³ A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 172.

³⁴ T. Todorov, *La peur des Barbares : Au-delà du choc des civilisations*, Éditions Robert Laffont, Collection Biblio Essais, Paris, 2008, p. 290

³⁵ C. Michaud, *Entre croisades et révolutions. Princes, noblesses et nations au centre de l'Europe (XVIe-XVIIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2010, p. 211.

³⁶ F. Barbier, *Le rêve grec de monsieur de Choiseul. Les voyages d'un Européen des Lumières*, Éditions Armand Colin, Paris, 2010, pp. 23, 24.

³⁷ E. W. Saïd, *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, trad. fr. Catherine Malamoud, Éditions du Seuil, 1980, Mayenne, p. 19.

et XVIII^e siècles fait que le Turc, autrefois désigné comme Terrible ou Grand, est à partir de cet instant relayé dans l'imaginaire occidental par l'idée d'un Orient fataliste, passif, figé et décadent³⁸.

Bien qu'elle repose sur des bases solides, l'idée selon laquelle notre étude recouvre une période d'un déclin du sultanat ottoman est à nuancer. D'ailleurs, l'État ottoman a longtemps sauvegardé l'intégrité territoriale de son empire. La thèse d'un déclin progressif du sultanat ottoman à partir de la fin du XVIII^e siècle illustre le caractère dysfonctionnel d'un système de gouvernance et de gestion des affaires de l'État³⁹. Tandis que le sultanat ottoman s'affaiblissait, certaines populations manifestèrent des velléités d'autonomies⁴⁰.

Les auteurs confrontés aux réalités de la société ottomane

Alexandra Merle indique que les Occidentaux relatèrent toute une série de phénomènes étranges qu'ils interprétaient avec leurs bagages culturels afin d'en saisir les fondements⁴¹ : « chaque nation retient de la naïveté de son terrier⁴². » L'étude des relations de voyage révèle un Orient mal connu et souvent imaginé, donc déformé en fonction des réalités du monde occidental⁴³. Face à ce type d'échanges, qu'ils soient physiques ou non, la question du sentiment d'attraction ou de la répulsion se pose de manière quasi anthropologique.

Pour Paul Servais « l'altérité fascine ou effraie⁴⁴ ». De fait, Petra Kohoutkova affirme que le chercheur ne peut prétendre à l'exhaustivité à l'appui de sources qui servent à l'histoire des représentations : « Dédire des textes historiques les conditions de vie qui caractérisaient l'existence des hommes à cette époque avec toutes ses exceptions est une tâche très difficile et le succès de cette entreprise est par avance limité⁴⁵. » De plus, dans la mesure où ils n'étaient pas dotés de la même rigueur que celle des ethnologues et des anthropologues, les auteurs de l'Époque Moderne ne décrivaient pas les phénomènes qui dérogeaient à leurs normes⁴⁶. La relation de voyage n'est pas seulement le reflet d'une

³⁸ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 8.

³⁹ J. Dalègre, *Grecs et Ottomans*, p. 125.

⁴⁰ R. Mantran, dans *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 265.

⁴¹ E. Borromeo, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman (1600-1644)*, p. 32.

⁴² A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 205.

⁴³ A. Moliné, *Préface*, dans A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 5.

⁴⁴ P. Servais (éd.), *Introduction*, dans P. Servais, *De l'Orient à l'Occident et retour, Perceptions et représentations de l'Autre dans la littérature et les guides de voyage*, Actes du 9^e Colloque international de l'Espace Asie, Rencontres Orient-Occident, Academia Bruylant, Louvain-la-Neuve, 2006, p. 9.

⁴⁵ P. Kohoutkova, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁶ A. Merle, *op. cit.*, p. 144.

quête de connaissances, elle comporte une dimension littéraire importante de manière à être lu et comprise par les curieux de tous bords.

Depuis le XVII^e siècle, des milliers d'Européens, Britanniques en tête, s'adonnaient au Grand Tour ; voyage d'érudition qui se concrétisait souvent par la visite de pays tels que la France et l'Italie. Tant en terme quantitatif que qualitatif, il n'existe nul débat possible entre la relation de voyage dans les pays d'Europe et celle de l'Orient ottoman. Bien que le renouvellement des capitulations franco-ottomanes ait facilité la venue des voyageurs français en territoire turc, les départs pour les contrées où vivaient des peuples inconnus et exotiques suscitaient chez les Européens davantage d'engouement. Selon Tzvetan Todorov, la préférence du lointain par rapport au voisin que nous avons l'impression de mieux connaître se retrouve dans la pensée antique : « comme l'avait déjà remarqué Strabon au I^{er} siècle de notre ère, pour Homère le pays le plus éloigné est le meilleur : telle est la “ règle d'Homère ”, inversion exacte de celle d'Hérodote⁴⁷. » L'homme européen ne pouvait pas retrouver dans l'Orient ottoman le degré d'exotisme qu'il recherchait. La compréhension de cette posture adoptée par les Européens trouve sans doute son origine dans un constat dressé par Edward B. Saïd : « L'Orient est partie intégrante de la civilisation et de la culture matérielle de l'Europe⁴⁸. » Yvelise Bernard quant à elle considère que : « (...) nos voyageurs n'arrivent pas “ vierges ” sur la terre orientale ; comme chaque individu du XVI^e siècle ou du XX^e siècle, ils véhiculent avec eux, dans leur esprit et sur leurs épaules, leur époque : pensées, préjugés, cultures, lectures antérieures modèles leur façon de voir, de recevoir et d'analyser, leurs comportements et réactions⁴⁹. » À cette époque de grands voyages et de grandes découvertes, l'explorateur écossais Mungo Park décrivit dans les années 1790 les populations qui bordaient le fleuve Niger ; une dizaine d'années plus tôt, le français Louis Antoine de Bougainville était confronté aux habitants de l'atoll d'Akiaki en Polynésie.

Une étude des sources ottomanes problématique

Selon Petra Kohoutkova, le chercheur qui étudie l'histoire du sultanat ottoman à la fin de l'Époque Moderne doit inéluctablement composer avec un obstacle épistémologique majeur : « Dans une large mesure, les XVII^e et XVIII^e siècles sont une période obscure de l'histoire ottomane – les archives ottomanes contiennent beaucoup moins de sources que

⁴⁷ T. Todorov, *Nous et les autres*, p. 298.

⁴⁸ E. W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 15.

⁴⁹ Y. Bernard, *L'Orient du XVI^e siècle*, p. 24.

pendant la période classique précédente⁵⁰ ». À l'exception de quelques grands noms de la turcologie, les historiens ont tendance à mettre l'accent sur les limites de l'utilisation des sources ottomanes.

À propos de ses recherches sur la Palestine, Renée Neher-Bernheim déplore « les difficultés d'accès aux archives de l'Empire ottoman, aussi bien à Istanbul qu'à Ankara⁵¹ ». Mais le facteur le plus problématique demeure sans doute l'impact de la révolution des signes imposée en 1928 à la nation turque par les autorités d'Ankara. Cette loi de modernisation de l'alphabet fut promue par Mustapha Kemal qui rendit obligatoire les caractères latins en lieu et place des caractères arabes. Selon Alessandro Barbero, l'étude des sources ottomanes nécessite donc des connaissances linguistiques particulières auxquelles peu de chercheurs peuvent prétendre. : « C'est une vraie rupture avec le passé, parce que cela signifie qu'à partir de ce moment, aucun Turc ne pourra plus lire les œuvres des siècles antérieurs, à moins qu'elle ne soient rééditées dans ce nouvel alphabet⁵². Pour Altan Gökalp, il s'agissait pour les Turcs de se couper de leur passé : « Les réformes kémalistes⁵³ de la langue et de l'alphabet turcs placent désormais ces archives dans le domaine des recherches paléographiques où les chercheurs turcs de la génération républicaine finissent par rencontrer une barrière linguistique sérieuse⁵⁴ ». Par ailleurs, Elisabetta Borromeo indique que les documents d'archives administratifs ottomans ne sont pas toujours fiables puisqu'ils « déforment les réalités historiques » en tant qu'expression d'une idéologie du pouvoir⁵⁵.

L'étude des relations de voyage démontre que « les observateurs occidentaux livrent des renseignements que les sources d'archives ottomanes ne permettent pas d'obtenir⁵⁶. » En ce qui concerne la question l'estimation en nombre de chacun des peuples de l'empire ottoman, les historiens considèrent que la période 1700-1850 s'avère particulièrement pauvre en données démographiques sérieuses⁵⁷. Les voyageurs Constantin François Volney et Antoine Juchereau de Saint Denys affirmaient que dans l'empire

⁵⁰ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 7.

⁵¹ R. Neher-Bernheim, *La vie juive en Terre sainte (1517-1918)*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 2001, p. 33.

⁵² A. Barbero, *Le divan d'Istanbul*, p. 228.

⁵³ Voir glossaire p. 181

⁵⁴ A. Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires : une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Éditions Société d'ethnographie, Paris, 1980, p. 235.

⁵⁵ E. Borromeo, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman*, p. 33.

⁵⁶ E. Borromeo, *Les récits des voyageurs : source pour l'histoire ottomane*, dans *Turcs et turqueries (XVIe-XVIIIe siècles)*, p. 32.

⁵⁷ D. Panzac, *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960)*, Volume III, p. 427.

ottoman et à Constantinople même, on ne pouvait déterminer le nombre d'habitants que par des calculs approximatifs dans la mesure où les Ottomans ne tenaient aucun registre de naissances ou de décès⁵⁸⁵⁹. Par ailleurs, les voyageurs de toutes les nations pouvaient être admis sans passeport sur le territoire ottoman⁶⁰. C'est sans doute pour cette raison que nous ne disposons d'aucune information sur le nombre de ressortissants européens dans le sultanat ottoman.

Bien qu' Antoine Juchereau de Saint Denys reconnaissait une marge d'erreur importante dans les renseignements obtenus auprès de son réseau d'information, il rapportait le nombre d'habitants estimés d'après une source que nous pouvons toutefois considérer comme une des plus fiables de son époque : « D'après les renseignements peu exacts que j'ai obtenus dans les bureaux de la grande chancellerie ottomane, la Turquie d'Europe aurait 8 millions d'âmes, la Turquie asiatique 22 millions, l'Égypte 2 millions, tandis que la population barbaresque s'élèverait en tout en 15 cent mille âmes. Total, 33 millions cinq cent mille âmes »⁶¹. Malgré le doute de ces estimations dont Antoine Juchereau de Saint Denys doutait lui-même de leur pertinence, les territoires de l'empire apparaissent comme presque vide d'hommes. À titre de comparaison, la France comptait 29 à 30 millions d'habitants entre 1801 et 1815⁶².

⁵⁸ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. 176.

⁵⁹ A. Juchereau de Saint Denys, *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*, p. 257.

⁶⁰ *Ibid*

⁶¹ *Ibid*, p. 293.

⁶² J.-C. Caron, M. Vernus, *L'Europe au 19e siècle : Des nations au nationalisme (1815-1914)* (1996), 3e éd., Éditions Armand Colin, Collection U, Paris, 2015, p. 12.

Les conditions de séjour des ressortissants occidentaux dans l'empire ottoman

Le quotidien des voyageurs dans l'empire ottoman

Dans ses travaux consacrés aux voyageurs des XVI^e et XVII^e siècles, Alexandra Merle évoque une réalité qu'aucun de nos voyageurs ne prit la peine de souligner : « L'absence de barbe, précisent plusieurs auteurs, est non seulement infamante mais interdite, si bien que les chrétiens vivant en Turquie, et même les voyageurs de passage, doivent s'astreindre à la laisser pousser⁶³. » Au XVIII^e siècle, le voyageur Joseph Pitton de Tournefort affirmait que dans la société ottomane, il était : « *une injure atroce d'arracher le poil de la barbe à quelqu'un, ou de la lui couper*⁶⁴. » Les voyageurs occidentaux de cette époque ne purent sans doute pas échapper à cette prérogative inhérente à la société traditionnelle ottomane.

En ce qui concerne la tenue vestimentaire, les Occidentaux portaient en certains contextes des tuniques à la mode orientale. En Anatolie, Joseph Pitton de Tournefort prétendait porter un turban à la manière des Turcs⁶⁵. Le géographe allemand Carsten Niebuhr avait cru bon de « *s'habiller à la turque* » au cours de la traversée en mer qui allait le conduire de Constantinople jusqu'en Alexandrie⁶⁶. Les Occidentaux étaient en réalité libres quant au choix de leur tenue. Ils devaient seulement s'astreindre de porter des vêtements de couleur verte réservée aux seuls Musulmans⁶⁷. Les voyageurs changeaient de tenues en fonction des pays de l'empire ottoman qu'ils visitaient. Par exemple, Carsten Niebuhr et Pehr Forskal cessèrent de s'habiller à la manière des Turcs pour se vêtir comme des Arabes lorsqu'ils arrivèrent au Hejaz⁶⁸. Au XIX^e siècle, Antoine Juchereau de Saint Denys affirmait que les voyageurs ne se gênaient plus de vêtir le costume européen qu'ils portaient avec orgueil « *depuis que les russes ont appris aux Turcs, par leurs nombreuses victoires, à respecter les peuples chrétiens de l'Europe* »⁶⁹.

⁶³ A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 146.

⁶⁴ J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, p. 375.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebhur en Arabie et dans d'autres pays de l'Orient. Avec l'extrait de sa description de l'Arabie & des observations de Mr. Forskal*, Tome I, Libraires associés, Suisse, 1780, p. 17.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 379.

⁶⁹ A. Juchereau de Saint Denys, *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*, p. 259.

Des quartiers exclusivement dédiés aux Européens

L'historienne Marie-Carmen Smyrnelis affirme que dans les échelles de l'empire ottoman, tout fut mis en œuvre afin que les ressortissants européens puissent « préserver leur homogénéité sociale et nationale » au cours de leurs séjours⁷⁰.

Dans sa relation de voyage, Joseph Pitton de Tournefort dressait un véritable éloge de la capitale ottomane : « Constantinople avec ses faubourgs, est sans contredit la plus grande ville de l'Europe ; sa situation, du consentement de tous les voyageurs & mêmes des anciens Historiens, est la plus agréable & la plus avantageuse de l'univers⁷¹. » Selon Antoine Juchereau de Saint Denys, l'ambiance occidentale de Constantinople⁷² se retrouvait même dans l'espace public : « Les boutiques et les magasins des marchands sont décorés comme à Londres ou à Paris⁷³. »

Les marchands occidentaux résidaient à dans le quartier de Galata, situé sur la rive occidentale de la capitale⁷⁴. Joseph Pitton de Tournefort dressait de ce quartier la description suivante : « On goûte à Galata une espèce de liberté, qui ne se trouve guère ailleurs dans l'Empire Othoman. Galata est comme une ville Chrétienne au milieu de la Turquie, où les cabarets sont permis, & où les Turcs même viennent boire du vin : il y a des auberges à Galata pour les Francs et ont y fait bonne chere⁷⁵. » C'est dans ce quartier qu'étaient installés les quartiers de l'ambassade de France avant qu'ils ne fussent réaménager dans le quartier de Péra au XVII^e siècle. L'ancienne ambassade fut dès lors transformée en « Palais de France », véritable vitrine de la civilisation française en Orient qui était destinée à accueillir les visiteurs de marque : « Le palais de France est la maison de Constantinople la plus logeable & la mieux entenduë pour des personnes élevées en Europe : il fut bâti par ordre d'Henry IV dans le tems où Mr. De Brèves étoit Ambassadeur, mais on y a fait de beaux appartements sous Mr. De Nointel : les honnêtes gens y sont reçus avec toutes sortes d'agrémens⁷⁶. » Péra devint pour les Turcs la « Ville des Infidèles »⁷⁷.

La fondation de lieux de sociabilité en territoire ottoman permit aux Européens de reproduire un mode de vie mondain et cosmopolite digne des plus grandes villes d'Europe.

⁷⁰ M.-C. Smyrnelis, *Colonies européennes et communautés ethnico-confessionnelles à Smyrne*, p. 177.

⁷¹ J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, p. 173.

⁷² Voir carte 3 p.173, *Istanbul au XVII^e et XVIII^e s.*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 260

⁷³ A. Juchereau de Saint Denys, *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*, p. 259.

⁷⁴ J. Dalègre, *Grecs et Ottomans*, p. 122.

⁷⁵ J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, p. 223.

⁷⁶ *Ibid*, p. 182.

⁷⁷ J. Dalègre, *op. cit.*

Antoine Juchereau de Saint Denys témoignait d'un véritable esprit de cohésion entre les ressortissants des nations européennes présentes à Péra : « *On s'y salue, on s'accoste, on se donne la main, on s'embrasse comme dans nos villes. (...) Les Français, les Anglais, les Autrichiens, etc., tous distingués sous le nom général de Francs, évitent d'y montrer leurs haines et leurs préjugés nationaux, se visitent fréquemment et vivent quelquefois en frères*⁷⁸. »

Plus encore, le marquis de Nointel fit édifier un théâtre à Péra dans le but d'attirer les Européens les plus policés de la capitale⁷⁹. Carsten Niebuhr affirmait que l'absence de comédie et d'opéra à Constantinople était palliée par la tenue à Galata et à Péra de bals masqués au cours desquels le « *mélange des deux sexes* » apparaissait comme une réalité détestable aux yeux des Turcs⁸⁰. Anton Friedrich Büsching évoquait le goût qu'entretenaient les Occidentaux pour les cabarets présents dans ces deux quartiers⁸¹.

Il existait à Galata et à Péra un nombre considérable de tavernes avec débit de boissons alcoolisées tenues par des européens⁸². Toutefois, ces lieux étaient soumis à une législation strictement encadrée par les autorités turques puisque l'ouverture d'une taverne passait par l'achat préalable d'une licence⁸³. Il en était de même à Smyrne dans la « Rue des Francs » en bord de mer, où les Européens et les Turcs aimaient à fréquenter les cafés et des tavernes⁸⁴. L'influence occidentale était d'ailleurs si présente à Smyrne que c'est à cette époque que les Turcs lui donnèrent le surnom de *gavur Izmir*, Smyrne l'infidèle^{85 86}. Smyrne était connue comme « le petit Paris du Levant »⁸⁷. On y trouvait des salles destinées aux festivités, ainsi qu'un « casino des Francs » dont l'entrée était uniquement réservée aux Européens et où les plus grandes familles grecques n'étaient pas admises⁸⁸. Il

⁷⁸ A. Juchereau de Saint Denys, *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*, p. 259.

⁷⁹ A. Vandal, *Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, p. 205.

⁸⁰ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebhur en Arabie*, p. 147.

⁸¹ A. F. Büsching, *Nouveau traité de géographie qui contient la Hongrie, la Turquie en Europe, le Portugal et l'Espagne* (1768), Tome III, Maison des orphelins & de Frommann, 2^e éd., Züllichau, 1769, p. 210.

⁸² *Ibid*, p. 258.

⁸³ A. Juchereau de Saint Denys, *op. cit.*, p. 119.

⁸⁴ M.-C. Smyrnélis, *Colonies européennes et communautés ethnico-confessionnelles à Smyrne*, p. 180.

⁸⁵ M.-C. Smyrnélis, *Vivre avec l'ennemi : La cohabitation de communautés hétérogènes du XVI^e au XIX^e siècle*, dans *Vivre ensemble dans l'Empire ottoman (XVIII^e-XIX^e siècle)*, Presse universitaire Blaise Pascal, Combronde, 2008, p. 59.

⁸⁶ J. Dalègre, *Grecs et Ottomans*, p. 59.

⁸⁷ C. McFarlane, *Constantinople et la Turquie en 1828 : Voyage orné d'une vue nouvelle de Constantinople, de lithographies, et de quatre cartes géographiques*, trad. fr. Philippe Alfred François Nettement, Tome I, Imprimerie de Guiraudet, Moutardier, Paris, 1829, p. 55.

⁸⁸ *Ibid*, p. 83.

existait par ailleurs à Smyrne deux hôpitaux européens ; l'un destiné à recevoir des Britanniques⁸⁹ ; et l'autre des Français⁹⁰.

À la lecture de la relation de voyage d'Antoine Juchereau de Saint-Denys, nous comprenons combien les voyageurs de l'empire ottoman cherchaient à mener un mode de vie à l'europpéenne tout en évitant d'approcher de trop près les réalités de la civilisation ottomane : « *C'est en voyant dans ce petit espace cet accord fraternel entre les sujets des plus grands souverains d'Europe, qu'on peut dire que Péra est comme l'île de la civilisation européenne au milieu de la barbarie asiatique* »⁹¹. Pour les Européens, il existait un véritable décalage économique et géographique entre les échelles et les régions dans lesquelles vivaient les nomades.

Certaines réalités ne sont pas sans rappeler le tourisme moderne, bien que « nous sommes ici loin du tourisme de masse – c'est au XIX^e siècle que l'Orient deviendra un lieu à la mode⁹². »

Le statut des voyageurs européens

À la différence des Chrétiens du sultanat ottoman, les ressortissants européens échappaient aux vexations liées au statut de dhimmi⁹³ dans la mesure où ils étaient directement soumis à l'autorité des leurs ambassades et de leurs consulats respectifs⁹⁴. Léon Lamouche évoque l'« exterritorialité » de la justice ottomane pour les voyageurs⁹⁵. Par exemple, si un consul ou un marchand européen rencontrait un différent avec un sujet d'une autre nation d'Europe, il devaient tous deux faire appel à leurs ambassades qui se chargeaient de traiter l'affaire⁹⁶. Cette forme d'immunité permettait aux voyageurs d'échapper à la législation ottomane, de ne pas payer d'impôts, et de ne pouvoir être arrêté puis jugé que sous l'autorité de leurs consuls⁹⁷. Dans sa relation de voyage, Antoine Juchereau de Saint Denys faisait état de ce traitement particulier : « *Les Francs vivent à Constantinople comme dans leur pays natal. N'ayant rien à craindre ni des lois, ni de l'action des autorités locales, par suite des capitulations*⁹⁸ qui les mettent sous la

⁸⁹ C. McFarlane, *Constantinople et la Turquie en 1828*, p. 14.

⁹⁰ *Ibid*, p. 17.

⁹¹ A. Juchereau de Saint Denys, *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*, p. 259.

⁹² H. Pignot, *La Turquie chrétienne*, p. 12.

⁹³ Voir glossaire, p. 180

⁹⁴ J. Dalègre, *Greco et Ottomans*, p. 130.

⁹⁵ L. Lamouche, *Histoire de la Turquie depuis les origines jusqu'à nos jours*, Éditions Payot, Paris, 1934, p. 110.

⁹⁶ *Ibid*, p. 156.

⁹⁷ J. Dalègre, *op. cit.*

⁹⁸ Voir glossaire p. 180

*dépendance unique de leurs ambassadeurs (...)*⁹⁹. » L'ensemble des échelles¹⁰⁰ de l'empire ottoman abritait des consulats européens¹⁰¹. Dans le cas où un Européen était en procès avec un Musulman, un traducteur était tenu d'assister le justiciable devant la cour ottomane¹⁰². En cas d'affaire criminelle, la valeur du témoignage de l'Européen était considérée égale à celle du sujet musulman par la justice ottomane¹⁰³. Les voyageurs devaient faire preuve d'un comportement moral irréprochable au risque d'être arrêtés par leur ambassade puis expulsés vers leur pays d'origine¹⁰⁴.

Les formalités de séjour dans l'empire ottoman

Le statut des échelles dépendait des capitulations qui facilitèrent la venue des Européens dans l'empire ottoman. Les voyageurs du XVI^e siècle pouvaient se doter à Constantinople d'une sorte de passeport appelé firman qui leur permettait de circuler librement dans tout l'empire¹⁰⁵. Les firmans délivrés par le sultan précisaient expressément qu'il était formellement interdit aux étrangers de faire du commerce par voie terrestre en territoire ottoman, et que seul le commerce via les échelles était tolérée¹⁰⁶. Entre 1670 et 1680, la possession d'un firman ne permettait plus à son détenteur de voyager librement puisque les limites géographiques à ne pas franchir étaient écrites sur le document¹⁰⁷. Il apparaît dans nos sources, que le commun des voyageurs européens s'éloignait rarement et pour une courte durée loin des villes consulaires¹⁰⁸. En d'autres termes, peu de voyageurs s'aventurèrent au-delà des régions du littoral de la Méditerranée orientale pour explorer l'intérieur des terres. Les pays désertiques situés à l'est d'Alep étaient considérés par les voyageurs occidentaux comme « les tombeaux où gisent les civilisations mortes »¹⁰⁹. Les voyageurs étaient conscients qu'un périple dans certaines zones de l'empire ottoman les exposait à de nombreux dangers tels que la rencontre avec des brigands et la mise en esclavage¹¹⁰.

⁹⁹ A. Juchereau de Saint Denys, *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*, p. 258-259.

¹⁰⁰ Voir glossaire p. 180

¹⁰¹ R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 254.

¹⁰² L. Lamouche, *Histoire de la Turquie depuis les origines jusqu'à nos jours*, p. 111.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ A. Vandal, *Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, p. 21.

¹⁰⁵ Y. Bernard, *L'Orient du XVI^e siècle*, p. 367.

¹⁰⁶ D. Kitsikis, *L'Empire ottoman, Que sais-je ?*, Presse Universitaire de France, Paris, 1985, p. 78.

¹⁰⁷ A. Vandal, *op. cit.*, p. 117.

¹⁰⁸ J. Dalègre, *Grecs et Ottomans*, p. 130.

¹⁰⁹ A. Vandal, *op. cit.*, p. 157.

¹¹⁰ H. Pignot, *La Turquie chrétienne*, p. 13.

Les voyageurs français : des voyageurs particuliers ?

L'étude des relations de voyage met en relief que les voyageurs français entretenaient moins le goût du risque et de l'aventure que leurs homologues européens. De manière générale, ils eurent moins tendance à s'éloigner des échelles pour explorer des pays lointains de l'empire ottoman.

Selon Sarga Moussa, les voyageurs français du XIX^e siècle se distinguaient par les connaissances linguistiques : « Il est surprenant de constater que la plupart des voyageurs français du XIX^e siècle ignorent les langues orientales¹¹¹. » L'étude des relations de voyages démontre que la situation était analogue lors des siècles précédents. C'est à partir de ce constat que Sarga Moussa définit la posture du voyageur français comme une « stratégie de non rencontre »¹¹². Ce qui peut paraître au premier abord comme de l'indifférence était en fait la manifestation d'un certain intérêt pour les populations locales : « En principe subordonnée à l'usage de la parole en Europe, la communication non-verbale devient au contraire, pour le voyageur français en Orient, un moyen privilégié d'entrer en contact avec autrui¹¹³. »

La posture française était sans doute entretenue par le pouvoir royal qui encourageait les voyageurs français à se comporter de la sorte. Par exemple, les mariages des Français avec des ressortissants européens ou des sujets ottomans étaient prohibés. En 1749, une ordonnance royale interdit aux Français d'acquérir des propriétés dans l'Empire ottoman¹¹⁴. L'application de toutes ces mesures était destinée à empêcher les Français d'entretenir des liens autres que commerciaux avec les populations locales et de se fixer durablement dans le Levant. Au XIX^e siècle, le pouvoir royal se montra plus indulgent vis à vis des sujets français qui se jouaient de cette interdiction¹¹⁵. Dans sa relation de voyage, Carsten Niebuhr évoquait un événement dont on peut supposer qu'il ait été à l'origine de ce règlement particulier si l'on devait en généraliser l'issue à l'échelle de l'empire ottoman : « *Autrefois, il y avoit à Damiette un consul et des marchands François : mais les habitans, croyant remarquer que ces étrangers se familiarisé trop avec les femmes du pays, les massacrerent tous. Depuis cette époque, un ordre du roi de France défend à toute homme de cette nation, non-seulement de s'établir dans cette ville, mais encore de la*

¹¹¹ S. Moussa, *La relation orientale*, p. 8.

¹¹² *Ibid*, p. 74.

¹¹³ *Ibid*, p. 81.

¹¹⁴ M.-C. Smyrnélis, *Colonies européennes et communautés ethnico-confessionnelles à Smyrne*, p. 175.

¹¹⁵ *Ibid*.

*fréquenter*¹¹⁶. » Nous pouvons supposer qu'il existait une corrélation entre l'interdiction des mariages et le déclin de la présence française en Égypte déploré par Constantin François Volney : « *le Kaire est l'échelle la plus précaire et la plus désagréable de tout le Levant : il y a quinze ans, l'on y comptait neuf maisons Françaises ; en 1785, elles étaient réduites à trois, et bientôt peut-être n'en restera t-il pas une seule*¹¹⁷. »

A contrario, les voyageurs de culture protestante originaires du nord de l'Europe ne semblaient pas être concernés par de telles restrictions. De plus, il existait chez-eux une volonté manifeste d'établir des échanges avec les populations locales que nous ne retrouvons pas dans les écrits des auteurs français. Bien qu'elles se doivent être considérées, il convient de ne pas accorder une importance excessive aux différences de sensibilités entre les auteurs de cultures protestante et ceux de culture catholique dans la mesure où celles-ci ne bouleversent pas les fondements d'une représentation commune. Selon Edward B. Saïd : « La prise en compte par l'imagination des choses de l'Orient était plus ou moins exclusivement fondée sur une conscience occidentale souveraine¹¹⁸. » Ce sentiment d'appartenance à une même civilisation s'est affirmé comme une donnée préalable aux désirs d'unité politique et culturelle des Européens.

Les Drogmans

Lorsque l'usage des langues locales s'imposait, les voyageurs occidentaux sollicitaient un drogman qui faisait office de guide-accompagnateur et de traducteur. C'est aussi à Péra que se situait l'École des « Jeunes de langue » dirigée par les Capucins et destinée à former les futurs drogmans¹¹⁹. Ce personnage polyglotte appartenait presque toujours à une des nations chrétiennes présentes dans l'empire ottoman. Il existait deux catégories de drogmans : les premiers entraient officiellement au service des ambassades étrangères ou de l'administration ottomane alors que les seconds étaient engagés à titre privé par les voyageurs. Sarga Moussa considère que la figure du drogman guide-interprète n'est apparu qu'au XIX^e siècle¹²⁰. Dans le cadre de notre étude, nous pouvons affirmer que l'existence de ce personnage remonte au moins à l'an 1701 avec le drogman arménien de Joseph Pitton de Tournefort. En tant qu'intermédiaire et coreligionnaire, le drogman parasitait inéluctablement les échanges entre les Européens et les populations locales.

¹¹⁶ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, p. 43-44.

¹¹⁷ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. 210.

¹¹⁸ E. W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 20.

¹¹⁹ J. Dalègre, *op. cit.*

Voir glossaire, p. 180.

¹²⁰ S. Moussa, *La relation orientale*, p. 15.

Toutefois, il n'est pas toujours permis d'estimer dans quelle mesure les réalités ont pu être altérées. L'existence de ce personnage presque indispensable est très peu évoqué dans les relations de voyages. La figure du drogman est souvent reléguée à un rôle de second ordre dans la mesure où les auteurs occidentaux aimaient être au centre de leurs récits.

La question de la rationalité

De manière générale et jusqu'au XVI^e siècle, les auteurs de relations de voyages se rendaient en Orient avec l'intention d'accomplir le pèlerinage en Terre sainte durant leur séjour¹²¹. Au XVII^e siècle, s'ajoutèrent d'autres centres d'intérêts tels que le commerce, l'exploration des terres et la découverte des cultures étrangères¹²². À partir du XVIII^e siècle, ce besoin d'érudition a clairement évoluer vers la motivation scientifique du voyage. L'accroissement de la rationalité et du pragmatisme des voyageurs s'accompagnaient d'un élargissement sensible des thèmes abordés. La prétention de la relation de voyage devint fondamentalement encyclopédique dans la mesure où leurs contenus oscillent entre la géographie, l'histoire, les formes de gouvernement, les mœurs, les coutumes, etc¹²³.

Cette réorientation méthodologique est à l'origine de l'absence de toute une série de données qui conféraient à la relation de voyage les traits d'un journal de bord. Constantin-François Volney affirmait clairement à répondre à ces besoins de connaissances et d'exactitudes en faisant abstraction des éléments qui lui paraissaient anecdotiques : « *J'ai rejeté, comme trop longs, l'ordre et les détails itinéraires, ainsi que les aventures personnelles ; je n'ai traité que par des tableaux généraux, parce qu'ils rassemblent plus de faits et d'idées, et que dans la foule des livres qui se succèdent, il me paraît important d'économiser le temps des lecteurs.* »¹²⁴. Nous retrouvons cette approche novatrice dans les écrits de Charles Sigisbert Sonnini : « *Je donnerai mon Itinéraire toutes les fois qu'il offrira quelque intérêt*¹²⁵. » À l'évidence, les voyageurs cherchaient à transmettre à leurs lecteurs des informations qui reposaient davantage sur des connaissances de l'empire ottoman que sur celle d'une aventure personnelle.

Face à l'incompréhension des phénomènes étrangers, la rationalité des auteurs ne s'inscrit pas toujours dans une progression chronologique. Elle varie souvent en fonction des thèmes abordés et des profils des voyageurs. Ceux-ci n'étaient pas issus des mêmes

¹²¹ Y. Bernard, *L'Orient du XVI^e siècle*, p. 367.

¹²² H. Pignot, *La Turquie chrétienne*, p. 15.

¹²³ S. Moussa, *La relation orientale*, p. 28.

¹²⁴ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. XI.

¹²⁵ C. S. Sinnoni, *Voyage en Grèce et en Turquie, fait par l'ordre de Louis XVI, et avec l'autorisation de la cour ottomane*, Tome I, F. Buisson, Paris, An IX (1801), p. 13.

milieux sociaux, n'exerçaient pas les mêmes activités et ne disposaient pas des mêmes informateurs. Chaque relation de voyage a sa particularité. De manière générale, les descriptions relatives aux minorités ne constituaient pas l'objet du voyage dans l'empire ottoman. Dès lors, les éléments ayant trait aux minorités apparaissent souvent de manière sporadique dans les relations de voyages.

Les éléments biographiques ayant trait aux auteurs étudiés

Avant d'entrer davantage au cœur de notre sujet, il nous a semblé indispensable de présenter les traits typiques qui caractérisaient chacun des voyageurs, de manière à contextualiser leurs écrits et à resituer chacun d'entre-eux dans leur époque. L'étude des sources de langues françaises révèle que leurs auteurs étaient loin d'être dépourvus de connaissances du Proche-Orient dans la mesure où certains de leurs témoignages s'inspiraient sensiblement des écrits de leurs prédécesseurs.

Notre étude s'appuie essentiellement sur les relations de voyages que nous avons complété par d'autres sources imprimées tels que les chroniques historiques et les dictionnaires. La diversité des sources et leur confrontation permettent de se forger une opinion sur un événement vécu par les voyageurs ou ayant été transmis via leurs réseaux d'informateurs. Cette approche s'avère indispensable d'autant plus que les voyageurs occidentaux faisaient rarement références à leurs sources¹²⁶.

Dans le cadre de ce travail, nous nous sommes efforcés de proposer une image, ou plutôt des images, de la représentation de chacune des minorités nomades de l'Orient ottoman remarquées par les auteurs occidentaux. Les études consacrées aux relations de voyage dans l'empire ottoman conservent généralement l'ordre chronologique du voyage. Nous avons choisi d'opter ici pour une présentation thématique des sources étudiées, ceci afin de confronter les représentations que se faisaient les auteurs des population nomades. Ce choix de méthode nous permettra également de déceler d'éventuels emprunts entre auteurs à propos d'un fait précis.

¹²⁶ J. Dalègre, *Greco et Ottomans*, p. 71.

Les missions diplomatiques et militaires :

Charles Olier de Nointel (1635-1685)

Issu d'une famille noble, le marquis de Nointel, dont le père était conseiller au Parlement de Paris, devint entre 1670 et 1679, le dix-septième ambassadeur de France à Constantinople¹²⁷. À l'image des ambassadeurs des autres nations européennes représentés dans la capitale du sultanat ottoman, il demeurait dans le quartier de Pera sur la Corne d'Or¹²⁸. Dès le début de son investiture, il se rendit en Syrie-Palestine afin de promouvoir les intérêts commerciaux du royaume de France au Levant.

N. de La Croix (?- ?)

Dans la *Biographie universelle* (1833), il est fait référence à un certain N. de La Croix, secrétaire de l'ambassade de France au temps du marquis de Nointel¹²⁹. Il affirmait avoir été présent aux négociations en vue du renouvellement des capitulations franco-ottomanes de 1673¹³⁰. Dans son ouvrage intitulé *La Turquie chrétienne* (1715) dont la première édition parut en 1695, N. de La Croix s'efforçait à décrire l'histoire, les pratiques, les usages, les mœurs et les croyances, des nations grecque, arménienne et maronite. Il s'attachait tout particulièrement à l'étude des traits culturels qui entraient en contradiction avec le dogme catholique, sans doute dans le but de faciliter le travail des missionnaires latins qui œuvraient en Orient.

Laurent d'Arvieux (1635-1702)

Issu d'une famille d'origine toscane, Laurent d'Arvieux naquit à Marseille où il manifesta très jeune un grand intérêt pour les voyages et les langues étrangères.¹³¹ Il profita du fait que l'un de ses parents était consul de France à Sidon (Syrie-Palestine) pour voyager durant douze années dans les échelles du Levant, où il en apprit les langues persane, arabe, hébraïque et syriaque¹³². En 1668, Louis XIV (1643-1715) envoyait Laurent d'Arvieux à Tunis afin de prendre part à la négociation de l'affranchissement de 380 esclaves français¹³³. Locuteur de la langue turque, il fut dépêché à Constantinople en 1672, où il assista le marquis de Nointel dans ses pourparlers avec le sultan Mehmet IV

¹²⁷ L.-G. Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Tome XXXI, p. 6.

¹²⁸ A. Vandal, *Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, p. 68.

¹²⁹ *Biographie universelle, ou dictionnaire historique*, Tome III, p. 1602.

¹³⁰ N. de La Croix, *La Turquie chrétienne, contenant l'état présent des nations et des Églises grecque, arménienne et maronite en Turquie* (1695), Pierre Herissant, 2^e éd., Paris, 1715.

¹³¹ L.-G. Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Tome II, p. 559.

¹³² *Ibid.*

¹³³ L.-M. Chaudon, A.-F. Delandine, *Nouveau dictionnaire historique ou Histoire abrégée de tous les Hommes*, p. 455.

(1648-1687)¹³⁴. Par la suite, Laurent d'Arvieux occupa le poste de consul de France à Alep de 1679 à 1685¹³⁵. Là, les autorités françaises le chargèrent de rapporter des connaissances sur les croyances et les pratiques religieuses des fidèles de l'Église orthodoxe¹³⁶. Grâce à ses qualités et à ses compétences, Laurent d'Arvieux perçut de bonnes rémunérations qui s'ajoutaient à celles qui relevaient de son rang de chevalier¹³⁷. Le pape Innocent XI (1676-1689) lui proposa de prendre la tête de l'évêché de Babylone, mais il déclina son offre¹³⁸. Parmi les nombreux écrits que le chevalier d'Arvieux nous a légué, figure ses *Mémoires* au consulat d'Alep, publiés en 1735 à titre posthume par le missionnaire dominicain Jean-Baptiste Labat¹³⁹.

Claude-Charles de Peyssonnel (1727-1790)

Claude-Charles de Peyssonnel poursuivit la carrière diplomatique de son père dans le sultanat ottoman où il manifestait son goût pour les voyages, les fouilles archéologiques, ainsi que la volonté de faire prospérer le commerce français en Orient.¹⁴⁰ Il occupa le poste de consul-général à Smyrne de 1763 à 1783. Claude-Charles de Peyssonnel fut un fervent partisan du maintien de l'intégrité du territoire ottoman et s'opposa fermement au projet de démembrement de l'empire ottoman par l'impératrice Catherine II de Russie (1762-1796).¹⁴¹ Au cours de sa retraite, il s'installa à Paris et coucha sur le papier les mémoires de ses expériences vécues en Orient. Il rédigea notamment les *Observations critiques sur les mémoires de M. le baron de Tott*, (1775), qui contiennent essentiellement des informations sur le soutien militaire français apporté aux Ottomans lors de la guerre russo-turque (1768-1774).

Charles-Sigisbert Sonnini (1751-1812) :

Né en 1751 à Lunéville en Alsace dans une famille originaire d'Italie, Charles-Sigisbert Sonnini était agronome, membre de la société d'agriculture de Paris, ancien officier et ingénieur de la marine¹⁴². Passionné par les sciences naturelles, Charles-Sigisbert Sonnini fut sollicité par le comte de Buffon, dans le but d'élaborer son *Histoire naturelle des oiseaux* (1770-1783). Charles-Sigisbert Sonnini put ainsi effectuer toute une série de

¹³⁴ L.-G. Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne ou histoire*, Tome II, p. 559.

¹³⁵ L.-M. Chaudon, A.-F. Delandine, *Nouveau dictionnaire historique ou Histoire abrégée de tous les Hommes*, p. 455.

¹³⁶ L.-G. Michaud, *op. cit.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ L.-M. Chaudon, A.-F. Delandine, *op. cit.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ L.-G. Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Tome XXXIII, p. 557-558.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² A.V. Arnault, A. Jay, E. Jouy, J. Norvins, *Biographie nouvelle des contemporains*, p. 246.

voyages financée par le gouvernement français. Il quitta la France le 16 Avril 1777 au bord de la frégate de guerre Atalante avec pour mission de « visiter toutes les échelles du Levant la Barbarie »¹⁴³. Il est l'auteur du *Voyage en Grèce et en Turquie* (1801), « fruit de près de deux années d'observations »¹⁴⁴. Charles-Sigisbert Sonnini évoquait l'herboriste Joseph Pitton de Tournefort en termes élogieux, et faisait de lui un auteur de référence en matière de relations de voyages : « Tournefort, cet homme immortel, rempli de science et de goût, et que tout Voyageur qui publie ses relations devrait prendre pour modèle (...) »¹⁴⁵. » De la même manière que les chercheurs contemporains, Charles-Sigisbert Sonnini espérait que le fruit de son travail soit reconnu des gens érudits : « Mes vœux les plus chers seront comblés, si mon nouveau travail parvient à obtenir les suffrages d'un Public éclairé »¹⁴⁶.

Gabriel-Auguste de Choiseul-Gouffier (1752-1817)

Le comte Gabriel-Auguste de Choiseul-Gouffier (1752-1817) était passionné par les vestiges de la Grèce antique qui le conduisirent, dès 1776, à effectuer un séjour dans l'empire ottoman¹⁴⁷. Les premiers résultats de ses découvertes furent publiés en 1778¹⁴⁸. En 1784, il devint ambassadeur de France à Constantinople ; position qui, jusqu'en 1792, facilita la poursuite ses recherches archéologiques¹⁴⁹.

Antoine Juchereau de Saint Denys (1778-1850)

Né le 14 Septembre 1778 à Bastia, Antoine Juchereau de Saint Denys suivit des cours à l'école du génie militaire de Mézières¹⁵⁰. Lorsque le régime de terreur décida de la mort de son père, ancien colonel directeur d'artillerie, le frère de ce dernier parvint à convaincre Antoine Juchereau de Saint Denys à quitter la France pour l'Angleterre, d'où il partit pour le Canada pour perfectionner ses connaissances scientifiques en ingénierie militaire dans l'université de Woolwich. Au terme de la paix d'Amiens (1802), après n'avoir retrouvé en France qu'une part infime de sa fortune patrimoniale, Antoine Juchereau de Saint Denys se fit admettre comme directeur et instructeur en chef du génie militaire ottoman. Le sultan Selim III (1789-1807) avec lequel il était en bonne entente

¹⁴³ C. S. Sonnini, *Voyage en Grèce et en Turquie, fait par l'ordre de Louis XVI, et avec l'autorisation de la cour ottomane*, Tome I, F. Buisson, Paris, An IX (1801), p. 22.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 8.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 9-10.

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 17-18.

¹⁴⁷ H.-L. Coiffier de Verfeux., *Biographie moderne, ou dictionnaire biographique de tous les hommes morts et vivans*, Tome I, p. 455.

¹⁴⁸ *Ibid*.

¹⁴⁹ *Ibid*.

¹⁵⁰ G. Sarrut, Théodore B. Saint-Edme, *Biographie des hommes du jour*, Tome 2 (1re partie), 1836.

confia à Antoine Juchereau de Saint Denys la direction principale de la modernisation de ses armées.

Les missions scientifiques :

Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708)

Originaire d'une famille de propriétaires terriens d'Aix-en-Provence, Joseph Pitton de Tournefort manifesta très tôt un grand intérêt pour la science des plantes¹⁵¹. Il reçut son instruction au collège des Jésuites d'Aix-en-Provence où il y apprit les langues anciennes¹⁵². La qualité de l'éducation qu'il reçut faisait de lui un érudit capable de traiter de diverses disciplines (médecine, physique, chimie, théologie etc.)¹⁵³.

Les motivations de ses voyages à travers le monde se résumaient avant tout à l'élaboration d'un herbier¹⁵⁴. En la matière, Joseph Pitton de Tournefort se distinguait de ses contemporains en rejetant la méthode de classification empiriste des variétés¹⁵⁵. Sur l'ordre de Louis XIV, il partit entre 1700 à 1702 en mission scientifique, ethnologique, religieuse et militaire dans les Cyclades, en Anatolie et en Arménie¹⁵⁶. C'est à titre posthume que les premiers tomes de sa *Relation d'un voyage au Levant* (1717) furent publiés¹⁵⁷. Nous avons par ailleurs utilisé des renseignements extraits de divers volumes de ses relations de voyages à partir de l'*Abrégé de l'histoire générale des voyages* (1800), rédigé par l'homme de Lettres parisien Jean-François de La Harpe¹⁵⁸.

Carsten Niebuhr (1733-1815)

Carsten Niebuhr grandit au sein d'une famille de riches paysans de Basse-Saxe¹⁵⁹. Il étudia les mathématiques dans l'université d'Hambourg, puis de Göttingen¹⁶⁰. En 1757, il fut reconnu géomètre-expert. En 1760, après avoir ardemment étudié les fondamentaux de la langue arabe, il rejoignit une expédition financée par le roi Frédéric V de Danemark (1746-1766) avec pour mot d'ordre « d'inspecter le cadre géographique de l'Ancien

¹⁵¹ L.-G. Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Tome XLVI, p. 360.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 361.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 362.

¹⁵⁶ F. Angelier, *Dictionnaire des Voyageurs et Explorateurs occidentaux, Du XIIIe au XXe siècle*, Pygmalion, 2011, Paris, p. 549-550.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ C. Gosselin, *Biographie universelle classique : ou dictionnaire historique portatif*, Tome II, Imprimerie de Cosson, Charles Gosselin, Paris, 1829, p. 1613.

¹⁵⁹ F. Angelier, *Dictionnaire des Voyageurs et Explorateurs occidentaux*, p. 505.

¹⁶⁰ *Ibid.*

Testament¹⁶¹ ». Les membres de l'expédition sillonnèrent l'Égypte, le Sinaï, la péninsule arabique, la Syrie-Palestine et la Mésopotamie¹⁶². Carsten Niebuhr était accompagné de médecins, de zoologues, de peintres et d'orientalistes¹⁶³. Banni de Suède en 1759, le célèbre explorateur et orientaliste Pehr Forskal faisait notamment partie de cette expédition¹⁶⁴. Après le décès de son compagnon dans le royaume du Yémen au cours de l'année 1763, Carsten Niebuhr intégra une partie de ses travaux dans sa propre relation de voyage¹⁶⁵. Selon l'écrivain Louis-Gabriel Michaud, les travaux de Carsten Niebuhr « contiennent des détails d'un prix infini pour la géographie et l'ethnographie¹⁶⁶ ».

Thomas Howell (?-?)

Thomas Howel était un voyageur britannique de la fin du XVIII^e siècle¹⁶⁷. Il voyagea en Anatolie, en Arménie et en Égypte, où il recherchait une nouvelle route vers les Indes orientales¹⁶⁸. Il prétendait avoir trouvé en ce pays un trajet qui permettait de raccourcir ce voyage de deux mois¹⁶⁹. En 1783, le sultan Abdülhamid Ier (1774-1789) interdit aux sujets des États chrétiens d'aller au-delà des frontières orientales du sultanat ottoman¹⁷⁰. C'est probablement la raison pour laquelle Thomas Howel cherchait un moyen de contourner le blocus ottoman et ainsi sauvegarder la vie des Occidentaux qui se risquaient à accomplir illégalement ce périple¹⁷¹. Les récits de ses voyages furent consignés dans un ouvrage intitulé *Voyage en retour de l'Inde* (1790).

¹⁶¹ F. Angelier, *Dictionnaire des Voyageurs et Explorateurs occidentaux*, p. 505.

¹⁶² L.-G. Michaud, Tome LXXV, p. 380.

¹⁶³ F. Angelier, *op. cit.*

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 310.

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 505.

¹⁶⁶ L.-G. Michaud, *op. cit.*

¹⁶⁷ F. Moureau, *Le théâtre des voyages, Une scénographie de l'Âge classique*, Presse de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2005, p. 221.

¹⁶⁸ *Ibid*.

¹⁶⁹ A.-F. Delandine, *Bibliothèque publique de Lyon, Etat de la bibliothèque pendant le cours de l'année 1815*, par M. Delandine, Lyon, 1815, p. 26.

¹⁷⁰ *The British Magazine and Review*, Volume III, Harrison & C^o, Londres, August 1783, p. 367.

¹⁷¹ *Ibid*, p. 27.

Les aventuriers de l'empire ottoman :

Jean de La Roque (1661-1745)

Jean de La Roque naquit à Marseille où il devint membre de l'académie des belles-lettres¹⁷². Il était aussi connu pour avoir travaillé au *Mercur de France* avec son frère cadet, le poète Antoine de La Roque (1672-1744)¹⁷³. Jean de La Roque effectua de nombreux séjours en Orient qui donnèrent lieu à la publication de sa relation intitulée *Voyage dans l'Arabie Heureuse* (1716) dans laquelle est décrit avant tout le royaume du Yémen¹⁷⁴.

Jean-Antoine Guer (1715-1764)

Savoyard de naissance, Jean-Antoine Guer devint avocat après ses études de droit à Lyon¹⁷⁵. Il est qualifié de « littérateur médiocre » dans le *Dictionnaire biographique universel* (1839)¹⁷⁶. Privé de son patrimoine après l'incendie de sa maison, il s'installa à Paris où il connut la pauvreté¹⁷⁷. Jean-Baptiste de Mauchault d'Arnouville (1745-1754), contrôleur général des finances du royaume de France, lui vint en aide en lui dégotant un « petit emploi, qui lui laissait le loisir de cultiver son goût pour les lettres¹⁷⁸ ». Jean-Antoine Guer demeure connu pour un ouvrage éminemment digne d'intérêt, intitulé *Mœurs et usages des Turcs* (1747) ; « seul ouvrage de l'auteur qui soit encore recherché, parce qu'on y trouve réunis sur les mœurs des Turcs des détails disséminés dans un grand nombre d'autres livres¹⁷⁹ ». Dans son ouvrage, Jean-Antoine Guer voulait rompre avec le « chaos informe, sans ordre & sans liaison » des écrits contenus dans les relations de voyages et les journaux¹⁸⁰.

¹⁷² P. Ackermann, *Dictionnaire biographique et universelle, contenant 3, 000 articles environ de plus que la plus complète des biographies publiées jusqu'à ce jour ; orné de cent vingt portraits, imprimés dans le texte*, Tome III, Imprimerie de H. Fournier, Aimé André, Paris, 1834, p. 176

¹⁷³ F.-X. de Feller, *Biographie universelle ou dictionnaire historique des hommes qui se sont fait un nom, par leur génie, leur talents, leurs vertus, leurs erreurs ou leurs crimes, Depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours, Nouvelle édition, revue et continuée jusqu'en 1838*, Tome V, Outhenin-Chalandre Fils, Paris, 1839, p. 322.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ L.-G. Michaud, Tome LXVI, p. 212.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique ; Avec un abrégé de l'histoire ottomane*, Tome I, Merigot & Piget, Paris, 1747.

Constantin-François Chasseboeuf dit Volney (1757-1820) :

Après avoir hérité d'une importante somme d'argent qu'il estimait toutefois « *trop faible* » pour être ajoutée à ses fonds, Constantin-François Chassebœuf décida de l'utiliser pour accomplir un voyage et parfaire ses connaissances du monde¹⁸¹. Son projet ne s'inscrivait ni dans la tendance Grand Tour, ni dans celles des grands voyages pour les contrées exotiques en vogue au XVIII^e siècle : « (...) *je voulais le nouveau, ou du moins brillant. Mon pays et les États voisins me parurent trop connus, ou trop faciles à connaître : l'Amérique naissante et les sauvages me tentaient ; d'autres idées me décidèrent pour l'Asie ; la Syrie sur-tout et l'Égypte, sous le double rapport de ce qu'elles furent jadis, et de ce qu'elles sont aujourd'hui, me parurent un champ propre aux observations politiques et morales dont je voulais m'occuper*¹⁸². » Avant d'embarquer à destination de l'Orient, Constantin-François Chassebœuf de La Giraudais prit le pseudonyme de Volney, emprunté à la première syllabe du nom de Voltaire, et à la dernière de la ville de Ferney¹⁸³. En 1783, Constantin-François Volney embarquait sur un navire du port de Marseille à destination de l'Orient où il séjourna jusqu'en 1785¹⁸⁴. Il débarqua en Alexandrie pour rejoindre le Caire où il s'installa sept mois¹⁸⁵. Une des raisons pour laquelle il quitta l'Égypte pour la Syrie, était sa méconnaissance de l'arabe¹⁸⁶. Là, dans un couvent druze, il acquit des notions de la langue arabe¹⁸⁷.

Constantin-François Volney est l'auteur d'une relation intitulé *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787) qui nous livre des renseignements très précis sur la société ottomane¹⁸⁸. Les historiens sont unanimes pour accorder une valeur particulière aux travaux du voyageur français. Selon Edward. B. Saïd, les pèlerins européens recherchaient le côté exotique de l'Orient alors que Volney était à la recherche d'une réalité scientifique¹⁸⁹. Il avait le souci de rapporter l'état de ce dont il était témoin en essayant de ne pas faire preuve d'ethnocentrisme¹⁹⁰. Dans son *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787), Volney avait

¹⁸¹ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. V-VI.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ A. Tibi, *Stendhal sur la voie publique*, Presse universitaire du Mirail, Collection Cribles, Toulouse, 1996, p. 43.

¹⁸⁴ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 99.

¹⁸⁵ C.-F. Volney, *op. cit.*, p. VII.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ J.-M. Billioud, *Histoire des chrétiens d'Orient*, Éditions L'Harmattan, Collection Comprendre le Moyen-Orient, Paris, 1995, p. 107.

¹⁸⁹ E. W. Saïd, *op. cit.*, p. 197.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 99.

conscience que l'héritage culturel de l'observateur avait un fort impact sur l'interprétation des réalités nouvelles observées¹⁹¹.

Constantin-François Volney indiquait avoir œuvré la publication de sa relation de voyage car il considérait que dans les récits de ses prédécesseurs, les descriptions relatives aux contrées qu'il visita demeuraient inachevées¹⁹². Afin de faire preuve d'une grande rigueur, Volney prétendait avoir complété certaines informations sur les recommandations du célèbre géographe Carsten Niebuhr avec lequel il était en collaboration¹⁹³. Jean-Michel Billioud considère que les ouvrages de Carsten Niebuhr et de Constantin-François Volney connurent un grand succès¹⁹⁴. Jean-Joël Brégeon affirme que Volney bénéficiait d'une très grande audience de son vivant et qu'il passait même pour « un penseur profond et original »¹⁹⁵.

Très jeune, Napoléon Bonaparte lut les ouvrages de Constantin-François Volney qui lui firent forte impression¹⁹⁶. Ce que Bonaparte recherchait dans les ouvrages de Volney était le caractère scientifique des réalités décrites¹⁹⁷. Avant de s'embarquer pour la *campagne d'Égypte* (1798), Napoléon Bonaparte, en qualité de général de l'armée française, avait pris le soin d'étudier les travaux de Volney qui apportaient des informations très précises sur les stratégies à adopter ainsi que les difficultés que rencontreraient la France si elle venait un jour à conquérir l'Égypte¹⁹⁸. Après le rapatriement du corps expéditionnaire français par la marine britannique, le général Bonaparte rencontra Volney en Février 1792 à Corte¹⁹⁹. Après avoir été déchu de son titre d'empereur et déporté sur l'île de Sainte-Hélène, Napoléon Bonaparte couvrait d'annotations l'œuvre de Constantin-François Volney²⁰⁰.

¹⁹¹ C.-F. Volney, *op. cit.*, p. 1-2.

¹⁹² C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. VII.

¹⁹³ *Ibid*, p. XJ.

¹⁹⁴ J.-M. Billioud, *Histoire des chrétiens d'Orient*, p. 107.

¹⁹⁵ J.-J. Brégeon, *L'Égypte de Bonaparte* (1991), Éditions Perrin, Collection Tempus, rééd. 2006, Paris, p. 70.

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 69.

¹⁹⁷ E. W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 197.

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 99.

¹⁹⁹ J.-J. Brégeon, *op. cit.*, p. 69.

²⁰⁰ *Ibid*

Hubert Lauvergne (1796-1859)

Hubert Lauvergne était universitaire montpelliérain, docteur et professeur en clinique médicale²⁰¹. Ses *Souvenirs de la Grèce pendant la campagne de 1825* (1826) relatent une somme d'anecdotes dont il fut témoin durant les événements de la Révolution grecque. Il y présente sa venue comme un voyage de découverte qui ne devait pas initialement aboutir à la rédaction d'une relation²⁰². Ce n'est que bien plus tard qu'il prétend qu'un « *ouvrage écrit sur le théâtre même de la guerre, serait lu avec plaisir* »²⁰³. À l'image des voyageurs de la Révolution grecque, son ouvrage est caractéristique du romantisme du XIX^e siècle.

Charles McFarlane (1799-1858)

Charles McFarlane était un écrivain, nouvelliste et historien britannique (écossais) qui publia les récits de ses aventures²⁰⁴. Il consigna de très nombreuses observations auxquelles il joignit ses propres critiques²⁰⁵. De 1816 à 1827, il séjourna en Italie avant de partir entreprendre un voyage en territoire ottoman où il y séjourna jusqu'en 1829, avant de rentrer dans son pays natal²⁰⁶. Dans le contexte de la Révolution grecque, Charles McFarlane visita Smyrne, l'archipel des Cyclades et Constantinople. Sa relation de voyage intitulé *Constantinople et la Turquie en 1828* (1829) montre un homme quelque peu affable qui n'hésitait pas à essayer d'entrer en contact avec les populations locales.

²⁰¹ J. M. Raige-Delorme, A. Dechambre, L. Lereboullet, L. Hahn, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, Tome II, Imp. Simon Raçon et Comp., P. Asselin. Sr de Labé ; Victor Masson et fils, Paris, 1869, p. 46.

²⁰² H. Lauvergne, *Souvenirs de la Grèce pendant la campagne de 1825, ou mémoires historiques et biographiques, sur Ibrahim, son armée, Khourchid, Sève, Mari, et autres généraux de l'expédition d'Égypte en Morée par H. Lauvergne*, Imprimé chez Paul Renouard, Avril de Castel, Paris, 1826, p. VJ.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ C. Dudley Warner, *A Library of the World's Best Literature (1896), Volume XLIII, Dictionary of authors*, Cosimo Inc., New York, 2008, p. 359.

²⁰⁵ S. A. Allibone, *A critical dictionary of english literature and british and americans authors, Living and Deceased from the earliest accounts to the latter half of the nineteenth century . Containing over forty-three thousand articles (authors), With Forty Indexes of Subjects*, Volume II, J. B. Lippincott & Co, Philadelphie, 1870, p. 1108.

²⁰⁶ R. Schiffer, *Oriental panorama : British travellers in 19th Century Turkey*, Rodopi, Amsterdam, 1999, p. 386.

Ouvrages historiques et géographiques :

Anton Friedrich Büsching (1724-1793)

Né à Berlin dans le royaume de Prusse, Anton Friedrich Büsching est considéré comme « l'un des créateurs de la géographie moderne²⁰⁷ ». Son ouvrage *Nouveau traité de géographie* (1769) se présente comme une somme des meilleures connaissances géographiques, historiques et culturelles de quelques États de son temps.

Pierre-Joseph-André Roubaud (1730-1792)

Pierre-Joseph-André Roubaud naquit en Avignon où il démontra très tôt les « marques d'un esprit supérieur »²⁰⁸. Au cours de sa carrière littéraire, il rédigea des ouvrages sur la langue française, le commerce, et dressa la description de quelques pays d'Asie très peu connus en Occident²⁰⁹. Pierre-Joseph-André Roubaud était très apprécié de ses contemporains car il faisait preuve d'une remarquable méticulosité en puisant « dans les meilleures sources qui existaient de son temps²¹⁰ ». Il est l'auteur d'une *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique* dont la collection fut publiée entre 1770 et 1775²¹¹. Nous pouvons cependant regretter que Pierre-Joseph-André Roubaud ne commença à mentionner ses sources qu'après l'année 1775²¹².

André-Guillaume Contant d'Orville (v.1730-v.1800)

André-Guillaume Contant d'Orville était un romancier et un chroniqueur français épris de voyage²¹³. Il est l'auteur d'une *Histoire des différents peuples du monde* (1770-1772) paru en huit volumes²¹⁴. Rien n'indique qu'il se soit un jour rendu en territoire ottoman.

Conrad Malte-Brun (1775-1826)

Originaire de la ville de Thyé dans la province de Jutland au Danemark, Conrad Malte-Brun fut « l'un des plus grands géographes moderne²¹⁵ ». Bien qu'il était destiné à embrasser une carrière ecclésiastique, ses prétentions scientifiques l'orientèrent vers la

²⁰⁷ E.-M. Oettinger, *Bibliographie biographique universelle*, Tome I, A. Lacroix & Cie, Paris, 1866, pp. 215, 216.

²⁰⁸ L.-G. Michaud, Tome XXXIX, p. 83.

²⁰⁹ *Ibid*, p. 84.

²¹⁰ *Ibid*.

²¹¹ M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières (1971)*, 2^e éd., Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, Albin Michel, Paris, 1995, p. 492.

²¹² L.-G. Michaud, *op. cit.*

²¹³ *Ibid*, p. 496.

²¹⁴ *Ibid*, p. 497.

²¹⁵ *Biographie universelle ou dictionnaire historique*, Tome IV, p. 7.

géographie, les mathématiques, la physique et la politique²¹⁶. Après avoir publié des écrits défendant la liberté de presse et d'expression, il fut contraint de s'exiler en 1796 en Suède avant de s'installer en France, où il y fut naturalisé en 1799²¹⁷. C'est entre les années 1810 à 1829 que sa collection d'ouvrages intitulée *Précis de géographie universelle* fut publiée²¹⁸. Sa collection d'ouvrages intitulée *Annales des voyages de la géographie et de l'Histoire* parue entre 1808 et 1826²¹⁹. Conrad Malte-Brun ne s'est jamais rendu dans l'empire ottoman.

Les hommes d'Eglise :

Thomas Charles Fleuriau d'Armenonville (1651-1735)

Thomas Charles Fleuriau était procureur des missions jésuites du Levant à la fin du XVIIe siècle. En tant que procureur des missions de la Grèce, ses supérieurs le chargèrent de rédiger un ouvrage à partir de lettres de mémoire que les missionnaires lui transmettaient²²⁰. Ses travaux aboutirent à la parution d'une collection de neuf ouvrages intitulée *Nouveaux mémoires des missions de la compagnie de Jésus dans le Levant (1715-1755)*²²¹. Les derniers volumes furent publiés à titre posthume.

Jacques Villotte (1656-1743)

Né à Bar-le-Duc, Jacques Villotte intégra l'Ordre des Jésuites qui l'envoya en mission dans plusieurs pays en extrême-Orient²²². À la fin de l'année 1688, il séjourna à Smyrne, à Constantinople, à Trébizonde puis à Erzerum²²³. Il prit part à la mission jésuite d'Erzerum au début des années 1690²²⁴.

Joseph de La Porte (1718-1779)

Originaire d'Alsace, Joseph de La Porte était un abbé de l'ordre des Jésuites, apprécié pour sa culture et sa piété²²⁵. Il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages dans

²¹⁶ *Biographie universelle ou dictionnaire historique*, Tome IV, p. 7.

²¹⁷ P. Ackermann, *Dictionnaire biographique universel et pittoresque*, Tome III, p. 305.

²¹⁸ L.-G. Michaud, Tome LIX, p. 362.

²¹⁹ A. de Saint-Priest, *Encyclopédie du XIXe siècle*, Tome XV, p. 367.

²²⁰ A de Backer, A. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus*, Tome III, p. 302.

²²¹ *Ibid*, p. 302-303.

²²² L.-G. Michaud, Tome XLIX, p. 109.

²²³ *Ibid*.

²²⁴ *Ibid*, p. 110.

²²⁵ F.-X. de Feller, *Biographie universelle des hommes qui se sont fait un nom par leur génie, leurs talents, leurs vertus, leurs erreurs, ou leurs crimes. Revue et continuée jusqu'en 1866 ; Par l'abbé Simonin, Chanoine, Ancien Directeur du Grand Séminaire de Nevers, auteur de plusieurs ouvrages*, Tome VII, Imprimerie de J. B. Pélagaud, Lyon, 1867, p. 80.

lesquels il traitait d'Histoire, de religion, de poésie etc.²²⁶. Les premières publications des deux tomes de son ouvrage intitulé *Le voyageur françois* parurent entre les années 1766 et 1767²²⁷. Il évoque Chypre, la Syrie, l'Égypte, la Barbarie, la Grèce et l'Anatolie. Son travail semble avoir consisté à faire une compilation des savoirs contenus dans les relations de voyages.

Cette étude consiste avant tout à tenter de cerner la manière dont les Européens envisageaient la question de l'altérité lorsqu'ils étaient confrontés à des phénomènes qui impliquaient les éléments dits minoritaires. Pour écrire cette histoire des représentations, il convient de s'attaquer aux mythes élaborés à propos de ces peuples²²⁸. Ce travail se situe à la croisée de deux disciplines afin de respecter une rigueur scientifique ; à savoir l'Histoire et l'ethnologie (anthropologie sociale et culturelle). De la même manière, le cœur de notre travail consistera à saisir les catégories du « Nous » et du « Eux ».

La valeur des informations contenues dans ces sources peuvent-elle servir à la connaissance historique ou ne relèvent-elles que de la simple représentation ? Dans quelle mesure les relations de voyages et les autres sources en langue française apportent-elles des éléments nouveaux à la connaissance des minorités de l'Orient ottoman ? Est-ce que l'univers mental occidental des voyageurs leur permet d'avoir le recul nécessaire afin de porter un regard critique des populations méconnues ? Quels intérêts les voyageurs ont-ils à porter leur regard sur les minorités ?

Afin de répondre à ces questions, nous avons organisé notre étude en trois axes qui constitueront chacun les parties de ce sujet. En premier lieu, nous présenterons le caractère insoumis et indépendant des populations nomades de l'empire ottoman qui constituaient des sujets particuliers et dignes d'intérêt au yeux des auteurs occidentaux. Dans un second temps nous verrons comment ces populations nomades ont évolué dans leurs espaces et leurs mentalités face à l'adversité du pouvoir ottoman. Et enfin, nous tenterons de définir ce qui fait l'originalité du peuple yézidi, dont le particularisme et l'existence en font une nation en marge du monde et à l'histoire largement incertaine et qui « échappe à tout contrôle²²⁹ ».

²²⁶ P. Ackermann, *Dictionnaire biographique universel et pittoresque*, Tome III, p. 95.

²²⁷ *Bibliographie, dans La vie des hommes et des femmes illustres d'Italie*, Tome I, 1767.

²²⁸ M. Rodinson, *Les Arabes*, p. 12.

²²⁹ G. Munier, *Les Yézidis, Ceux que l'on appelait les Adorateurs du Diable, Reportage dans le Djebel Sinjar et dans le Kurdistan irakien mai 1999 – octobre 2000*, Éditions Erick Bonnier – Encre d'Orient, Paris, 2014, p. 71.

L'écriture du récit de voyage a le mérite de rendre hommage à un ensemble qui s'inscrit dans un temps et un moment donnés. Bien que l'on puisse être passionné par la lecture de ces ouvrages, il faut surtout s'en méfier²³⁰.

²³⁰ P. Sauvage, dans P. Servais, *De l'Orient à l'Occident*, pp. 127-128.

**Partie 1 – Le caractère indépendant des Bédouins, des
Kurdes, et des Turcomans**

Chapitre 1 – Le caractère nomade comme fondement d'identités distinctes

1) La représentation d'un peuple fier attaché à son mode de vie nomade

a) Distinguer l'identité bédouine dans le monde arabe

« Ne tenant à la terre que par un intérêt passager, transportant sans cesse leurs tentes d'un lieu à l'autre, n'étant contraint par aucunes lois, ils ont une manière d'être qui n'est ni celle des peuples policés, ni celle des sauvages : et qui par cela même mérite d'être étudiée²³¹. » Ainsi, dans son *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787) de Constantin-François Volney affirmait sans détour que le Bédouin constituait une catégorie d'homme à part.

De nos jours, nous désignons « Arabes » l'ensemble des peuples dont la langue première est l'arabe ; qu'ils soient Musulmans, Chrétiens²³², et parfois même Juifs²³³. Pour les auteurs des XVII^e et XVIII^e siècle, cette classification était plus complexe et comprenait des divisions bien plus nettes.

À l'époque des califes abbassides (750-1258), le qualificatif d'« arabe » servait à désigner exclusivement les Bédouins. Ceux-ci étaient considérés comme les descendants des premiers conquérants originaires de la péninsule arabique²³⁴. Nomades du désert, ils avaient conservé toutes les mœurs de leurs ancêtres dont ils étaient les dignes héritiers²³⁵. Au XVIII^e siècle, la différence identitaire qui opposaient les Bédouins et les populations arabisées tendait à se réduire puisque tous les Musulmans des villes estimaient être des Arabes²³⁶.

La langue française utilise le terme « arabe » depuis 1680, dont la signification servait strictement à définir un individu de « race arabe » originaire d'Asie occidentale²³⁷. Les auteurs occidentaux ne comptaient jamais les Chrétiens et les Juifs du Proche-Orient

²³¹ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. 346.

²³² J. Lacouture, G. Tuéni, G. D. Khoury (coll.), *Un siècle pour rien, Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Éditions Albin Michel, Collection Itinéraires du Savoir, Imprimerie Bussière, Paris, 2002, p. 10.

A partir du XIX^e siècle, les syro-libanais d'Égypte ont joué un rôle important dans le mouvement de la Nahda, La Renaissance arabe ou Nahda avant 1914, pp. 9-46.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ M. Rodinson, *Les Arabes*, p. 29.

²³⁵ *Ibid.*, p. 31.

²³⁶ *Ibid.*, p. 33.

²³⁷ S. Neaimi, *L'Islam au siècle des Lumières*, p. 89.

comme des Arabes. En revanche, le Bédouin était considéré comme un Arabe qui avait conservé le mode de vie nomade, à l'opposé d'autres communautés arabophones, musulmanes et sédentarisées. Cette réalité n'est valable que pour la partie asiatique de l'empire ottoman. Dans le cadre de l'Égypte, les Occidentaux désignaient comme Égyptiens les populations arabes sédentarisées qu'ils distinguaient de l'Arabe nomade.

b) Un mode de vie difficilement compatible avec une société sédentaire ?

Carsten Niebuhr entretenait une vision éminemment stéréotypée selon laquelle le mode de vie nomade susciterait chez ses adeptes un état de dénuement matériel et moral tel qu'ils en sont réduits au vol : « *L'indépendance les rend fier jusqu'à l'insolence, & la vie oisive et inquiète qu'ils mènent, jointe à la pauvreté qui en est la suite, leur inspire probablement ce goût décidé pour le vol et le pillage*²³⁸. » Nous retrouvons cette idée d'habitudes, d'indépendance et de vie sauvage des nomades arabes dans d'autres sources²³⁹. Le représentation du concept de nomadisme devenait inconciliable avec celui d'un mode de vie honnête. Tel un vagabond, le Bédouin apparaît comme un personnage qui surimposait son modèle social, éloigné de celui des Turcs, afin de vivre selon ses propres lois. Il apparaissait également comme un personnage si oisif que ses journées se réduisaient à deux occupations : prendre soins de ses bestiaux et se livrer au pillage pour passer l'ennui²⁴⁰.

« À part l'habitation toute provisoire et ses troupeaux, le nomade possède quelques ustensiles : une meule à bras, une plaque de fer pour faire cuire du pain, une cafetière, un sac de cuir en guise de gourde, une marmite, une natte, une pipe de 4 ou 5 pieds de long, quelquefois un métier à tisser, et, comme instrument de musique, une sorte de violon et un tambourin²⁴¹. » Jean-Jacques Luthi dresse ainsi une liste exhaustive des biens du Bédouin réduite au strict minimum. Les Bédouins vivaient de leurs troupeaux mais ils s'adonnaient quelquefois au pillage²⁴². Pour les Occidentaux, les conditions élémentaires du Bédouin sur le plan matériel étaient considérées comme un véritable état de dénuement qui contribua à forger leur caractère.

²³⁸ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, p. 110.

²³⁹ *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*, Tome IV, p. 118.

²⁴⁰ C. Niebuhr, P. Forskal, *op. cit.*

²⁴¹ J.-J. Luthi, *Regard sur l'Égypte au temps de Bonaparte*, p. 52.

²⁴² *Ibid*, p. 51.

Selon Alexandra Merle, les qualités guerrières des Bédouins étaient basées sur la légèreté de leur armement et sur leur mobilité dans l'attaque comme dans la retraite²⁴³. Au début du XVIIIe siècle, Jacques Villotte établit une liste des biens possédés par les Bédouins et qui faisait d'eux des personnages menaçants : « *ces voleurs sont presque tous à cheval, sans autres armes que les lances & les flèches, n'ayant pas l'usage des armes à feu, qu'il appréhendent au-delà de ce qu'ont peut imaginer*²⁴⁴. » Nous retrouvons cette même représentation du Bédouin à la fin du XVIIIe siècle dans la relation de voyage de Carsten Niebuhr : « *Ils sont presque toujours à cheval, armés d'une lance, au moins les plus aisés, & toujours errant d'un endroit à l'autre*²⁴⁵. »

Les Bédouins avaient recours au vol pour diverses raisons, pauvreté présumée, prédisposition physiologique, droit naturel. Constantin-François Volney voyait dans l'alimentation du Bédouin la cause d'une morphologie particulière : « *de-là aussi leur constitution délicate, et leur corps petit et maigre, plutôt agile que vigoureux*²⁴⁶. » Cette représentation de la constitution du Bédouin devait d'autant plus faciliter son penchant pour le vol. Présenté au départ comme une activité usuelle, le brigandage serait en réalité l'émanation du naturel des Bédouins. Précisons tout de même que le Bédouin n'était pour autant pas considéré comme un sauvage vivant à l'état de nature, puisque son appartenance à la civilisation arabo-musulmane et le climat aride dans lequel il vivait semblait l'éloigner de cette condition.

Après son arrivée au Caire en 1761, Carsten Niebuhr aurait rencontré des Turcs au service du pacha local, qui lui contèrent une histoire d'assez fraîche date à propos d'un voleur arabe très habile et très rusé. Dès lors que le voleur fut pris et qu'il fut conduit devant le pacha, il comprit qu'il courait à une mort certaine. Le voleur, sentant sa cause perdue, demanda à divulguer le secret d'un de ses tours afin d'obtenir sa grâce en raison de son habileté. On lui concéda cette faveur. Il retourna, seul, dans sa tente, fit un paquet avec plusieurs de ses effets qu'il ramassa sereinement. Ainsi, les Turcs racontèrent à Carsten Niebuhr que le Bédouin ne fit rien d'autre que de préméditer son évasion : « *Après avoir joué quelque temps avec ce paquet, il le mit sur sa tête, se jeta dans le Nil, & gagna l'autre bord avant que les Turcs revinssent de leur étonnement, & eussent pensés de*

²⁴³ A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 178.

²⁴⁴ J. Villotte, *Voyages d'un missionnaire de la compagnie de Jésus*, p. 30.

²⁴⁵ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, p. 110.

²⁴⁶ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. 360.

*prendre leurs fusils pour l'arrêter*²⁴⁷. » En plus dans son habilité, le brigand bédouin était représenté comme un personnage fugace et espiègle.

Mais les Bédouins n'étaient pas seulement représentés comme sachant se défilier. Selon les officiers de l'armée commandés par le général Bonaparte, les Bédouins se faufilaient à l'intérieur même des quartiers français au milieu de leurs râteliers : « *Souvent ils se glissaient jusqu'au milieu des camps et venaient sous les yeux mêmes des sentinelles commettre des vols d'une incroyable audace*²⁴⁸. »

Pour Carsten Niebuhr, les préceptes de la doctrine islamique constituaient un régulateur social adapté à l'humeur des Bédouins, déterminée par l'influence du climat : « *Nous remarquâmes en même temps la sagesse de la loi de Mahomet, qui défend à ses sectateurs l'usage des liqueurs fortes, si propres à exalter encore les passions, déjà naturellement violente des habitans de pays de chauds*²⁴⁹. » Les auteurs occidentaux n'envisageaient par leurs rapports avec les Bédouins dans un esprit de croisade et ils leurs reconnaissaient même une certaine sagesse.

Le rapport des Bédouins à la religion musulmane et à ses pratiques semblait, selon les auteurs, grandement différer de l'islam pratiqué par les Musulmans des villes. Par exemple, à la différence des femmes citadines, les Bédouines ne portaient que rarement le voile et se promenaient volontiers les cheveux à l'air²⁵⁰. Sur ce point, Carsten Niebuhr distinguait clairement les Bédouines des Turques : « *A Constantinople, quand elles paroissent en rue, elles s'affublent de tant de linges blancs, qu'on n'aperçoit que les yeux de ces momies ambulantes* »²⁵¹. Ce rapport de distance vis-à-vis des pratiques et de la foi était dénoncé par les autres Musulmans qui considéraient les Bédouins comme des « *infidèles* »²⁵². En ce sens, les autres Musulmans influencèrent la représentation occidentale, n'hésitant pas à venir dénigrer les Bédouins auprès d'eux, comme ce Musulman qui aurait dit à Volney : « *Ne vois-tu pas que les Arabes vivent sans soucis du Prophète et du Livre*²⁵³ ? »

Selon Volney, les Bédouins étaient conscients de ne pas respecter l'ensemble des préceptes de l'islam. Un Bédouin qu'il rencontra aurait défendu auprès de lui l'idée selon

²⁴⁷ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, p. 38-39.

²⁴⁸ *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*, Tome IV, p. 332.

²⁴⁹ C. Niebuhr, P. Forskal, *op. cit.*, p. 205.

²⁵⁰ J.-J. Luthi, *Regard sur l'Égypte au temps de Bonaparte*, p. 52.

²⁵¹ C. Niebuhr, P. Forskal, *op. cit.*, p. 118.

²⁵² C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. 380.

²⁵³ *Ibid*, p. 381.

laquelle la religion musulmane était incompatible avec le mode de vie des nomades : « *Comment faire des ablutions, puisque nous n'avons pas d'eau ? Comment faire des aumônes, puisque nous ne sommes pas riches ? Pourquoi jeûner le Ramadan, puisque nous jeûnons toute l'année ? Et pourquoi aller à la Mekke, si Dieu est par-tout*²⁵⁴ ? » En plus de leur caractère nomade, les Occidentaux distinguaient donc les Bédouins des Arabes sédentaires en raison d'un rapport à la religion sensiblement différent : « *Du reste peu soucieux de religion, ils sont Musulmans que pour la forme et s'astreignent à aucune des pratiques commandées par le Koran*²⁵⁵. »

Nous n'avons aujourd'hui aucun doute sur le fait que le polythéisme a complètement disparu de la péninsule arabique au VII^e siècle²⁵⁶. Or, un Musulman de La Mecque aurait informé Carsten Niebuhr de l'existence d'une tribu bédouine qui avait conservé l'ancienne religion polythéiste des Arabes²⁵⁷. Cette hypothèse, qui ne repose sur aucune réalité historique, traduisait sans une doute l'existence d'une fracture religieuse entre les Bédouins des oasis et les Bédouins désert. Aussi, Constantin-François Volney contribua à donner une image du Bédouin distant de la sphère religieuse en se fondant sur des sources musulmanes : « *Aussi, le prophète, dans son Qôran, traite t-il les Arabes du désert de rebelles, d'infidèles ; et le temps les a peu changés*²⁵⁸. » Dans la sourate « *La repentance* », il est en effet question des Bédouins, décrits comme de mauvais croyants : « *Les Bédouins sont les plus infidèles, les plus hypocrites, les plus aptes à ignorer les lois que Dieu révèle à son apôtre, mais Dieu sait, il est le sage*²⁵⁹. »

2) Un peuples à l'identité et aux origines mal connues

a) L'identité kurde à l'épreuve de l'historiographie

Les Kurdes devinrent en Août 2014 les principaux éléments de lutte contre le groupe État islamique, un certain nombre de questions existentielles liées à présence au Proche-Orient suscitèrent un regain d'intérêt leur peuple. Aucun ouvrage ne traite d'une histoire complète au sujet du peuple kurde. Son existence n'est soulevé par les chercheurs qu'à travers une série de problématiques contemporaines qui demeurent toujours d'actualité. Un des ouvrages de référence consacré à l'histoire du peuple kurde reste aujourd'hui *L'origine de la question kurde* (1994) dans lequel Salah Jmor évoque la raison

²⁵⁴ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. 380.

²⁵⁵ *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*, Tome IV, p. 285-286.

²⁵⁶ C. Niebuhr, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, p. 234.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ C.-F. Volney, *op. cit.*, p. 347.

²⁵⁹ *Le Coran*, sourate IX, verset 97.

principale de l'absence de travaux consacrés à l'histoire du peuple kurde avant le début du XX^e siècle. À la suite la révolution kémaliste (1923), la politique de turquification menée par les nationalistes turcs fut accompagnée de la destruction systématique des archives en langue kurde et de tous les documents importants relatifs à l'existence des Kurdes et du Kurdistan²⁶⁰.

Dans son ouvrage *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes* (2009) Boris James mit l'accent sur le fait qu'une étude consacrée aux Kurdes avant le XX^e siècle s'accompagne inéluctablement de problèmes d'ordre historiographique : « l'*a priori* substantialiste des “kurdologues” ne permet pas une appréhension parfaite des configurations sociales et politiques dans lesquelles évoluaient les Kurdes au Moyen Âge ou à la période ottomane²⁶¹. »

L'arc temporel de notre étude s'arrêtant antérieurement à l'avènement de cette science, l'étude des Kurdes sur la base de la littérature du XVII^e et XVIII^e siècle relève d'un travail original, quoique sérieusement limité par une historiographie absente. Il convient dès lors d'être prudent et de se prémunir de toute approche téléologique. Néanmoins, la science historique comporte une dimension rétrospective que le chercheur se doit inévitablement de prendre en compte.

La question de l'origine du mot kurde demeure aujourd'hui inconnue malgré l'existence de quelques hypothèses établies par les chercheurs²⁶². Selon Boris James, le terme kurde serait dérivé de l'arabe *Akrâd*, qui sert à désigner les individus de leur groupe²⁶³. C'est d'ailleurs dans le contexte des invasions arabo-musulmanes au VII^e siècle que le terme kurde fut pour la première fois utilisé dans les chroniques²⁶⁴. Le nom de kurde fut officialisée par l'administration ottomane lors de la conquête de l'Anatolie orientale et de la Mésopotamie par le sultan Selim I^{er} (1512-1520).

Selon Hakan Özoglu, la réponse à la question de l'origine des Kurdes constitue une énigme que les chercheurs ne sont pas prêts de percer : « L'émergence d'une “nation kurde”, ou d'un sentiment national kurde, ne peut se circonscrire aussi facilement, dans

²⁶⁰ S. Jmor, *L'origine de la question kurde*, Éditions L'Harmattan, Collection Comprendre le Moyen-Orient, Paris, 1994, p. 12.

²⁶¹ B. James, *De la kurdologie à l'histoire médiévale des Kurdes*, dans *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, N°10 – octobre 2009 p. 5-20.

²⁶² J. Sourdel, D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, Presses-Universitaires de France (1996), Paris, 2007, p. 491.

²⁶³ B. James, *De la kurdologie à l'histoire médiévale des Kurdes*, p. 13.

²⁶⁴ J. Sourdel, D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 491.

une chronologie qui manque de point de départ indubitable, de date-clefs et même d'ennemis ou de rivaux engagés au cours des siècles, contre un groupe qui se définissant comme " Kurdes " aurait pu faire bloc ou construire sa propre identité²⁶⁵. » Édouard Méténier partage aussi le point de vue selon lequel l'identité kurde demeure « fluide et perméable » pour les sciences historique et anthropologique²⁶⁶. Bien que l'organisation tribale du peuple kurde était régie par des principes stricts de solidarité, leur structure sociale excluait la formation d'un sentiment national élargi²⁶⁷.

À l'époque ottomane, les Kurdes constituaient une population divisée entre des groupes sédentaires et nomades²⁶⁸. Or, les auteurs occidentaux évoquaient les Kurdes presque exclusivement comme des nomades car ils ne semblaient pas être en mesure de faire la distinction entre les Kurdes des villes et les Turcs.

Dans la représentation occidentale, les supposées origines des Kurdes faisaient d'eux de lointains descendants de peuples reconnus pour leurs qualités guerrières.

b) Les Kurdes : descendants d'anciens peuples guerriers ?

Sur la question de leurs origines, des Kurdes, Salah Jmor considèrent les Kurdes comme les héritiers directs des civilisations antiques de Perse et de Mésopotamie. L'histoire des Kurdes sur le territoire du Kurdistan aurait commencé aux environs de l'an 1000 avant J.-C., lorsque leurs ancêtres, les Mèdes, s'installèrent autour du lac d'Ourmiyé au nord de l'actuel Iran²⁶⁹. Dans les sources arméniennes du XVIIIe siècle, les Kurdes apparaissent sous le nom *Mar* (c'est-à-dire les Mèdes) ou *Tadchik* (Musulmans)²⁷⁰. Toutefois, l'idée de l'ascendance mède des Kurdes demeure incertaine dans la mesure où les hypothèses des chercheurs s'avèrent contradictoires. Quelques un considèrent que les Kurdes sont les descendants des anciens assyriens qui comme les Mèdes, occupèrent la Mésopotamie et l'Anatolie orientale²⁷¹. Quoi qu'il en soit, la source la plus ancienne qui

²⁶⁵ Hakan Özoglu, *Kurdish Notables and the Ottoman State*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, N°10 – octobre 2009, p. 185-186.

²⁶⁶ E. Méténier, *Des Kurdes dans la Cité : Civitas bagdadienne et assignations identitaires. Aperçus historiques sur la présence kurde à Bagdad*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, N°10 – octobre 2009, p. 166.

²⁶⁷ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 21.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ S. Jmor, *L'origine de la question kurde*, p. 21.

²⁷⁰ P. Kohoutkova, *op. cit.*

²⁷¹ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 51.

mentionne l'existence des Kurdes date du IV^e siècle avant notre ère²⁷². Au Moyen Age, les Arabes considéraient les Kurdes comme un peuple affilié aux Perses²⁷³.

Les auteurs occidentaux du XVIII^e essayèrent eux-aussi d'insérer l'existence du peuple kurde au sein d'une chronologie. Afin de comprendre de quel peuple les Kurdes tenaient leurs attributs, ils s'efforcèrent de percer le mystère de leurs origines. Ils présentèrent leurs théories comme des vérités absolues et l'existence de presque tous les peuples anciens qui vivaient dans les zones peuplées par les Kurdes pouvaient prétendre à leur ascendance. Toutefois, certains auteurs s'appuyèrent sur des sources écrites de manière à trouver des éléments qui leur auraient permis d'établir de quels peuples les Kurdes étaient les descendants. Selon Constantin-François Volney, la réponse à cette question se trouvait dans les sources grecques envers lesquelles de nombreux voyageurs avaient une confiance aveugle. Au IV^e siècle avant notre, l'historien grec Xénophon fit, à plusieurs reprises allusion au pays des Kardouques (situé dans le nord de l'Irak actuel) dont les habitants s'était vaillamment illustrés lorsqu'ils durent affronter un siècle plus tôt un corps d'armée spartiate²⁷⁴. Cet événement est aujourd'hui désigné sous le nom d'Expédition des Dix Mille²⁷⁵. Selon Constantin-François Volney, les Kurdes n'étaient autres que les descendants des ces « *Kard-uques* »²⁷⁶. La superposition géographique des deux peuples ainsi que la consonance rapprochée de leurs noms ont vraisemblablement déterminer l'opinion du voyageur.

²⁷² V. Van Renterghem, *Invisibles ou absents ? Question sur la présence kurde à Bagdad aux Ve-VI^e / XI^e-XII^e siècles*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, N°10 – octobre 2009, p. 21-52.

²⁷³ S. Conermann, *Peuple, ethnie ou tribu ?* Dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, N°10 – octobre 2009, p. 80.

²⁷⁴ L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents : contribution à la géographie historique de la région, du 5^e siècle avant l'ère chrétienne au 6^e siècle de cet ère*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1962, p. 119, 153-154.

²⁷⁵ Voir carte 4 p.174, *Les Kurdes dans l'Antiquité*, dans B. Nikitine, *Les Kurdes : étude sociologique et historique*, p. 21.

²⁷⁶ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. 340.

c) Les missionnaires dominicains italiens : des précurseurs de la kurdologie

En 1748, les dominicains se virent confier par le pape Benoît XIV (1740-1758) la charge de « *ranimer les vocations pour les missions d'Orient* », et dès le mois de Janvier 1750, deux Frères prêcheurs italiens prirent la route pour rejoindre Mossoul²⁷⁷. Neuf ans plus tard, la maison des dominicains d'Amadiya (près de Mossoul) était fondée²⁷⁸. Néanmoins, par manque de personnel, la mission du Kurdistan fut très vite abandonnée entre 1770 et 1800²⁷⁹.

La ville de Mossoul était en ce temps un foyer multiculturel et multiconfessionnel, de par sa situation au carrefour des civilisations²⁸⁰. Le but de la mission dominicaine était de ramener les Églises d'Orient dans le giron de Rome, et de leur proposer le statut intermédiaire des Églises Uniates à la manière des Maronites²⁸¹.

C'est grâce aux prêches auprès des populations chrétiennes assyro-chaldéennes, que les missionnaires dominicains parvinrent à entrer en contact avec leurs voisins musulmans Kurdes, Turcs et Arabes²⁸². Les Chrétiens d'Orient, dont certains étaient kurdophones, furent des intermédiaires incontournables à l'établissement de ce dialogue. L'étude consacrée aux colophons arméniens par Petra Kohoutkova, met l'accent sur des réalités linguistiques qui accréditent cette thèse : « En Anatolie orientale, les ethnies, les langues et les religions s'interpénétraient largement. La population arménienne locale parlait en majorité une des formes des dialectes arméniens occidentaux, mais était habituellement bilingue – kurdophone ou turcophone ; et certains n'utilisaient pas du tout leur langue maternelle²⁸³. »

Le père Maurizio Garzoni séjourna dans la ville de Mossoul de 1772 à 1774 avant de rejoindre la mission d'Amadiya²⁸⁴. Il parcourut pendant une vingtaine d'années le Kurdistan où sa curiosité le conduisit à rencontrer des individus dont il apprit les mœurs et la

²⁷⁷ J. Tejel, *L'apport des dominicains à la kurdologie*, dans F. Jacquin, J.-F. Zorn, *L'altérité religieuse, Un défi pour la mission chrétienne, XVIIIe-XXe siècles, Actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie et du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme tenu à Torre Pellice (Italie) du 29 août au 2 septembre 1999*, Éditions Kharthala, Collection Mémoire d'Églises, Paris, 2001, p. 140.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient, avec soixante-quatre planches et une carte*, Éditions des Horizons de France, Paris, 1958, p. 254.

²⁸¹ J. Tejel, *op. cit.*

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 19.

²⁸⁴ J. Tejel, *op. cit.*

langue²⁸⁵. Les missionnaires avaient compris que c'est dans la guérison des malades que résidait la clef d'une éventuelle conversion au catholicisme. Grâce à son édition de la première grammaire kurde, la *Grammarica e vocabulario della lingua Kurda* (1787), Maurizio Garzoni est encore aujourd'hui considéré par les historiens et les philologues comme le « Père de la kurdologie »²⁸⁶.

Ce choix permit aux missionnaires italiens d'entrer en contact avec les Nestoriens, les Jacobites et les Arméniens qui pour beaucoup savaient parler le kurde²⁸⁷.

Les missionnaires italiens classèrent la langue kurde, à l'image de celles de Perses, dans la famille des groupes de langues iraniennes²⁸⁸. Opinion sur laquelle ne dérogent pas les philologues²⁸⁹. Cet idiome, proche persan, utilisait lui aussi les caractères arabes dans son écriture²⁹⁰. Hormis les missionnaires italiens, les autres Européens ne s'étaient jamais penchés sur l'étude de la langue des Kurdes. La description donnée par Jean-Antoine Guer en 1747 révèle une méconnaissance et une approximation à l'égard du kurde : « *Ils parlent un idiome particulier et grossier, corrompu de l'Arabe et du Turc*²⁹¹. »

Les missionnaires français étaient eux aussi depuis longtemps en contact avec les Kurdes dont ils avaient appris la langue, mais le fruit de ces rencontres ne donna lieu à aucun travail²⁹². Toutefois, les travaux de Garzoni échappèrent à la quasi-totalité de nos auteurs du XVIII^e siècle, puisque seul Conrad Malte-Brun connaissait ces écrits. En effet, au début du XIX^e siècle, Malte-Brun s'appuya sur les travaux du père dominicain afin de travailler sur la minorité kurdophone appelée yézidie.

Dans la représentation occidentale du XVIII^e siècle, seuls les Européens étaient parvenus à conserver à l'héritage des connaissances en médecine des Grecs anciens tandis que la civilisation islamique était sur ce point en décadence²⁹³. La prééminence de la médecine occidentale permit aux voyageurs de pouvoir tirer profit de leurs connaissances auprès des populations locales. La médecine turque était essentiellement basée sur des pratiques populaires et bien qu'existante, sa dimension scientifique demeure peu connue

²⁸⁵ J. Tejel, *L'apport des dominicains à la kurdologie*, p. 140.

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 141.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ H. Dorion, A. Tcherkassov, *Le russeonnaire : Petite encyclopédie de toutes les Russies*, Éditions MultiMonde, Sainte-Foy (Canada), p. 149.

²⁹⁰ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 52.

²⁹¹ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 131.

²⁹² J. Tejel, *op.cit.*, p. 141.

²⁹³ F. Speziale, *Soufisme, religion et médecine en Islam indien*, Éditions Karthala, Paris, 2010, p. 9.

des chercheurs²⁹⁴. Bernard Lewis affirme qu'à la fin du XVIII^e siècle, les Ottomans n'avaient traduit en langue turque qu'un seul ouvrage de médecine occidentale²⁹⁵. Jean-Antoine Guer affirmait que les médecins turcs rencontraient les plus grandes difficultés dans le diagnostic des maladies²⁹⁶.

Afin de se protéger des populations, Joseph Pitton de Tournefort espérait gagner leur confiance grâce à son savoir scientifique plutôt que par l'usage de la violence qu'il avait en horreur. Joseph Pitton de Tournefort et ses amis réussissent à se faire accepter comme médecins par le beglierbey²⁹⁷ d'Erzerum, et avaient acquis grâce à cette nomination un certain prestige auprès des populations locales²⁹⁸. Ces gages constituaient une forme de protection contre les brigands kurdes²⁹⁹. Joseph Pitton de Tournefort gagna la sympathie des populations locales par la distribution gratuite de remèdes au sein du monastère arménien d'Erzerum où il logea quelques temps³⁰⁰.

Au XVIII^e siècle, les missionnaires dominicains d'Amadiya utilisèrent la médecine afin de se lier avec les kurdes et pouvoir voyager ainsi librement dans le pays³⁰¹. Certains allèrent jusqu'à nouer des liens directement avec des seigneurs kurdes, comme le père Domenico Gaetano Coda Leonici qui devint médecin de l'émir de Bahdinan³⁰². Les sultans ottomans aimaient eux aussi à s'entourer de médecins européens. Ces derniers profitaient de leur position afin d'acquérir une influence auprès des plus hauts dignitaires de l'État³⁰³. À fin du XVIII^e siècle, l'aventurier britannique Thomas Howell II fut par ailleurs témoin de la guérison d'un Mossouliote atteint d'une fièvre grâce à l'intervention d'un missionnaire latin³⁰⁴.

²⁹⁴ F. Hitzel, *L'Empire Ottoman, XV^e-XVIII^e siècles* (2001), 2^e éd., Éditions Les Belles Lettres, Paris, 2002, p. 259-260.

²⁹⁵ B. Lewis, *Vivre avec l'ennemi : La cohabitation de communautés hétérogènes du XVI^e au XIX^e siècle*, Presse universitaire Blaise Pascal, Combronde, 2008 p. 35.

²⁹⁶ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 446.

²⁹⁷ Voir glossaire p.180

²⁹⁸ J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Tome III, p. 119.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ J. Tejel, *L'apport des dominicains à la kurdologie*, p. 142.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ C.-C. de Peyssonnel, *Observations critiques sur les mémoires de M. le baron de Tott, Pour servir à l'histoire des Turcs & des Tatares*, 5^e partie, J.E Dufour et Ph. Roux, Maastricht, 1775, p. 76.

³⁰⁴ T. Howell, J. Capper, *Voyage en retour de l'Inde, par terre, et par une route en partie inconnue jusqu'ici, suivi d'observations sur le passage dans l'Inde par l'Égypte et le Grand désert* (1790), trad. fr. Théophile Mandar, Imprimerie de la République, Paris, An V, p. 36.

3) De la horde barbare à réhabilitation : regard sur le turc nomade

a) Les Turcomans et la Turcomanie : un héritage de la conquête turque

« Les steppes de l'Asie centrale ont toujours été habitées par des myriades de nomades au style de vie identique : les Turcs ressemblent aux peuples qui les ont précédé et que l'histoire a rendu célèbre comme les Huns, les Avars, puis les Hongrois et les Mongols, des peuples qui vivaient de chevaux et de moutons, habitaient sous des tentes, se déplaçant continuellement, et qui allèrent se briser telle une vague contre les bastions des grands empires civilisés, la Chine d'un côté, les empires occidentaux de l'autre³⁰⁵. » Ainsi, Alessandro Barbero rappelle que l'image originelle du Turc comporte une dimension négative dans la mesure où celle-ci rappelle les hordes barbares.

Mais plus que pour toute autre communauté de l'empire ottoman, il convient d'être prudent avec le concept de nation turque qui peut paraître éminemment anachronique. Tenter de définir ce qu'était un Turc demeure une tâche difficile qui nécessiterait sans doute une étude à part entière tant le phénomène est complexe. Les caractéristiques linguistiques, raciales et culturelles ne participaient pas à cette définition. Dans son *Nouveau traité de géographie* (1769), Anton Friedrich Büsching affirmait que lorsqu'on demandait aux Turcs qui ils étaient, ils répondaient « *Moslemin* » (Musulmans) ou « *Sonnites* » (Sunnites)³⁰⁶. Même s'il était un critère indispensable, l'appartenance à la religion musulmane ne faisait pas automatiquement d'un individu un Turc. C'était par exemple le cas de Chrétiens du monde arabe qui se convertissaient à l'islam. Selon nous, le second critère de l'identité du peuple turc reposerait sur un état d'esprit particulier dont le berceau géographique était l'Anatolie. Le troisième critère d'appartenance au peuple turc serait politique et social et renverrait sans doute à l'idéal de « turcocratie ». D'ailleurs, lorsqu'un individu se convertissait à l'islam, on disait qu'il venait de se faire turc.

Dans l'empire ottoman, il existait un certain nombre de populations turques qui se distinguaient de la nation turque majoritaire. Les auteurs occidentaux étaient capables de les distinguer sur la base de certains critères des Turcs de souche anatolienne. Aujourd'hui encore, les historiens distinguent les Turcs sédentaires des Turcs nomades, désignés sous le nom de Turcomans ou de Turkmènes³⁰⁷. Hormis le fait que les deux groupes partageaient

³⁰⁵ A. Barbero, *Le divan d'Istanbul, Brève histoire de l'Empire ottoman* (2011) trad. fr. Sophie Bajard, Éditions Payot & Rivages, Collection Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2014, p. 9.

³⁰⁶ A. F. Büsching, *Nouveau traité de géographie qui contient la Hongrie, la Turquie en Europe, le Portugal et l'Espagne* (1768), Tome III, Maison des orphelins & de Frommann, 2^e éd., Züllichau, 1769, p. 208.

³⁰⁷ J. Sourdel, D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 823.

un mode de vie différent, la définition du Turcoman comporte une dimension raciale importante sur laquelle ne se fonde pas nécessairement l'identité du Turc sédentaire. Avec l'émergence de la pensée raciale, les voyageurs occidentaux eurent tendance à en partie à associer la figure du Turc à celle de leurs ancêtres asiatiques. Mais dans la mesure où certaines caractéristiques liaient les deux groupes, la représentation occidentale du Turcoman accompagnait en partie celle du Turc.

Le berceau originel des peuples turcs sont les steppes d'Asie centrale, situées à plusieurs milliers de kilomètres de la péninsule anatolienne sur laquelle fut fondé l'État ottoman au milieu du XIII^e siècle. L'historienne Marie Dupont indique les raisons que leur présence au Proche-Orient est intimement liée à la déstructuration de leur société et à celle de leur voisin arabe : « L'émigration de ces peuplades appartient à la vie nomade perturbée, à partir du onzième siècle, par des modifications climatiques survenues en Asie centrale, par les déplacements brusques des Seldjoukides et des Turcomans sur les frontières Nord-Est du califat abbasside et par les difficultés économiques de ce califat agonisant³⁰⁸. » Comme en atteste les écrits de Volney, les auteurs occidentaux n'étaient pas dépourvus de connaissances de l'histoire de l'Orient médiéval : « *Les Turkmans sont au nombre de ces peuplades Tartares, qui lors des grandes révolutions de l'Empire des Kalifes, émigrèrent de l'Orient de la mer Caspienne, et se répandirent dans les vastes plaines de l'Arménie et de l'Asie mineure. Leur langue est la même que celle des Turcs. Leur genre de vie est assez semblable à celui des Arabes-bedouins*³⁰⁹. »

Parmi les peuples turcs originaires d'Asie Centrale, les Turcomans figuraient parmi les plus remarquables. Ce peuple défendait farouchement son indépendance, sa hiérarchie sociale, son mode de vie nomade, l'activité pastorale et sa culture de la guerre et des faits d'armes³¹⁰. Au cours des invasions mongoles du XIII^e siècle, puis de celle de Tamerlan au début du XV^e siècle, des groupes de nomades turcomans furent à nouveau repoussés des steppes d'Asie Centrale afin de trouver refuge à l'ouest en direction du Proche-Orient. Au début du XIV^e siècle, quelques descendants de ces Turcomans réussirent à former en Anatolie orientale deux puissantes confédérations qui devinrent très vite rivales : celles des Kara Koyunlu ([ceux qui ont] des moutons noirs) et des Ak Koyunlu ([ceux qui ont] des moutons blancs)³¹¹.

³⁰⁸ M. Dupont, *Les Druzes*, Brepols Publishers, Collection les Fils d'Abraham, Belgique, 1994, p. 32.

³⁰⁹ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 337.

³¹⁰ L. Bazin, *La vie intellectuelle et culturelle dans l'Empire ottoman*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, Éditions Fayard, Paris, 1989, p. 696.

Depuis le XI^e siècle, des Turcomans s'installèrent sur le territoire de l'Arménie par vagues successives où ils trouvèrent refuge³¹². Constantin-François Volney rapportait que lors de la saison estivale, les Turcomans faisaient paître leurs troupeaux dans les plaines de l'Arménie avant de retourner plus au sud dans leur « *quartier accoutumé* » pour passer l'hiver³¹³. Dans son *Dictionnaire universel de la géographie commerçante* (An VII), Jacques Peuchet désignait cet espace par deux noms : « *Arménie turque ou Turcomanie* »³¹⁴.

L'image des nomades détrousseurs de caravanes, étaient rarement associée à une activité laborieuse³¹⁵. Selon Tzvetan Todorov, les « races tartares » étaient désignées comme peu productives dans la représentation occidentale³¹⁶. Nous retrouvons cette idée chez Conrad Malte-Brun qui, en 1811, attribuait une importance telle au commerce et à la paysannerie arménienne que selon lui c'est le labeur de ce peuple qui « *nourrie la nation tatare* »³¹⁷.

b) De la vision apocalyptique à la représentation raciale des peuples turcs

Dans la représentation arménienne, les Kızılbaş étaient relégués du côté des « *nations sanguinaires* »³¹⁸. Ils étaient l'archétype du barbare, du sauvage et de l'anthropophage³¹⁹. L'arrivée des premières populations turques au Proche-Orient et l'implication des Turcomans dans les guerres turco-persanes qui se tenaient sur leur zone de peuplement contribua sans doute à forger dans la mémoire arménienne, l'image du cavalier barbare d'Asie centrale, porteur des attributs les plus négatifs. Oskan Eranc'i affirme que sans résistance, la société arménienne aurait été « *condamnée à s'assimiler aux vigoureux et turbulents nomades* » qui imposaient violemment leur culture steppique sur les territoires conquis³²⁰.

³¹¹ B. Tezcan, *Le développement de l'usage du terme « Kurdistan » comme description géographique et l'intégration de cette région dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle*, dans B. James (dir.), *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, N°10 – octobre 2009, p. 102.

³¹² J. Sourdel, D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, p. 103.

³¹³ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 338.

³¹⁴ J. Peuchet, *Dictionnaire universel de la géographie commerçante*, Tome II, p. 604.

³¹⁵ A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 216.

³¹⁶ T. Todorov, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Collection La Couleur Des Idées, Paris, 1989, p. 131.

³¹⁷ C. Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle*, Tome III, p. 105.

³¹⁸ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 67.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ R. Kévorkian, *Le catholicos d'Etchmiadzin, Oskan Eranc'i et la première édition de la Bible arménienne*, dans *Armeniaca : Actes du colloque organisé à l'occasion du 30^e anniversaire de l'enseignement de l'arménien à l'Université de Provence 15 février 2002*, Textes réunis par Robert Der Merguerian, Études d'histoire et de culture arméniennes, Publication de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2004, p. 83.

Dans son ouvrage intitulé *Nous et les autres* (1989), Tzvetan Todorov évoque la nature de l'image des Turcs nomades dans la représentation européenne : « Les races tartares (...) n'ont agi que comme de fléaux naturels pour détruire l'œuvre des autres³²¹. » Nous retrouvons des traces de cette vision du XVI^e jusqu'à la fin du XVII^e siècle dans la littérature occidentale. Les auteurs de cette époque considéraient les Turcomans comme des ivrognes, cruels et sanguinaires, semblables en tout point à leurs ancêtres des steppes d'Asie centrale³²². Aucun acte de barbarie ne leur échappait³²³. Les Turcomans étaient réputés pour repousser sans cesse les limites de la barbarie³²⁴. Les auteurs européens partageaient une vision du nomade turcs qui rappelle celle ancrée dans la représentation arménienne.

La représentation des Arméniens en tant que victimes des musulmans se dévoile autant chez les voyageurs occidentaux que dans la représentation que les Arméniens se faisaient d'eux-mêmes. Le principal trait que les Arméniens conféraient à leur nation était d'être « sans défense et innocente » ; se considérant comme les brebis et les agneaux de Dieu menacés par les loups³²⁵. Tout comme Rome, le peuple turc entretenait la légende selon laquelle son origine remonterait à une louve dont les Turcs seraient les descendants : « Parmi leurs grands mythes d'origine, le loup qui descend des montagnes pour chercher sa proie dans la ville, de même que les nomades des steppes effectuaient des razzias sur les populations sédentaires³²⁶. »

Dans une lettre datée du 26 mars 1771, l'impératrice Catherine II (1762-1796) répondait à la curiosité de Voltaire au sujet des liens que la Russie entretenait avec la Chine : « *Nous sommes voisins, comme vous le savez. Nos lisières de part et d'autre sont bordées de peuples pasteurs, tartares et païens. Ces peuplades sont très portées au brigandage ; ils s'enlèvent (souvent par représailles) des troupeaux et même du monde*³²⁷. » Dans une autre lettre du 19 janvier 1771, L'impératrice ajoutait que les Tartares de la province d'Orenbourg comme des « *pillards depuis la création du monde* »³²⁸.

³²¹ T. Todorov, *Nous et les autres*, p. 131.

³²² A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 179.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 66.

³²⁶ S. Akgönül, *Religions de Turquie, religions des Turcs : Nouveaux acteurs de l'Europe élargie*, Éditions L'Harmattan, Collection Compétences interculturelles, Paris, 2005, p. 28.

³²⁷ A. Stroeve, *Voltaire, Catherine II : Correspondance 1763-1778, Texte présenté et annoté*, Éditions Non Lieu, Paris, 2006, p. 183.

³²⁸ *Ibid.*, p. 293.

Dans son ouvrage intitulé *Systema Naturae* (1767), le naturaliste suédois Carl von Linné distinguait les hommes en quatre races humaines : Américains, Européens, Asiatiques, Africains³²⁹. À partir du XIX^e siècle, les auteurs européens intégrèrent clairement la dimension raciale dans la représentation des peuples turcs qu'ils avaient tendance à désigner sous le nom de Tartares, qui revêtaient une forte connotation péjorative.

En 1811, Conrad Malte-Brun fit part d'une vision qui démontre que l'utilisation de la théorie des climats ethnocentrée des climats évoluait vers une approche raciale et eugéniste : « Rien dans leur extérieur ne rappelle cette origine mongole que leurs auteurs nationaux leur attribut ; ils semblent ne différer des autres nations Tartares que par des changemens avantageux qu'on peut attribuer au mélange du sang européen³³⁰. »

Nous retrouvons les mêmes idées dans la relation de voyage de Charles McFarlane : « Les Turcs, avant d'avoir contracté des alliances avec les Européens, étaient remarquablement laids ; mais comme ils eurent bientôt les plus belles femmes de la Terre, leur race finit par s'embellir³³¹. » Ces Européens qui auraient contribué à améliorer et embellir l'ethnie turque seraient avant tout les femmes grecques qui, dans la représentation occidentale, passaient pour les héritières des canons de beauté de l'Antiquité. Dès la fin du XVII^e siècle, la représentation occidentale des Grecs et en particulier des femmes devint étroitement liée à la prétention archéologique du voyage dans l'empire ottoman. Les voyageurs avaient intégré l'idée selon laquelle seule les Grecques des îles avaient conservé ce particularisme car les plus belles femmes du continent avaient été enlevées par les Turcs.

Dans cette vision raciale, la représentation européenne du Turc tendait davantage à rejoindre celle du Turcoman dans la mesure où certains d'entre-eux ne portaient pas de traits de visage de type caucasien. À Smyrne, Charles McFarlane voyait dans le visage d'un mollah turc « la physionomie tartare dans toute sa laideur primitive »³³².

³²⁹ C. Linnaei, *Systema naturae per regna tria naturae, secundum, classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, Tomus I, Editio Decima, Reformata, Impensis Direct, Laurentii Salvii, Holmiae, 1758.

³³⁰ C. Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle*, Tome III, p. 163.

³³¹ C. McFarlane, *Constantinople et la Turquie en 1828*, p. 53.

³³² C. McFarlane, *Constantinople et la Turquie*, p. 159-160.

c) Les nomades turcs : une minorité en dehors de la « turcocratie »

Si les populations turques Proche-Orient revendiquaient être de religion musulmane, toutes n'étaient pas de la même obédience. Outre la religion, ce qui différenciait les Turcs des Turcomans est le fait que les premiers étaient sunnites alors que les seconds appartenaient à la branche chiite de l'islam. Afin de manifester leurs revendications politiques et religieuses, ces nomades chiites portaient sur la tête un turban rouge ; d'où le surnom de Kızılbaş donné par les Turcs, c'est-à-dire, les « têtes rouges »³³³. Depuis la conversion de l'Empire perse au chiisme sous le règne du chah Ismaïl Ier (1487-1524), les Kızılbaş de l'empire ottoman manifestèrent leur soutien à la dynastie séfévide d'origine turque³³⁴.

Dès l'accession l'Ismaïl Ier sur le trône, la Perse n'a jamais cessé de fomenter des révoltes dans le camp ottoman avec le soutien des Kızılbaş³³⁵. Selon Bernard Lewis, les sultans ottomans considéraient les chiites comme « des ennemis potentiels ou réels de l'État » contre lesquels il était nécessaire d'user de la répression et de la rééducation afin de les rendre inoffensifs³³⁶. La « turcocratie » ottomane ne reposait définitivement pas sur l'élément turc nomade. Ce fut à la demande du sultan Selim Ier (1512-1520) que les autorités religieuses mirent les Kızılbaş « au ban de la société islamique », légitimant leur massacre et leur mise en esclavage³³⁷. Les Ottomans confièrent aux émirs kurdes la tâche de combattre les Kızılbaş³³⁸.

Les auteurs occidentaux avaient beaucoup de mal à déterminer quelles étaient les différences religieuses et politiques qui opposaient les Sunnites et les Chiites. Mais ils ne manquèrent pas de souligner leurs rivalités : « *Les Turcs sunnites et les Perses chiites se détestent : les premiers considèrent les seconds comme des hérétiques peut-être encore pire que les Chrétiens*³³⁹. »

L'accointance entre les Turcomans et la Perse n'était pas seulement religieuse, elle était aussi d'ordre linguistique. Les Turcomans parlaient un dialecte de type azéri qui était

³³³ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 70.

³³⁴ N. Vatin, *Chapitre III - L'ascension des Ottomans (1451-1512)*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 114.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ B. Lewis, *Islam*, p. 860

³³⁷ J.-L. Bacqué-Grammont, *Chapitre V – L'apogée de l'empire ottoman : les événements (1512-1606)*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 142.

³³⁸ B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, N°10 – octobre 2009, p. 107.

³³⁹ A. Barbero, *Le divan d'Istanbul*, p. 65.

plus proche de celui pratiqué en Perse qu'en Anatolie³⁴⁰. Jean-Antoine Guer disait de la langue des Turcomans qu'elle ressemblait au turc « *mais de manière un peu corrompue* »³⁴¹. Les deux formes de langage sont toutefois « très compréhensible » pour leurs locuteurs³⁴².

Chapitre 2 – Le vol au cœur de la représentation de l'identité nomade

1) Le stéréotype du Bédouin à l'affût des biens d'autrui : une image fondée ou exagérée ?

a) La caravane : le moyen de déplacement le plus sûr ?

« Les Arabes ont, dans toute la littérature de voyage, une spécialité : le brigandage. C'est bien partout le même portrait qui est dressé de ces hommes qui vivent dans des régions désertiques, à l'état nomade, et ont pour occupation principale d'assaillir les caravanes et de détrousser les voyageurs³⁴³. » Les relations de voyages du XVII^e siècle étudiés par Alexandra Merle regorgent d'anecdotes au sujet de la rapine et de la cruauté des Bédouins sans apporter aucune autre précision sur leur caractère³⁴⁴. Au cours des siècles suivants, les voyageurs avaient maintenu un désintérêt certain pour les populations bédouines. Bien qu'ils aient eux-aussi contribué à la représentation stéréotypée du Bédouin voleur, son image évolua de manière sensible.

« Dans certaines régions, l'anarchie et l'incapacité du pouvoir central à protéger la population civile des attaques des bandits devinrent des phénomènes tout à fait constants qui durèrent jusqu'au début du XX^e siècle³⁴⁵. » Dès lors, les voyageurs de l'empire ottoman devaient inéluctablement prendre en compte cette réalité décrite par Petra Kohoutkova.

La législation ottomane interdisait aux occidentaux d'acquérir des armes bien qu'il leur était permis d'en porter une et d'en faire un usage proportionné³⁴⁶. Toutefois, un des meilleurs moyens de se déplacer en sûreté sur une distance importante fut sans doute d'accompagner une caravane marchande. En Juin 1681, le chevalier d'Arvieux se serait

³⁴⁰ J.-L. Bacqué-Grammont, *Chapitre V – L'apogée de l'empire ottoman : les événements (1512-1606)*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 142.

³⁴¹ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique ; Avec un abrégé de l'histoire ottomane*, Tome I, Merigot & Piget, Paris, 1747, p. 132.

³⁴² J.-L. Bacqué-Grammont, *op. cit.*

³⁴³ A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 177.

³⁴⁴ *Ibid*, p. 178.

³⁴⁵ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 35.

³⁴⁶ G.-A. de Choiseul-Gouffier, MILLER Emmanuel, HASE Charles Benoit, *Voyage Pittoresque dans L'Empire Ottoman*, Tome IV, p. 105.

joint à une caravane qui effectuait le voyage d'Alep à Alexandrette où il aurait même rencontré des voyageurs hollandais³⁴⁷. Une bande de Bédouins aurait songé à les attaquer jusqu'au moment où ils aperçurent les Occidentaux. Ils abandonnèrent leur projet par peur d'être accueillis pas d'éventuels tirs³⁴⁸. En Mésopotamie, à la fin du XVIII^e siècle, le guide turc du voyageur britannique Thomas Howell aurait fait fuir des brigands arabes après avoir brandit ses pistolets³⁴⁹.

En 1701, Joseph Pitton de Tournefort opta pour la caravane comme moyen de transport de manière pour traverser l'Anatolie d'ouest en est, jusqu'à son arrivée dans le Caucase, pied du mont Ararat³⁵⁰. Il affirmait que les participants avaient choisi quatre officiers de l'armée ottomane qui, aux côtés du *caravanbachi* (chef de la caravane) et d'autres capitaines, assuraient la sûreté du groupe³⁵¹. Toutefois, les routes par lesquelles transitaient les caravanes attiraient les brigands malgré l'escorte armée dont les convois étaient pourvus³⁵².

Dans la littérature occidentale, les Bédouins apparaissent en effet particulièrement craintifs des voyageurs équipés d'armes à feu dont ils n'aimaient pas s'approcher. Ceci s'explique sans doute par le fait que leur armement plus rudimentaire ne pouvait faire face à la modernité : « *Les nomades ont un sabre courbe, une lance, un poignard et une masse d'arme*³⁵³. »

Les caravaniers craignaient pour leurs bourses, les Bédouins restant une menace permanente pour chaque convoi. En cas d'attaque se défendre physiquement n'était pas la meilleure des solutions, en effet, les bandits ne cherchaient pas à tuer mais seulement à voler les effets et les chargements de ceux qui avaient la mauvaise fortune de les croiser. Les Occidentaux préféraient ne pas risquer leur vie en ces territoires hostiles et étaient enclins à perdre leurs bagages et vêtements plutôt que de laisser la vie en tentant vainement de se défendre face à des hommes mieux préparés à la guerre.

Au début du XVIII^e siècle, le missionnaire Jacques Villotte rapportait que les Bédouins étaient impliqués dans plusieurs attaques de caravanes, en particulier de celle des pèlerins musulmans qui chaque année traversaient l'Arabie pour se rendre à la Mecque :

³⁴⁷ L. d'Arvieux, J.-B. Labat, *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, Tome VI, p. 163.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ T. Howell, J. Capper, *Voyage en retour de l'Inde*, p. 29.

³⁵⁰ Voir illustration 2 p. 165, Le mont Ararat, dans J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage au Levant*, Tome III, p. 188.

³⁵¹ J.-F. de La Harpe, *Abrégé de l'histoire générale des voyages*, Tome XXIX, p. 401.

³⁵² J. Dalègre, *Greco et Ottomans*, p. 102.

³⁵³ J.-J. Luthi, *Regard sur l'Égypte au temps de Bonaparte*, p. 52.

« *Ils ont quelquefois fait une espece d'armée de huit à dix milles hommes, pour piller la riche caravane qui va une fois tous les ans en pelerinage à Lamecque, qui est le lieu de naissance de Mahomet ; elle est composé de Mahometans de toutes les provinces de l'Orient, & on y a compté plus d'une fois jusqu'à vingt mille Pelerins*³⁵⁴. » Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, Carsten Niebuhr en défendant l'idée selon laquelle la représentation occidentale avait exagéré le phénomène du pillage des caravanes par les Bédouins : « *On ne peut pas conclure, comme l'ont fait quelques auteurs, que les Bedouins ne vivent que de rapine. Les orientaux ne voyagent ordinairement qu'en caravanes, & celles-ci sont rarement pillées. Autrement, les négocians turcs n'enverroient plus des marchandises à la Mekke à Basra & à Bagdad*³⁵⁵. »

Au XVIIIe siècle, l'attaque des caravanes portait gravement atteinte à l'intégrité de l'empire ottoman³⁵⁶.

b) Le pillage des Bédouins vu sous l'angle de la malice : l'expérience de Carsten Niebuhr

Carsten Niebuhr était un personnage qui faisait preuve d'une grande exactitude dans la description des phénomènes rapportés. Toutefois, il semblait toujours trouver des circonstances atténuantes à l'encontre des Bédouins voleurs, même lorsqu'il était lui-même la victime de leur rapine. Parti pour Gizeh aux côtés de son ami Pehr Forskal dans le but d'étudier les vestiges de l'Antiquité, les deux explorateurs auraient rencontré en chemin deux Bédouins à cheval dont ils louèrent les services afin de se faire escorter³⁵⁷. À peine arrivés au pied des pyramides, ils virent un cheikh se diriger à grand galop à leur endroit³⁵⁸. Après un bref échange cordial, le cheikh planta sa lance au sol et exigea la bourse des deux voyageurs. Pehr Forskal aurait alors « *réfuté ce qu'il demandoit avec insolence* » avant de se faire arracher son turban³⁵⁹. Sous les yeux des deux accompagnateurs restés de marbre, le cheikh tenait le canon de son pistolet sur la poitrine de Pehr Forskal jusqu'à que Carsten Niebuhr décida d'obtempérer afin de protéger son ami³⁶⁰. Carsten Niebuhr retint de cette aventure que le larcin se serait déroulé sans heurts si Pehr Forskal ne se serait pas obstiné à résister au cheikh³⁶¹.

³⁵⁴ J. Villotte, *Voyages d'un missionnaire de la compagnie de Jésus*, p. 30.

³⁵⁵ C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, p. 332.

³⁵⁶ H. Desmet-Grégoire, *Le divan magique : L'Orient turc en France au XVIIIe siècle*, p. 149.

³⁵⁷ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, Tome I, p. 111.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.*

En Égypte, Carsten Niebuhr conseilla à par Pehr Forskal de voyager en naviguant sur le Nil pour plus de sûreté, mais ce dernier décida de continuer à voyager par voie terrestre³⁶². Lorsque Carsten Niebuhr retrouva la trace de Pehr Forskal, l'explorateur suédois venait d'être entièrement dépouillé par des Bédouins qui lui laissèrent son caleçon pour seul bien³⁶³.

Une des questions qui se pose est celle du moyen de subsistance des voyageurs dans l'empire ottoman après qu'ils eussent été victimes d'un vol. Carsten Niebuhr indiquait dans l'une de ses relations de voyage, que l'absence de l'existence de lettres de change dans l'empire ottoman, lui et ses compagnons avaient, dès leur arrivée, dispersé des sequins vénitiens en divers endroits pour en assurer la protection³⁶⁴.

Lorsqu'ils sondait les sites archéologiques d'Égypte et de la péninsule arabique, Carsten Niebuhr remarquait toujours la présence des populations locales qui se tenaient à une certaine distance de manière à recevoir leur part du butin : « *Les Arabes croient, ou font semblant de croire, que les Européens ont le secret de faire sortir de la terre, & de transporter ensuite par l'air, les trésor enfouis, pourvu qu'ils puissent copier l'inscription qui doit les indiquer : cette opinion leur sert de prétexte pour rançonner les voyageurs*³⁶⁵. »

Atteint depuis quelques jours d'une fièvre qui épuisait toutes ses forces, Pehr Forskal se serait éteint en Juillet 1763, dans le royaume du Yémen³⁶⁶. Carsten Niebuhr apprit quelques temps plus tard, au cours de son voyage, qu'après avoir enseveli son ami, des Bédouins avaient déterré son corps car ils croyaient qu'un trésor avait été enfoui à l'endroit de sa tombe³⁶⁷.

Les Bédouins pratiquaient une forme de pillage difficilement prévisible et gérable par les populations et les autorités locales : « Comme tactique, ils ne connaissaient que l'attaque en meutes hurlantes ou la fuite³⁶⁸. » Carsten Niebuhr affirmait que les autorités égyptiennes avaient le plus grand mal à lutter contre ces brigands qui se défilaient sans cesse : « *Si le gouvernement veut les punir, ou les ranger à leur devoir, ils se défendent ou se retirent dans les déserts, d'où ils reviennent ensuite avec impunité*³⁶⁹. » Carsten Niebuhr fut un témoin direct de la rapine des Bédouins : « *Pendant notre séjour à Alexandrie,*

³⁶² C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, Tome I, p. 34.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 236.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 214.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 372.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 374.

³⁶⁸ J.-J. Luthi, *Regard sur l'Égypte au temps de Bonaparte*, p. 52.

³⁶⁹ C. Niebuhr, P. Forskal, *op. cit.*, p. 110.

quelques centaines de ces brigands camperent à un quart de lieu de la ville : cette horde tourmentoit les cultivateurs, & détrousoient les voyageurs de toutes les nations³⁷⁰. » Il ajoutait que ces derniers se seraient livrés à des séries de pillage qui forcèrent le gouvernement de la province à mobiliser ses troupes armées afin de les repousser³⁷¹.

c) Les migrations bédouines : un fléau pour le monachisme chrétien ?

La région désertique du mont Sinaï se présentait comme le lieu idéal pour les ermites qui, dès 250 a.p. J.-C., fondèrent les premiers monastères chrétiens³⁷². Les pèlerins les plus fortunés qui se rendaient en pèlerinage en Terre sainte continuaient souvent leur voyage jusqu'au monastère de Sainte-Catherine du mont Sinaï³⁷³. Le caractère ancien des monastères du Proche-Orient est profondément lié à son appartenance au monde musulman. Les pèlerins occidentaux retrouvaient la catholicité de leur foi au monastère de Sainte-Catherine malgré sa séparation avec Rome et son ralliement à l'Orthodoxie dans le courant du XV^e siècle³⁷⁴.

En théorie, la tradition juridique islamique interdit la construction de nouveaux édifices chrétiens, et la restauration des anciens était soumise à d'importantes restrictions³⁷⁵. À l'époque ottomane, l'administration passait pour être particulièrement sévère sur ce principe³⁷⁶. En revanche, les missionnaires européens parvenaient quelquefois à déroger à la législation ottomane en jouant de la protection des consuls et des ambassadeurs auprès du gouvernement dans le but de monnayer un permis de restauration pour certains bâtiments chrétiens³⁷⁷. Dans son ouvrage intitulé *Moines et monastères du Proche-Orient* (1958), Jules Leroy indique qu'à leur arrivée dans les monastères, les voyageurs étaient toujours accueillis de manière chaleureuse par les moines qui répondaient à la « double loi de la légendaire hospitalité orientale et de la charité chrétienne »³⁷⁸. La plupart des monastères comprenait une hôtellerie destinée à recevoir des hôtes de passage³⁷⁹. Emilio Platti affirme que le statut de la *dhimma* donnait aussi aux

³⁷⁰ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, Tome I, p. 32.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² J.-M. Billioud, *Histoire des chrétiens d'Orient*, p. 43.

³⁷³ A. Vacalopoulos, *Histoire de la Grèce moderne*, p. 373.

³⁷⁴ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 115.

³⁷⁵ I. Augé, *Byzantins, Arméniens & Francs au temps de la croisade*, p. 102.

³⁷⁶ A. Vacalopoulos, *op. cit.*, p. 49.

³⁷⁷ B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, p. 56.

³⁷⁸ J. Leroy, *op. cit.*, p. 14.

³⁷⁹ M. Ray Jabre, *Les Maronites, Chrétiens du Liban*, p. 18.

Musulmans le droit de séjourner et de se restaurer dans les lieux de culte chrétiens pour une période de trois jours³⁸⁰.

Selon Jean-Jacques Luthi, la région de Suez dans le désert du Sinaï constituait « l'empire des Bédouins pillards »³⁸¹. Jean-Marie Mérioux évoque l'importance du phénomène du pillage des monastères par les populations musulmanes du Proche-Orient dès l'époque médiévale³⁸². Dans ses travaux consacrés aux récits de voyageurs français dans l'empire ottoman au XVI^e siècle, Yvelise Bernard fait état de l'ampleur du phénomène dans les écrits : « Tous les pèlerins sont unanimes pour dénoncer cette très détestable habitude, tant est si bien que l'on finit par croire que les Arabes passent leur temps à dévaliser les voyageurs, tant Chrétiens, que Juifs, ou Turcs³⁸³. » Dans son ouvrage intitulé *Le miroir ottoman* (2003) Alexandra Merle évoque Juan de Calahorra un voyageur espagnol de la première moitié du XVII^e siècle qui s'indignait « de ce que les Turcs profitent de l'obligation qui est faite aux religieux de les accueillir et de les nourrir, transformant ainsi les couvents en auberges »³⁸⁴. Il affirmait par ailleurs que les Arabes n'hésitaient pas à attaquer les couvents et faire des religieux leurs otages pour les libérer en échange de rançons³⁸⁵.

Au XVII^e et XVIII^e siècle, les voyageurs occidentaux redécouvraient l'existence des monastères coptes de Saint-Paul et de Sainte-Antoine en Basse-Égypte³⁸⁶. Dans les *Nouveaux mémoires des missions de la compagnie de Jésus* (1725), les missionnaires manifestèrent leur étonnement lors de la visite du monastère copte de Saint-Antoine³⁸⁷, dont l'absence de porte à l'entrée de ces bâtiments serait liée au brigandage : « *Nous nous présentâmes pour y entrer ; nous en cherchions la porte ; mais nos Guides nous dirent que nous n'en trouverions point. En effet, la crainte continuelle, où l'on est, que les Arabes, grands voleurs de leur métier, ne viennent surprendre les monastères, pour les piller, oblige à n'y faire aucune porte ordinaire*³⁸⁸. » Ils ajoutaient que cet usage était observé

³⁸⁰ E. Platti, *Vincent de Beauvais (m. 1264) et 'Abd al-Masîh al-Kindi*, dans *L'Orient chrétien dans l'empire musulman*, p. 212-213.

³⁸¹ J.-J. Luthi, *Regard sur l'Égypte au temps de Bonaparte*, p. 32.

³⁸² J.-M. Mérioux, *Eglises et monastères de Mossoul et de sa région*, dans *L'Orient chrétien dans l'empire musulman : suite au colloque organisé les 15 et 16 octobre 2004 par le CRITIC à l'Université Jean Moulin Lyon 3*, Collection Studia arabica III, Éditions de Paris, Versailles, 2005, p. 427.

³⁸³ Y. Bernard, *L'Orient du XVI^e siècle*, p. 136.

³⁸⁴ A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 188.

³⁸⁵ *Ibid.* p. 189.

³⁸⁶ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 45.

³⁸⁷ Voir illustration 3 p. 166, *Le monastère orthodoxe de saint-Antoine du Sinaï*, dans J. Leroy, *Moines et monachismes*, p. 44.

³⁸⁸ *Nouveaux mémoires des missions de la compagnie de Jésus dans le Levant*, Tome V, p. 138-139.

dans tous les monastères du Sinaï³⁸⁹. Dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, l'explorateur allemand Carsten Niebuhr remarquait que la seule porte existante au monastère Sainte-Catherine du Sinaï se trouvait dans un bâtiment annexe³⁹⁰. Or, selon Philippe Bridel, les premiers monastères d'Égypte tel que celui de Saint-Antoine ne possédaient pas de portes³⁹¹. Nous pouvons supposer que l'absence de porte était l'expression de l'hospitalité que les monastères accordaient aux voyageurs de tous horizons et qu'elle n'était pas liée au brigandage. Toutefois, l'étude de certains monastères tendraient à prouver que l'analyse faite par les missionnaires latins qui visitèrent le monastère de Sainte-Antoine repose sur de faits réels et non sur des affabulations.

Un des plus célèbres monastères de la péninsule du Sinaï était celui de Sainte-Catherine, qui était parvenu à sa maintenir après plusieurs siècles de domination musulmane³⁹². Situé à 1.528 m d'altitude au sommet du Djebel Mousa (montagne de Moïse), le monastère de Sainte-Catherine fut érigé sous le règne de l'empereur Justinien (527-565), époque à laquelle il portait encore le nom de monastère de la Transfiguration ou de monastère du Colloque³⁹³. Au IX^e siècle, le souvenir de la révélation sinaïtique avait laissé place à celui de sainte Catherine, morte en martyre en Alexandrie au début du IV^e siècle³⁹⁴.

Jules Leroy indique la raison pour laquelle le monastère de Sainte-Catherine du mont Sinaï a pu survivre dans cet environnement hostile et rester à l'abri du brigandage : « Les moines ne furent pas inquiétés, car le bruit courait qu'ils étaient en possession d'un écrit d'Abou Talib, signé de son neveu Mahomet, avec ses empreintes digitales. Le prophète leur avait, disait-on, accordé cet édit de protection en reconnaissance de l'hospitalité qu'il avait reçue au couvent au cours d'un de ses voyages³⁹⁵. » Si les chefs musulmans respectaient généralement cette directive du Prophète Mahomet, les habitants du Sinaï ne se sentirent quant à eux pas toujours obligés de la respecter car les moines furent fréquemment victimes de vol et de brigandage³⁹⁶.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 139.

³⁹⁰ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, Tome I, p. 200-201.

³⁹¹ P. Bridel, *Le site monastique copte des Kellia : sources historiques et explorations archéologiques*, dans *actes du colloques de Genève 13 au 15 Août 1984*, Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève, Genève, 1986.

³⁹² J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 108.

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 110.

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 115.

Dans son ouvrage intitulé *Architecture monastique* (1852), Albert Lenoir affirme que certains monastères n'ont pas toujours été dénués de portes³⁹⁷. Ce fut par exemple le cas du monastère de Sainte-Catherine où jusqu'à la fin du XVII^e siècle, les moines et les voyageurs entraient au moyen d'un treuil, mais qu'avant cette date, il existait une ouverture, aujourd'hui murée, qui servait d'entrée³⁹⁸. Il est donc possible, comme l'affirmait les Jésuites, que l'absence de porte dans certains monastères du Proche-Orient n'était pas étranger au phénomène de brigandage.

Dans son ouvrage intitulé *Moines et monastères du Proche-Orient* (1958), Jules Leroy dresse une description du monastère de Sainte-Catherine du Mont Sinaï dont l'aspect n'évoque pas celui d'un site religieux : « Les énormes murailles flanquées de tours sont de plusieurs places soutenues par des contreforts inclinés, en gros blocs de granit rouge, sans mortier. Les meurtrières au sommet, les guérites de garde en avant-corps sur les angles lui conservent l'aspect d'une puissante forteresse des anciens temps »³⁹⁹.

Carsten Niebuhr rapportait des informations qui pourraient permettre de mieux cerner les raisons pour lesquelles les moines avaient maintenu une telle posture défensive : « *Les Arabes [Bédouins] en général sont des voisins très-dangereux : ils tirent souvent depuis les rochers d'alentour ; ils saisissent les moines aussitôt qu'ils sortent de leur monastère, & ne les relâchent que pour une forte rançon*⁴⁰⁰. » En outre, Carsten Niebuhr indiquait qu'en sa présence, les Bédouins abusèrent de l'hospitalité des moines envers lesquels ils se montraient irrespectueux : « *Nous fûmes témoins de l'insolence de ces Bédouins, qui dit mille injures à ces religieux, parce qu'ils ne voulurent pas lui donner tout de suite du pain, qu'il avoit demandé d'un ton rogue*⁴⁰¹. »

Dans *l'Histoire scientifique et militaire de l'expédition d'Égypte* (1830-1836), l'occupation de la vallée de Natroun par les Églises copte et orthodoxe est attesté au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles⁴⁰². Le monastère copte de Saint-Macaire de Scété était décrit comme disposant de murs d'enceinte élevés et de meurtrières. Ces constructions servaient aux moines à donner l'alerte en cas d'attaque mais aussi à se défendre à coups de jets de pierres, car leur morale chrétienne leur interdisait de faire usage d'armes à feu⁴⁰³.

³⁹⁷ A. Lenoir, *Architecture monastique*, Volume I, Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Imprimerie nationale, Paris, 1852, p. 84.

³⁹⁸ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 115

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, Tome I, p. 202.

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*, Tome IV, p. 40.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 41.

L'entrée de ce monastère était « *si étroite, qu'on ne peut y pénétrer qu'en se tenant courbé* »⁴⁰⁴. Cette caractéristique laisse à penser que l'architecture du lieu était ainsi faite de manière à limiter la circulation des biens et des hommes. D'ailleurs, les membres du corps expéditionnaire français remarquèrent qu'on ne pouvait entrer dans le monastère copte de Saint-Macaire de Scété qu'après avoir franchi une porte épaisse, défendue par un mâchicoulis et deux énormes meules de granit qui fermaient hermétiquement l'ouverture extérieure⁴⁰⁵.

Malgré toutes ces précautions prises contre les Bédouins pillards, les moines de la vallée de Natroun « *se voyaient forcés d'exercer le devoir d'hospitalité* » à ceux qui passaient au pied de leurs monastères⁴⁰⁶. Lorsqu'ils entendaient une première sommation, les moines descendaient du haut de leurs murs des denrées telles que le pain et les dattes pour leurs visiteurs, et de l'orge pour leurs chevaux⁴⁰⁷. Si les moines avaient refusé de céder à leurs demandes, ils se seraient alors exposés à de « *sanglantes représailles* » en sortant de leurs cloîtres⁴⁰⁸. Ces moines se seraient gardés de dire tout ce qu'ils savaient aux voyageurs Français à propos du brigandage, toutefois le général Andréossy aurait reçu à ce sujet une confidence toute singulière : « *Quand tuera-t-on tous les Musulmans*⁴⁰⁹ ? »

Dans son ouvrage intitulé *L'Égypte au temps de Bonaparte* (1991), Jean-Jacques Brégeon fait figurer les ophtalmies parmi les maladies qui, au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, avaient « le plus vivement impressionné les médecins de Bonaparte »⁴¹⁰. L'ophtalmie constituait « la maladie la plus invalidante » pour les habitants de l'Égypte⁴¹¹. Quelques années plus tôt, Constantin-François Volney témoignait des problèmes ophtalmologiques qui touchaient les habitants de l'Égypte. Il émettait l'hypothèse de l'influence des vents du midi pour expliquer les causes de ce mal⁴¹². Dans *L'Histoire scientifique et militaire de l'expédition en Égypte* (1830-1836), il est rapporté que les Bédouins profitaient du handicap oculaire des moines d'Égypte pour les voler : « *Les religieux étaient pour la plupart borgnes, ou aveugles, la réverbération des sables et la fraîcheur des nuits usant de bonne heure l'organe de la vue*⁴¹³. »

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*, Tome IV, p. 40.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ J.-J. Brégeon, *L'Égypte de Bonaparte*, p. 39.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 228.

⁴¹² C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 219.

⁴¹³ *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*, Tome IV, p. 42-43.

Au tournant des XVIII^e et XIX^e siècle, lors de l'occupation du Sinaï par l'armée française, les membres du corps expéditionnaires furent témoin de l'ampleur des attaques dont étaient victimes les moines du Proche-Orient et tentèrent d'y remédier. En l'an VII (1800), le général Bonaparte accorda, au nom de la République française, la protection aux de la région du Sinaï⁴¹⁴. À ce titre, des documents affichés sur les murs de la bibliothèque du monastère de Sainte-Catherine et visibles à tous les visiteurs avertissaient les potentiels brigands : « *Le général en chef Kléber, voulant conserver aux religieux du Mont Sinaï la protection qui leur a été accordée par Bonaparte, les autorise à faire arrêter et mettre en prison les Arabes qui se permettent de venir les insulter dans leur couvent et piller leurs fruits ou se révolter, prévenant toutefois le Général des arrestations qu'ils feraient et désignant le nom des tribus auxquelles appartiennent ceux contre lesquels ils auraient exercé les punitions*⁴¹⁵. »

Nous pouvons tout de même noter que les voyageurs reconnaissent une qualité de magnanimité chez les Bédouins, ce qui mérite d'être souligné. En revanche, nous ne retrouvons aucunement cette tendance de discernement parmi les autres peuples nomades de l'empire ottoman, en particulier les Kurdes. Contrairement aux Bédouins, les autres populations nomades sont très souvent assimilées à des êtres violents et meurtriers par les Occidentaux. Dans la représentation occidentale, le brigandage pratiqué par les Kurdes ne revêtaient pas la forme que celui du Bédouin qui apparaît comme un voleur né. Selon Jean-Antoine Guer, l'exercice du vol chez les Kurdes ne leur étaient « *pas si ordinaire qu'aux Arabes*⁴¹⁶. » Toutefois, il soulignait le caractère « *belliqueux, brigand & voleur* » du peuple kurde⁴¹⁷. De fait, même si le Bédouin paraissait plus enclin que le Kurde à commettre à larcin, le kurde était celui qui suscitait l'effroi des voyageurs.

2) Les Kurdes : La représentation d'un peuple belliqueux et sanguinaire

a) Des « barbares du côté du chaos⁴¹⁸ » ?

« *On chercheroit peut-être inutilement dans toute l'Asie une nation plus grossière & plus stupide que celles des Kurdes. Ils sont, pour la plupart, vagabonds et voleurs*⁴¹⁹. » Cette citation extraite de Pierre-Joseph-André Roubaud illustre sans exagération l'opinion

⁴¹⁴ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 116.

⁴¹⁵ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 116.

⁴¹⁶ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 132.

⁴¹⁷ *Ibid*, p. 126.

⁴¹⁸ T. Todorov, *La peur des Barbares : Au-delà du choc des civilisations*, Éditions Robert Laffont, Collection Biblio Essais, Paris, 2008, p. 35.

⁴¹⁹ P.-J.-A. Roubaud, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique*, Tome IX, p. 12.

que lui et ses contemporains avaient des Kurdes. Ces derniers étaient toujours représentés sous les traits de brigands des plus belliqueux.

Jordi Tejel a étudié la relation de voyage manuscrite du père Domenico Lanza, premier supérieur officiel de la Mission au Kurdistan entre 1753 et 1771. Il affirme que son récit contient « quelques aventures plus moins exagérés » comme celles de l'attaque d'un brigand kurde⁴²⁰. Toutefois, l'étude des documents d'archives ottomanes du XVIII^e siècle (aujourd'hui en Syrie) révèlent que les Kurdes de Syrie et d'autres régions étaient associés à l'*eşkiyalik*, à savoir le brigandage⁴²¹. Dans les actes du divan⁴²² d'Alep et d'Antioche, les Kurdes sont cités comme les pires de tous les brigands⁴²³. Cette image du kurde semblent revêtir un caractère similaire dans les sources occidentales de cette époque.

Le Kurde constituait un personnage dont il ne faisait pas bon de croiser le chemin et qu'il fallait à tout prix éviter. Le caractère féroce conféré au Kurde évoque le concept de barbare défini par Tzvetan Todorov : « Les Barbares sont du côté du chaos, de l'arbitraire, ils ne connaissent pas l'ordre social⁴²⁴. » Hormis pour la figure du Turc que les auteurs rattachaient partiellement à celle du Barbare originaire d'Asie centrale. Toutefois, à la différence du Turc dont l'image en partie réhabilitée, le Kurde apparaît dans la représentation occidentale comme un individu de la pire espèce.

Dans ses *Mémoires* (1735), le chevalier d'Arvieux, consul de France à Alep de 1679 à 1685, indiquait à plusieurs reprises avoir été témoin d'atrocités perpétrés par les Kurdes contre les populations de l'empire ottoman.

Il rapportait que le 19 Mai 1681, l'*aga*⁴²⁵ turc de la ville Kilis en Syrie qui fut capturé et lynché par des nomades kurdes qui lui firent endurer les pires souffrances : « *Ces Barbares qu'il avoit extrêmement maltraités quelques mois auparavant, le menèrent dans leurs montagnes, l'attachèrent à un arbre, le dépouillèrent, et lui coupèrent des pièces de sa chair qu'ils firent rôtir à sa vue, et le forcèrent d'en manger. Il mourut enfin de ce cruel supplice. Ils achevèrent de le rôtir, et en envoyèrent de gros morceaux à ses femmes comme une viande exquise*⁴²⁶. » Bien que l'historicité de cette guerre et la véracité

⁴²⁰J. Tejel, *L'apport des dominicains à la kurdologie*, dans F. Jacquin, J.-F. Zorn, *L'altérité religieuse, Un défi pour la mission chrétienne, XVIIIe-XXe siècles*, p. 141.

⁴²¹ S. Winter, *Les Kurdes de Syrie dans les archives ottomanes (XVIIIe)*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, N°10 – octobre 2009, p. 138.

⁴²² Voir glossaire p. 180

⁴²³ S. Winter, *op. cit.*

⁴²⁴ T. Todorov, *La peur des Barbares*, p. 35.

⁴²⁵ Trad. fr. : Chef

⁴²⁶ L. d'Arvieux, J.-B. Labat, *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, Tome VI, p. 80.

de ce supplice atroce demeurent difficilement vérifiables, ce témoignage aux détails précis évoque des scènes rapportées par d'autres auteurs. Petra Kohoutkova affirme que les sources arméniennes du XVIII^e siècle font mention des rivalités qui opposaient les Kurdes à l'autorité ottomane : « La mémoire collective kurde, contrairement à l'arménienne, perçoit plutôt ces rebelles comme des héros et des brigands épiques⁴²⁷. »

Il est souvent difficile de valider l'historicité des faits rapportés par les voyageurs lorsqu'ils relèvent du particularisme local ou de l'anecdote. Toutefois, le procédé employé par le nomades kurde semble se rapporter à un phénomène plus large dont les voyageurs occidentaux ont à plusieurs époques fait état. Nous retrouvons par exemple la description de scènes de tortures analogues dans le cadre des massacres d'Adana (1909) perpétrés par les Turcs et les Kurdes. Elles furent publiés en 1917 dans un ouvrage de Louis Bertrand : « On découpe à un Arménien les extrémités du corps, puis on l'oblige à mâcher ces morceaux de sa propre chair. On étouffe des mères en leur bourrant la bouche de la chair de leur propre enfant⁴²⁸. »

Nous pouvons supposer qu'en tant que consul de France à Alep, Laurent d'Arvieux avait à sa disposition des drogmans capables d'établir un contact avec les Kurdes. À la suite d'une rencontre avec l'un d'entre-eux en 1682 à Alep, il retraça la carrière de cet homme de manière assassine : « *sa première profession fut d'être un voleur de grands chemins ; de la il passa au servisse d'un pacha qui lui donna la charge de bourreau, dont il s'acquitta comme il convenait à un Kurde, c'est-à-dire, un barbare et un assassin*⁴²⁹. »

La principale route de commerce par laquelle transitaient les caravanes en provenance de Perse et des Indes suivait l'axe Erzerum-Sébasté-Angora⁴³⁰. Il était préférable pour les marchands d'emprunter cet itinéraire de voyage car Erzerum abritaient d'importantes garnisons militaires destinées à sécuriser les convois de marchandises⁴³¹. Quand bien même, Joseph Pitton de Tournefort disaient des Kurdes qu'ils étaient « *toujours en embuscade pour piller les caravanes* » qui transitaient par la région d'Erzerum⁴³². Il ajoutait que les caravaniers turcs, conscients du danger, étaient souvent

⁴²⁷ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 38.

⁴²⁸ L. Bertrand, *Le sens de l'ennemi*, Arthème Fayard & Cie, Paris, 1917.

⁴²⁹ L. d'Arvieux, J.-B. Labat, *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, Tome VI, p. 311.

⁴³⁰ A. Melkonyan, *L'Arménie de l'Ouest dans la sphère des relations commerciales de l'Est et de l'Ouest, dans Armeniaca : Actes du colloque organisé à l'occasion du 30^e anniversaire de l'enseignement de l'arménien à l'Université de Provence 15 février 2002*, Textes réunis par Robert Der Merguerian, Études d'histoire et de culture arméniennes, Publication de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2004, p. 243.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Tome III, p. 115.

équipés d'armes à feu de manière à dissuader les brigands kurdes armés de seuls lances⁴³³. Alexandra Merle affirme que les guerriers nomades n'éprouvaient aucune forme de honte à se défilier lorsque les circonstances l'exigeaient⁴³⁴.

Dans la littérature française, les relations entre les Turcs et les Kurdes sont la plupart du temps teintées de violence et d'une féroce animosité à la manière de frères ennemis. Bien que non pourvus d'une souveraineté et d'une indépendance totale, les Kurdes tenaient à leur particularisme, forme d'insoumission face aux puissances étrangères dominantes. Nous pouvons considérer que dès la fin du XVII^e siècle, la représentation des Kurdes s'inscrit dans cette logique de rejet de l'autorité ottomane. À la différence des Bédouins et de leur résistance épique, la ténacité des Kurdes atteint quant à elle les sommets de la barbarie. En effet, n'utilisaient la violence qu'en dernier recours tandis que les Kurdes apparaissent comme cruels et violents, n'hésitant pas à payer le prix du sang pour défendre leurs particularismes.

b) Les Kurdes : une calamité pour les populations locales ?

D'après le chevalier d'Arvieux, les nomades kurdes ne défiaient pas seulement le pouvoir ottoman en s'attaquant aux représentants de leur autorité. Ils étaient capables de s'en prendre violemment aux populations locales dans le cadre de leur activité de brigand. Le consul de France rapportait avoir été témoin d'un assaut de nomades kurdes contre des villages situés dans les faubourgs d'Alep. Ces faits se seraient déroulés en Novembre 1683 : « *Ils massacrèrent un enfant dans un berceau, et la mère ayant voulu crier au voleur, ils lui fendirent la tête, et lui emportèrent la moitié de l'épaule d'un coup de sabre*⁴³⁵. » Ce jour-là, d'autres crimes et vols auraient été commis par ces Kurdes comme le saccage « *d'une des plus fameuses mosquée d'Alep* », d'où ils seraient repartis avec des exemplaires manuscrits du coran ainsi que d'autres biens de valeurs⁴³⁶.

En 1701, au cours de son voyage qui le conduisit à traverser toute l'Anatolie pour réaliser son herbier, Joseph Pitton de Tournefort fut directement confronté à la présence de Kurdes nomades.

⁴³³ *Ibid*, p. 242.

⁴³⁴ A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 179.

⁴³⁵ L. d'Arvieux, J.-B. Labat, *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, Tome VI, p. 405.

⁴³⁶ *Ibid*, p. 406.

Accompagné de l'évêque d'Erzerum⁴³⁷ et son drogman, tous deux arméniens, Pitton de Tournefort ressentit le besoin d'interrompre un instant ses recherches pour se délasser sur les bords de l'Euphrate en partageant avec ses compagnons une bouteille de vin qu'il avait obtenu lors de son passage au monastère de l'évêque : « *du vin qui valoit mieux que tout le vin d'Erzeron* »⁴³⁸. D'ailleurs, à la définition de « *Erzerom* » (Erzerum) du *Dictionnaire-géographique portatif* (1799) de Jean-Baptiste Ladvocat, il est effectivement fait mention du vin « *détestable* » que l'on trouvait dans cette ville⁴³⁹. C'est au cours de ce moment que son plaisir fut troublé : « *nous voyions venir à nous certains députés des Kurdes, qui s'avançoient à cheval la lance en arrest pour s'informer quelles gens nous étions. Je ne sçai même si la peur ou le vin n'en faisoit pas paroître deux pour un, car à mesure que la peur s'emparoit de notre arme⁴⁴⁰, il falloit bien avoir recours au cordial⁴⁴¹.* »

À la suite de cet épisode, Joseph Pitton de Tournefort affirme avoir été témoin d'une scène caractérisant les relations qu'entretenaient les Arméniens et les Kurdes : « *le vieillard [le délégué kurde] s'avança pour prendre un flacon d'eau de vie qu'il [l'évêque] leur presenta. Nous fîmes demander à ce bon homme [le drogman] de quoi il s'agissoit, il répondit en souriant que les Kurdes étoient de méchantes gens, mais que nous n'avions rien à craindre ; que l'ancienne amitié qui étoit entre eux & la vénération qu'ils avoient pour l'Evêque nous mettroit à couvert de tout. L'Eveque revint à nous avec un visage fort gay⁴⁴².* »

Le protocole dont témoigna Joseph Pitton de Tournefort paraît si ritualisé qu'il laisse supposer l'existence d'une véritable politique de rançonnement à laquelle les Arméniens semblaient être accoutumés. Les colophons arméniens révèlent des faits qui ne vont pas sans rappeler l'épisode vécu par le voyageur français. Les Arméniens de l'empire ottoman évoquaient l'existence d'une taxe appelée *hafir*, dont le paiement s'ajoutait à celui des impôts officiels⁴⁴³. Cette taxe de protection était en vigueur dans les zones mixtes où cohabitaient Arméniens et Kurdes⁴⁴⁴. Elle était versée par les villageois arméniens aux

⁴³⁷ Voir illustration 4 p. 167, Représentation de la ville d'Erzerum, dans J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, p. 109

⁴³⁸ J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Tome III, p. 120.

⁴³⁹ J.-B. Ladvocat, *Dictionnaire-géographique portatif*, Tome I.

⁴⁴⁰ À la différence des Chrétiens de l'empire ottoman, les voyageurs occidentaux étaient en droit de porter des armes.

⁴⁴¹ J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Tome III, p. 120.

⁴⁴² *Ibid*, p. 121-122.

⁴⁴³ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 37.

⁴⁴⁴ *Ibid*.

tribus kurdes qui en contre partie, étaient tenues de les protéger contre d'éventuels agresseurs⁴⁴⁵. Dans la mesure où nous ne disposons pas de connaissances supplémentaires sur cet impôt, nous ne pouvons déterminer si Joseph Pitton de Tournefort fut témoin du paiement du *hafir* ou d'une autre forme de rançonnement. Au terme de cet épisode et malgré l'assurance manifeste des Arméniens dans ce genre de négociation, le voyageur français ne parvenait pas à s'affranchir de sa peur des Kurdes : « *Ce bon homme [le drogman] s'avisa d'aller faire ses adieux aux Curdes, & de leur distribuer les restes de nôtre eau de vie, nous aurions fort approuvé son procédé si nous n'avions pas été de la partie & qu'il n'eût pas fallu s'approcher de leurs pavillons*⁴⁴⁶. »

Une série de facteurs pourrait potentiellement expliquer le haut degré d'insécurité et le brigandage endémique qui sévissait en Anatolie orientale et dans le nord de la Syrie. Lorsque les paysans kurdes, employés par des notables locaux comme mercenaires étaient démobilisés à la fin d'une guerre, ils perdaient leur solde par la même occasion mais restaient munis de leurs armes à feu⁴⁴⁷. Tout comme les soldats démobilisés, les paysans qui ne pouvaient pas payer leurs impôts étaient obligés de quitter leur domicile et beaucoup devinrent, à cause de cela, des bandits nomades⁴⁴⁸. Constantin-François Volney avait constaté que la déstructuration de société kurde avait poussé un grand nombre de familles à prendre « *vie errante* » à la manière des Bédouins et des Turcomans⁴⁴⁹.

Jean-Antoine Guer disait au sujet des Kurdes qu'ils ne se déplaçaient qu'en groupe de deux ou trois cents individus afin de se prémunir d'éventuelles attaques de leurs ennemis⁴⁵⁰. Édouard Méténier affirme que vers 1715, un village du nom de Wada al-Hudhur, situé en Syrie dans le district de Hisn al-Akrad (forteresses des Kurdes)⁴⁵¹, passait pour être le refuge des bandits kurdes et turcs. Ceux-ci avaient été contraints de quitter leurs foyers et vivaient de brigandage sur les hauts-plateaux, en marge de la société⁴⁵². Face à ce danger, les paysans chrétiens devenaient extrêmement vulnérables en raison de

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ J. Pitton de Tournefort, *op. cit.*, p. 122-123.

⁴⁴⁷ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 19.

⁴⁴⁸ *Ibid.* p. 40.

⁴⁴⁹ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 341.

⁴⁵⁰ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 131-132.

⁴⁵¹ Les kurdologues désignent, sous le nom de Hisn al-Akrad, la forteresse plus connue sous le nom de Krak des chevaliers.

⁴⁵² E. Méténier, *Des Kurdes dans la Cité : Civitas bagdadienne et assignations identitaires. Aperçus historiques sur la présence kurde à Bagdad*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, N°10 – octobre 2009, p. 129.

l'interdiction pour les dhimmis de porter des armes et de monter à cheval⁴⁵³. Nous comprenons dès lors les raisons pour lesquelles les Arméniens devaient user de la diplomatie. Leur caractère docile était remarqué des tous les voyageurs occidentaux. Les paysans musulmans pouvaient quant à eux former des bandes de manière à se défendre contre les brigands⁴⁵⁴.

3) L'image des peuples turcs : des brigands loin des clichés barbares ?

a) Les peuples turcs et le brigandage : une pratique moins nuisible que celle des autres peuples ?

Dans la littérature occidentale, les Turcs avaient certes de nombreux défauts. Mais les écrivains reconnaissaient que les voleurs étaient très peu nombreux parmi les gens de leur nation. Au XVIII^e siècle, le comte de Choiseul-Gouffier mit l'accent sur cette propriété dont jouissaient les Turcs : « *Tout le monde s'accorde à dire qu'il n'y a rien de plus rare que le vol dans les bazars ; un marchand s'absente souvent quelques heures, tout est ouvert dans sa boutique, il revient et retrouve tout à sa place*⁴⁵⁵. » Encore aujourd'hui, tous les voyageurs qui accomplissent un voyage en Orient peuvent attester de la réalité de ce fait. Toutefois, le comte de Choiseul-Gouffier ajoutait cependant qu'une forme de brigandage n'était pas ignorée des Turcs : « (...) *il faut que le vol ait le caractère de la violence et qu'il ressemble un peu à la victoire, pour que les Turcs s'en mêlent*.⁴⁵⁶ » Cette citation induit que les exactions commises par les Turcs contre les populations ne se pratiquaient que dans le cadre légal d'une guerre. À la différence des Turcomans, les Turcs se sont sédentarisés avant de se rendre maîtres d'un empire⁴⁵⁷.

La représentation occidentale avait réhabilité du Turc. Mais son image restait en partie associée à celle du Turcoman, en particulier dans le cadre la législation ottomane de la guerre. Au cours de la Révolution grecque (1821-1830), la vision du Turc exprimée par le voyageur britannique Charles McFarlane rappelle celle de Choiseul-Gouffier : « *Quant au Turc, ce barbare dont l'existence est comme une anomalie au milieu de toutes ces nations, meurtrier, ravisseur, pillard, ami de la destruction, lorsque l'appelle la cause de Mahomet, il a le plus profond mépris pour un vol ordinaire*⁴⁵⁸. » Dans la manière de traiter

⁴⁵³ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 19 et 42.

⁴⁵⁴ *Ibid*, p. 19.

⁴⁵⁵ G.-A. de Choiseul-Gouffier, E. Miller, C. B. Hase, *Voyage Pittoresque dans L'Empire Ottoman*, Tome IV, p. 106.

⁴⁵⁶ *Ibid*, p. 107.

⁴⁵⁷ A. Merle, *Le miroir ottoman*, p. 144.

⁴⁵⁸ C. McFarlane, *Constantinople et la Turquie en 1828*, Tome I, p. 79.

ce genre de déclaration, il convient d'être prudent et de ne chercher en premier lieu à sonder la psychologie du voyageur comme l'histoire des représentations a trop tendance à procéder. Dans la représentation occidentale, le rapport particulier des Turcs au vol semblerait d'abord relever d'une réalité anthropologique et historique : « Depuis qu'ils se sont convertis à l'islam, les Turcs ont pleinement accepté l'idée du djihad, non pas tant pour des motifs religieux abstraits que parce qu'ils y voient le prolongement de leur tradition de pilliers des steppes⁴⁵⁹. » D'ailleurs, cette tendance au Jihad permanent est spécifique aux Ottomans puisqu'elle ne se retrouvait pas autant dans l'empire de califes arabes à l'époque médiévale.

L'étude de la littérature de voyage du XVIII^e et du XIX^e siècle révèle l'existence d'une forme de réhabilitation des Turcs nomades dans la représentation occidentale, tandis qu'elle demeurait foncièrement négative chez les Chrétiens d'Orient. Même si pour les Occidentaux la présence des Turcs nomades ne revêtait plus une dimension apocalyptique, leur image apparaît comme figée dans le temps et l'espace. Bien que l'existence de nomades dans l'empire ottoman était parfois mentionné dans leurs écrits, les auteurs ne leur accordèrent en fait que très peu d'intérêt voyant en leurs mœurs et coutumes la décadence à l'état brut.

b) La réhabilitation de l'image des Turcomans chez Charles McFarlane

L'étude de la relation de voyage de Charles McFarlane démontre que l'image du Turcoman participa à la représentation du Turc avec un racisme scientifique en arrière fond idéologique. Toutefois, lorsque s'attarde à la représentation du Turc nomade pour lui-même, nous constatons que ce personnage pouvait revêtir un profil très différent de celui qui était utilisé pour définir le Turc sédentaire.

À Scalanova (Kuşadası) au sud de Smyrne, Charles McFarlane affirmait avoir rencontré une fugitive femme grecque qui avait été réduite en esclavage avec l'une de ses filles à la suite du massacre de Chios (1822) et dont elle essayait de retrouver la trace⁴⁶⁰. Accompagnée du voyageur britannique, elle aurait rencontré un Yürük⁴⁶¹, (peuple apparenté aux Turcomans) qui, ému de son sort, l'accompagna jusqu'à son campement afin de lui permettre de retrouver sa fille⁴⁶². Charles McFarlane prétendait être parvenu avec

⁴⁵⁹ A. Barbero, *Le divan d'Istanbul*, p. 88.

⁴⁶⁰ C. McFarlane, *Constantinople et la Turquie en 1828*, Tome I, p. 143.

⁴⁶¹ Peuple de nomades turcs qui était pour C. McFarlane synonyme de Turcomans.

Ibid., p. 253

⁴⁶² C. McFarlane, *op. cit.* p. 144.

l'aide de quelques-uns de ses compatriotes à réunir la somme d'argent pour affranchir la jeune femme⁴⁶³. Le voyageur britannique rapportait la raison pour laquelle les Yürüks avaient, selon lui permis cette libération : « *Si les Yourouks montrèrent beaucoup de modération, on doit penser que cette peuplade, dont les mœurs sont simples, put comprendre la toute puissance de l'amour maternel*⁴⁶⁴. » Cette approche faisait des Turcs nomades des hommes primitifs qui ne connaissaient presque aucune forme d'organisation. Dans cette représentation, le nomade turc semble se rapprocher du stade animal tout en se distinguant de lui par l'expression de sentiments qui remontent aux origines de l'humanité. Nous considérerions aujourd'hui et à juste titre que cette vision est foncièrement offensante pour les populations concernées. Mais dans l'esprit de Charles McFarlane, elle apparaît sous trait éminemment positive qui tend à réhabiliter l'image du Turc du nomade. Il semblerait que les événements de la Révolution grecque (1821-1830) dans lesquels les Turcs nomades n'étaient pas directement concernés, accélèrent la tendance de séparation et de distinction d'avec les Turcs sédentaires seuls assimilés comme ennemis. La représentation des nomades turcs pourrait être mise en parallèle avec la figure du « *bon sauvage* » évoquée par Jean-Jacques Rousseau, terme que nous retrouvons également dans la relation de voyage de Charles McFarlane.

Aux croisements des XVIII^e et XIX^e siècle, l'image du turc nomade s'est considérablement éloignée de celle des hordes tartares qui semaient la terreur. La rencontre entre l'Européen et le nomade turc était désormais permise. C'est d'ailleurs au XIX^e siècle que les voyageurs comprirent l'utilité du rituel d'hospitalité permettant d'abolir les barrières linguistiques entre l'étranger et le sujet ottoman⁴⁶⁵.

En 1828, Charles McFarlane se vantait de la maîtrise de ce rituel d'hospitalité qu'il aurait utilisé en plusieurs occasions⁴⁶⁶. À Smyrne, sa curiosité l'aurait poussé à la mettre en pratique avec un groupe de trois cents Turcomans, qui cherchaient à rejoindre l'île de Chios⁴⁶⁷. À sa vue, les membres du groupe l'auraient traité de « *giaour* », c'est-à-dire d'infidèle⁴⁶⁸. Le voyageur britannique évoquait le dénouement de cette approche manquée : « *Je restai quelque temps à contempler ces sauvages aux jambes nues, à écouter le bruit monotone de leurs petits tambours crevés, et je venais de mettre le pied à l'étrier au*

⁴⁶³ *Ibid*, p. 145.

⁴⁶⁴ C. McFarlane, *Constantinople et la Turquie en 1828*, Tome I, p. 145.

⁴⁶⁵ S. Moussa, *La relation orientale*, p. 9 et 82.

⁴⁶⁶ C. McFarlane, *op. cit.*, p. 240.

⁴⁶⁷ *Ibid*.

⁴⁶⁸ *Ibid*, p. 241.

moment où quatre traînards vinrent à passer. L'un d'eux leva son topaik⁴⁶⁹ et m'asséna avec le manche d'un coup violent sur le côté. Je tombai devant la tête de mon cheval, et ce coquin allait recommencer lorsqu'un de ses camarades lui retint le bras. Ils s'en allèrent en riant. » Ainsi, nous constatons que dans l'esprit des auteurs occidentaux, la représentation du turc nomade oscillait entre la figure du bon et du mauvais sauvage. Jusqu'au XVIII^e siècle, ce personnage était toujours représenté sous les traits d'un barbare.

Par ailleurs, il est intéressant de remarquer que ô combien Charles McFarlane ne se serait certainement pas privé de leur donner une leçon de civilisation s'il en avait eu la possibilité : *« Il est dur pour un Anglais de recevoir un coup sans pouvoir même essayer de le rendre ; mais il fallut bien m'y résigner⁴⁷⁰ »*. L'étude des relations de voyage démontre sans ambiguïté que lorsqu'ils se sentaient menacés, les voyageurs de culture protestante usaient facilement de la violence envers les populations locales. À l'inverse, ce trait de caractère ne se retrouve pas chez les voyageurs français qui préféraient systématiquement éviter les confrontations. L'attitude de Joseph Pitton Tournefort fuyant face aux Kurdes, aurait probablement été considéré comme un acte de couardise pour des voyageurs comme Pehr Forsskal et Charles McFarlane.

⁴⁶⁹ McFarlane voulait probablement faire référence au terme turc *sopac*, qui signifie bâton.

⁴⁷⁰ C. McFarlane, *Constantinople et la Turquie en 1828*, Tome I, p. 241.

Conclusion de la partie 1 :

Dans la représentation occidentale, les identités des peuples nomades étaient étroitement associés à leurs origines ethniques respectives. Lors de son voyage en Syrie, Constantin-François Volney remarquait que les peuples nomades kurdes, turcomans et bédouins se considéraient comme les seuls propriétaires des domaines sur lesquels ils vivaient⁴⁷¹. Les auteurs parvinrent avec plus ou moins de succès à définir l'ascendance de ces peuples au mode de vie particulier. L'approche anthropologique des voyageurs conférait aux Bédouins, aux Kurdes et aux Turcomans, une identité particulière que chacun d'entre-eux avait héritée des leurs ancêtres. L'attrait pour le brigandage constituait l'un des seuls fondement d'une identité commune et partagée par les peuples nomades qui étaient représentées vivant dans un état de dénuement sur le plan matériel. Toutefois, dans la représentation occidentale, cette pratique revêtait des formes différentes qui variaient en fonction des peuples qui s'y adonnait. Le phénomène du brigandage semble reposer sur des faits réels, mais pourtant, les auteurs ont conféré une image des plus stéréotypées en présentant le vol comme leur activité principale, si bien qu'ils paraissent passer presque tout leur temps à détrousser les voyageurs ou à attaquer les caravanes. Dès lors, les nomades de l'empire ottoman apparaissent attachés à leur mode de vie qui apparaît difficilement compatible avec les règles de la société ottomane. Selon Joëlle Dalègre, c'est la faiblesse du pouvoir central à Constantinople qui contribua à faire progresser le brigandage dans l'empire ottoman⁴⁷². Enfin, pour Maxime Rodinson, « la faiblesse de l'État accentuait terriblement les empiétements dévastateurs » des nomades qui en cela, suscitaient le mépris et l'hostilité des populations locales⁴⁷³.

⁴⁷¹ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 336.

⁴⁷² J. Dalègre, *Grecs et Ottomans*, p. 127.

⁴⁷³ M. Rodinson, *Les Arabes*, p. 33.

**Partie 2 – Regard sur un monde nomade en perpétuel
mouvement : l'altérité en temps de troubles**

Chapitre 3 – La défense du droit coutumier face à la répression ottomane

1) Les Bédouins : fers de lance de la lutte contre l'autorité turque ?

a) Le cadre tribal comme mode de gouvernement

L'administration ottomane parvenait davantage à exercer son autorité sur les populations bédouines qui vivaient « *dans le voisinage des Turks* » que celles qui vivaient dans les provinces éloignées des zones de peuplement turc en Anatolie⁴⁷⁴.

La pression exercée par les Ottomans sur les Bédouins était telle que les voyageurs français dénoncèrent la manière avec laquelle étaient traitées ces populations, n'hésitant pas à prendre parti : « *Ces étrangers s'arrogeant, à titre de conquête, la propriété de tout le pays, ils traitent les Arabes comme des vassaux rebelles, ou des ennemis inquiets et dangereux. Sur ce principe, ils ne cessent de leur faire une guerre sourde ou déclarée*⁴⁷⁵. » Les pachas ne manquaient pas une occasion de perturber les Bédouins dans leur existence et d'alimenter les divisions parmi les tribus dans le but de les affaiblir : « *Tantôt ils leur contestent un terrain qu'ils leur ont loué ; tantôt ils exigent un tribut dont on n'est pas convenu. Si l'ambition ou l'intérêt divisent une famille de Chaïks, ils secourent tour-à-tour l'un et l'autre parti, et finissent par les ruiner tous les deux*⁴⁷⁶. »

Les Turcs et les Bédouins avaient une conception du pouvoir foncièrement différente et antinomique. Cette réalité était parfaitement connue des Occidentaux qui n'hésitèrent pas à mettre l'accent sur le caractère rival entre ces deux peuples.

Carsten Niebuhr indiquait que les Bédouins étaient divisés en tribus et qu'un cheikh se trouvait à la tête de chacune d'entre-elles. Ces cheikhs étaient subordonnés à un Grand Cheikh qui avait la charge d'une ou de plusieurs tribus⁴⁷⁷. Cette hiérarchisation s'avère conforme à la structure traditionnelle des sociétés nomades. Selon Jean-Jacques Luthi, les Bédouins ne se détachèrent jamais de l'autorité tribale : « *Ils ne reconnaissent d'autre chef que leur cheikh à qui ils témoignent respect et obéissance*⁴⁷⁸. » Les cheikhs des tribus arabes se considéraient souverains sur un espace qu'ils considéraient être leurs propres territoires. En conséquence, Carsten Niebuhr affirmait que les Bédouins exigeaient des

⁴⁷⁴ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 365.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, p. 109.

⁴⁷⁸ J.-J. Luthi, *Regard sur l'Égypte au temps de Bonaparte*, p. 52.

voyageurs des présents, des droits de péage et de douane sur les marchandises qui traversaient leurs territoires⁴⁷⁹. Dès lors, nous pouvons appréhender les raisons pour lesquelles le Bédouin ne s'illustrait guère par sa loyauté envers le pouvoir ottoman dans la représentation occidentale. Carsten Niebuhr affirmait que les Turcs considéraient les Bédouins et leurs cheikhs comme « *des rebelles & des voleurs* » envers lesquels il ne fallait pas céder si bien qu'ils leur opposèrent leur armée à de nombreuses reprises⁴⁸⁰.

Afin de contenter les Bédouins et de calmer les ardeurs, le trésor ottoman leur versait une redistribution annuelle en argent et en vêtements afin de ne pas attaquer sur les routes en direction de La Mecque. En échange, les Bédouins s'engageaient à ne pas détruire les puits situés aux bords des routes, et d'escorter au mieux les voyageurs qui traversaient le pays⁴⁸¹. Nous pouvons dès lors supposer que les Bédouins étaient en mesure de couper l'approvisionnement en eau dont dépendait l'armée ottomane, mettant ainsi à mal son champ d'action.

Qu'ils aient été sédentaires ou nomades, les Arabes de l'empire ottoman devinrent dans la représentation occidentale une catégorie d'hommes définitivement insoumis. En cela, ils faisaient preuve d'une bravoure qui les distinguait des nations juives et chrétiennes qui subissaient passivement le fardeau de la domination turque.

Hormis les rivalités qui opposaient les Bédouins et les Turcs, les voyageurs européens mirent aussi l'accent sur les velléités d'indépendance des populations des Arabes des villes. Le XVIII^e siècle semble correspondre à une perte d'autorité de l'État ottoman sur les territoires situés sur les frontières orientales de l'empire. En 1706, le gouvernement ottoman fut dans l'obligation de dépêcher une armée afin de récupérer la ville de Bassora qui venait de faire sécession⁴⁸². À partir de 1747, les villes de Bagdad et de Bassora furent dirigées par des chefs semi-indépendants affranchis de la tutelle ottomane⁴⁸³. En 1771, Pierre-Joseph-André Roubaud évoquait le statut de Bassora qui rappelle celui d'un protectorat : « *Les Turcs ont été forcés d'abandonner le gouvernement à un Prince Arabe sous une redevance assez légère*⁴⁸⁴. »

⁴⁷⁹ C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, p. 330.

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² H. Desmet-Grégoire, *Le divan magique : L'Orient turc en France au XVIII^e siècle*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994, p. 149.

⁴⁸³ A.-K. Rafeq, *Le Moyen-Orient, la Turquie et la Perse*, dans A. Moussa Iye, K. Touré, *Histoire de l'humanité*, Vol. VI, Publié par l'Organisation des Nations unies, pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Collection Histoire plurielle, France, 2008, p. 1199.

⁴⁸⁴ P.-J.-A. Roubaud, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique*, Tome IX, p. 7.

Au cours de la guerre turco-persane (1775-1776)⁴⁸⁵, l'armée perse dirigée par la dynastie Zand (1750-1794) assiégea Bassora⁴⁸⁶. Lors de son passage à Bassora, au cours de l'année 1778, l'aventurier britannique Thomas Howell Bassora affirmait que la ville a récemment connu un changement de statut après que la population locale soit parvenu d'elle-même à lever le siège de l'armée perse⁴⁸⁷. Dans son *Précis de la géographie universelle* (1811), Conrad Malte-Brun notait l'absence de souveraineté étrangère sur cette ville de commerce qu'il qualifiait d' « *État arabe indépendant* »⁴⁸⁸.

Le désir d'émancipation des Arabes face au pouvoir ottoman ne s'insérait non pas dans le cadre d'un conflit de libération national mais plutôt dans un rapport de force entre deux conceptions du pouvoir. Les rivalités entre les Bédouins et le pouvoir ottoman s'inscrivaient dans le cadre légitime d'une opposition entre le droit naturel à l'autodétermination, et la domination illégitime de l'empire turc.

b) Légitimation et réhabilitation des Bédouins par le droit naturel

Dans son ouvrage intitulé *Mœurs et usages des Turcs* (1747), Jean-Antoine Guer donnaient une description des populations bédouines qui les affranchissaient du cadre légal de la législation ottomane : « *Ils ne vivent que de brigandages, & ne suivent entr'eux que les loix naturelles*⁴⁸⁹. » Lors de son voyage en Égypte, Carsten Niebuhr fit le même constat : « *Les Arabes errans, ou Bédouins, libres et presque indépendans, plutôt alliés tributaires que sujets de l'aristocratie égyptienne*⁴⁹⁰. »

Pour les auteurs occidentaux du XVIII^e siècle, le mode de société alternatif que les Bédouins maintenaient à l'intérieur de l'empire ottoman était éminemment légitime puisqu'il obéissait au droit naturel des peuples. Constantin-François Volney voyait dans la permissivité accordée aux Bédouins l'origine du droit sur lequel se fonde les peuples : « *Comme l'espace entier est nécessaire à la subsistance annuelle de la tribu, quiconque y empiète est censé violer la propriété ; ce qui ne diffère point encore du droit public des nations*⁴⁹¹. » Cette approche préfigure la naissance de l'anthropologie. Elle suppose que la confrontation entre chaque groupe ethnique est le résultat d'une lutte pour la possession

⁴⁸⁵ T. Jaques, *Dictionary of Battles and Sieges : A Guide to 8,500 Battles from Antiquity through the Twenty-First Century*, Vol. I (A-E), Greenwood Publishing Group, États-Unis d'Amérique, 2007, p. 113.

⁴⁸⁶ Les historiens ne dénombrent pas les guerres turco-persanes à la manière des guerres russo-turques puisque les États perses et ottomans étaient presque toujours en guerre.

⁴⁸⁷ T. Howell, J. Capper, *Voyage en retour de l'Inde*, p. 296.

⁴⁸⁸ C. Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle*, Tome III, p. 118.

⁴⁸⁹ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 123.

⁴⁹⁰ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, p. 109.

⁴⁹¹ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 361-362.

d'un territoire. De plus, les Bédouins semblaient avoir le mérite de constituer une population nomade avec laquelle la confrontation se finissait rarement en bain de sang. Comme Carsten Niebuhr, Constantin-François Volney semblait tout particulièrement attaché à la réhabilitation de l'image du Bédouin et ne manqua de réitérer l'idée de la légitimité de l'existence de cette société : « *On a souvent reproché aux Arabes cet esprit de rapine ; mais sans vouloir l'excuser, on ne fait point assez attention qu'il n'a lieu que pour l'étranger réputé ennemi, et que par conséquent il est fondé sur le droit public de la plupart de peuples*⁴⁹². » Constantin-François Volney se rapprochait ainsi du relativisme de Jean-Jacques Rousseau. Il était lui aussi désireux de connaître les spécificités de chaque peuple, sans toutefois se détacher de l'approche universaliste. Ce qui caractérise l'universaliste est qu'il part d'une particularité qu'il connaît afin de généraliser un phénomène⁴⁹³. « L'universaliste est trop souvent un ethnocentrique qui s'ignore » affirme Tzvetan Todorov⁴⁹⁴.

Selon Sarga Moussa, les voyageurs occidentaux adhéraient à une vision « démonisée » des Bédouins dont l'intention était de nuire à autrui⁴⁹⁵. Aux yeux de Constantin-François Volney, les Bédouins étaient répugnés de toute part : « *Les laboureurs qu'ils pillent les haïssent ; les voyageurs qu'ils dépouillent en médissent ; les Turks qui les craignent, les divises et les corrompent*⁴⁹⁶. » Au cours de la campagne d'Égypte (1798-1801), les membres du corps expéditionnaire français constatèrent que le paysan était la principale victime du nomade : « *Quelquefois, se divisant en petites bandes, ils venaient jusque dans le Kaire dévaliser les habitants, et s'enfuyaient ensuite chargés de leurs dépouilles. D'autres fois, ils parcouraient les faubourgs, rançonnant les fellahs, et disparaissaient à la première alerte*⁴⁹⁷. »

La réhabilitation partielle du Bédouin semble étroitement liée au contexte politique et philosophique de l'Europe. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, Claude Mey avait notamment publié ses *Maximes du droit public françois* (1775) dans lesquels il opposait le droit naturel des peuples au pouvoir absolu et arbitraire des despotes⁴⁹⁸. Dans l'esprit des Occidentaux, le sultan ottoman demeurait le parfait exemple du despote oriental dont

⁴⁹² C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 377.

⁴⁹³ T. Todorov, *Nous et les autres*, p. 19.

⁴⁹⁴ *Ibid*, p. 27.

⁴⁹⁵ S. Moussa, *La relation orientale*, p. 125.

⁴⁹⁶ C.-F. Volney, *op. cit.*, p. 71-72.

⁴⁹⁷ *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*, Tome IV, p. 127-128.

⁴⁹⁸ C. Mey, *Maximes du droit public françois. Titré des Capitulaires, Ordonnances du Royaume, & des autres monumens de l'histoire de France*, Tome I, Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1775, p. 32-38.

Montesquieu fut l'un des théoriciens. Il est également intéressant de remarquer que les auteurs occidentaux et les Bédouins aimaient à se jouer et à dénigrer la légitimité du pouvoir ottoman.

Dans son ouvrage intitulé *La relation orientale* (1995), Sarga Moussa affirme que jusque dans le deuxième tiers du XVIII^e siècle, les Bédouins apparaissaient dans la représentation occidentale comme « des êtres cruels, pillant et tuant les malheureux européens qui osaient s'aventurer dans le désert⁴⁹⁹. » Il ajoute que cette image du barbare sans foi ni loi fut remise en cause par l'explorateur allemand Carsten Niebuhr⁵⁰⁰. Toutefois, nous n'avons trouver dans ses sources aucun élément qui pourrait s'inscrire dans le cadre d'une vision négative du Bédouin dans l'Occident du XVIII^e siècle.

Au début du XVIII^e siècle, pour le missionnaire jésuite Jacques Villotte, les brigands arabes n'étaient pas des gens si belliqueux, et malgré leurs défauts, il fallait leur reconnaître certains traits de sympathie : « *ils ont moins d'inhumanité que les brigands en Europe ; ils n'en veulent qu'à la bourse & au butin des voyageurs, & nullement à leur vie ; ils ne les maltraitent ni de coups, ni de paroles ; & après avoir honnêtement dépouillez, ils les laissent aller, & leur présentent même le caffè, s'ils en ont*⁵⁰¹. »

Il n'est dès lors pas étonnant que cette qualité conférée aux Bédouins se retrouve dans la relation de voyage de Carsten Niebuhr, fasciné plus que tout autre voyageur par le monde arabe : « *Ils sont même hospitaliers & officieux envers ceux qu'ils ont dépouillés ; ils leur rendent quelques vivres et quelques vieux habits ; ils vont même jusqu'à les accompagner dans leur voyage, crainte qu'ils ne périssent dans le désert*⁵⁰². » C'est un sentiment de stupéfaction qui frappe les voyageurs qui, après avoir été dépouillés par les Bédouins, sont confrontés à un nouveau défi, celui d'établir un dialogue cordial avec leurs agresseurs.

Selon Constantin-François Volney, le devoir d'hospitalité et la bienveillance envers les étrangers étaient inhérents à la culture bédouine : « *Un étranger, un ennemi même, a-t-il touché la tente du Bédouin, sa personne devient, pour ainsi dire, inviolable*⁵⁰³. » Bien que les Bédouins figuraient aux premiers rangs des populations qui résistèrent à

⁴⁹⁹ S. Moussa, *La relation orientale*, p. 125.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ J. Villotte, *Voyages d'un missionnaire de la compagnie de Jésus*, p. 33-34.

⁵⁰² C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, p. 332.

⁵⁰³ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. 377.

l'occupation française de l'Égypte (1798-1801), les membres du corps expéditionnaires français remarquèrent que les Bédouins ne manquaient jamais à leur devoir d'hospitalité⁵⁰⁴.

Pour Carsten Niebuhr, le brigandage n'était pas plus courant chez les Arabes que chez les autres peuples et qu'il était même moins belliqueux chez les Arabes par sa nature : « *Il y a donc des voleurs en Arabie, comme dans tous les pays peu habités ; mais ce sont les voleurs les plus civilisés du monde ; car au lieu que ceux de la Turquie européenne tuent avant que de piller (...)* »⁵⁰⁵.

Les auteurs nous léguaient que très peu d'informations quant au caractère et au mode de vie du nomade arabe. Toutefois, certains éléments de la représentation occidentale nous permettent de rendre compte que ce qui distinguait le Bédouin des autres nomades de l'empire ottoman est la grande bonté de ce personnage. Constantin-François Volney s'interrogeait sur les raisons pour lesquelles les Bédouins de l'empire ottoman se distinguaient des sauvages d'Amérique. À la différence du sauvage qui est un chasseur des forêts fertiles, le Bédouin est un pasteur qui vit au milieu de plaines arides⁵⁰⁶. À cause de manque d'exercice, le corps du Bédouin est plus frêle et moins robuste que celui du sauvage⁵⁰⁷. Il n'est ni anthropophage, ni habitué à la vue du sang⁵⁰⁸. Pour Volney, « *Il [le Bédouin] a conservé un cœur humain et sensible* ». Mesuré dans la violence et hospitalier envers les voyageurs qu'il détroussait, le Bédouin constituait une catégorie d'homme à part. La vision occidentale du Bédouin répondrait sans doute à une logique établie par Tzvetan Todorov : « *Ceux qui recourent systématiquement à la violence et à la guerre pour régler leurs différends sont perçus comme proches de la barbarie. Le contraire de la barbarie consiste ici à pratiquer l'hospitalité, même envers les inconnus, ou encore à cultiver l'amitié : on donne aux autres ce qu'on aimerait recevoir* »⁵⁰⁹. » Ainsi, bien qu'ils passaient pour être les descendants directs de premiers conquérants arabes, les Bédouins constituaient le seul groupe de nomades que les Occidentaux n'inscrivaient pas dans la catégorie des Barbares.

⁵⁰⁴ *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*, Tome IV, p. 50-51.

⁵⁰⁵ C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, p. 332.

⁵⁰⁶ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, p. 375.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ T. Todorov, *La peur des Barbares*, p. 34-35.

2) Les Turcs et le règlement définitif de la question nomade

a) L'empalement : un supplice réservé aux brigands ?

L'homme est ainsi fait que les voyageurs éprouvaient un intérêt particulier pour les supplices ayant cours dans l'empire. À la différence de ceux pratiqués dans les États européens, les voyageurs de l'empire ottoman voyaient souvent dans ces supplices l'oppression du groupe ethnique dominant sur l'étranger. Dans l'empire ottoman comme ailleurs, il existait tout un éventail de supplice adapté en fonction de la faute commise par le désigné coupable. Dans le cadre des affaires qui impliquait un individu de confession musulmane, la justice était rendue par un *cadi* (juge musulman). Tous les *cadis* au service de la justice ottomane appartenaient à l'école juridique hanafite⁵¹⁰, propre à l'islam turc et seule reconnue de l'État ottoman parmi les quatre écoles juridiques du monde musulman⁵¹¹

Pour les autorités ottomanes, les délits mineurs n'entraînaient « que de cuisantes bastonnades sur la plante des pieds »⁵¹². Il s'agit d'une peine courante que l'on retrouve dans un nombre important de relations de voyages telles que celle de Charles Sigisbert Sonnini⁵¹³. En cas de délit plus grave, la justice ottomane pouvait se montrer impitoyable, n'hésitant pas à se prononcer en faveur de la peine capitale. Pour les Européens, l'empalement constituait le moyen le plus « exotique » qu'il leur était donnée de connaître⁵¹⁴. Dans l'empire ottoman, empaler était la façon la plus usuelle de mettre à mort un traître ou un délinquant⁵¹⁵.

Aux yeux des Européens, le supplice du pal constituait sans aucun doute le moyen de mise à mort le plus effroyable qui soit. Face à l'horreur, les Occidentaux voyaient dans cette pratique la marque de la cruauté extrême dont les Turcs pouvaient faire preuve⁵¹⁶. L'empalement rappelait dans la mémoire occidentale l'image du voïvode de Valachie Vlad III Tepeş dit l'empaleur, dont la cruauté a forgé la légende de ce supplice dans la seconde moitié du XV^e siècle⁵¹⁷.

⁵¹⁰ La doctrine sunnite reconnaît quatre écoles juridiques : malikite, hanafite, chaféite et hanbalite. Les Turcs appartiennent à l'école hanafite que les historiens la considèrent généralement comme la plus permissive de l'Islam.

⁵¹¹ D. Kitsikis, *L'Empire ottoman, Que sais-je ?*, Presse Universitaire de France, Paris, 1985, p. 85.

⁵¹² J.-J. Brégeon, *L'Égypte de Bonaparte*, p. 218.

⁵¹³ C. S. Sonnini, *Voyage en Grèce et en Turquie, fait par l'ordre de Louis XVI, et avec l'autorisation de la cour ottomane*, Tome I, F. Buisson, Paris, An IX (1801), p. 258.

⁵¹⁴ A. Barbero, *Le divan d'Istanbul*, p. 144.

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁵¹⁷ A. Barbero, *Le divan d'Istanbul, Brève histoire de l'Empire ottoman* (2011) trad. fr. Sophie Bajard, Éditions Payot & Rivages, Collection Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2014, pp. 145.

Dans la célèbre farce burlesque de Machiavel *La Mandragore* (1520), le personnage de la dévote manifeste au cours de la pièce sa peur d'être empalé si les Turcs venaient à envahir l'Italie : « *Ha le bon dieu nous assiste : J'ai grand peur de ces infidèles, qui empalent les femmes toutes vives*⁵¹⁸. »

Par ailleurs, plus de deux siècles après la conquête de Chypre par les Ottomans en 1571, le supplice enduré par Marco Antoni Bragadin avait profondément imprégné la mémoire des Européens.

Dans une lettre adressée le 12 Octobre 1770 à Catherine II de Russie (1762-1796), Voltaire ironisait sur le sort qui lui serait réservé si le sultan apprenait qu'il rêvait de voir les Turcs définitivement chassés d'Europe au terme de la guerre russo-turque (1768-1774) : « *Je suis persuadé que si Moustapha, son vizir Azem et son mufti étaient informés de l'intérêt que je prends à eux, ils m'en remerciaient en me faisant empaler*⁵¹⁹. »

Dans son *Voyage en Grèce et en Turquie* (1821), Charles Sigisbert Sonnini évoquait avec effroi les conditions dans lesquelles le dernier gouverneur de vénitien de l'île trouva la mort après s'être rendu aux Turcs au terme d'un long combat : « *Il fut écorché vivant, ensuite empalé ; et sa peau, remplie de paille, fut pendue à la vergue d'une galère, comme un témoignage éternel de l'horrible inhumanité des Turcs, et le signal de la vengeance des nations civilisées*⁵²⁰. »

Ce supplice, qui rappelait la réalité de la présence des Turcs ne semble jamais avoir vraiment disparu de la mémoire des Européens.

Dans son *Nouveau traité de géographie* (1769), Anton Friedrich Büsching affirmait qu'un Chrétien qui convertirait un Musulman, ou qui aurait eu commerce avec une fille turque serait empalé vivant⁵²¹. Pierre-Joseph-André Roubaud, dans *Histoire générale* (1771), indique que le pal était le supplice réservé aux assassins⁵²². Au cours de son voyage en Crète, Charles Sigisbert Sonnini fut témoin d'un empalement et la description qu'il en fit démontre que ce mode d'exécution était éminemment pédagogique pour les populations⁵²³. »

⁵¹⁸ N. Machiavel, *La Mandragore : Comédie* (1520), trad. fr. J.-B. Rousseau, 1730, p. 50.

⁵¹⁹ A. Stroeve, *Voltaire, Catherine II : Correspondance 1763-1778*, p. 149.

⁵²⁰ C. S. Sonnini, *Voyage en Grèce et en Turquie*, Tome I, p. 102.

⁵²¹ A. F. Büsching, *Nouveau traité de géographie qui contient la Hongrie, la Turquie en Europe, le Portugal et l'Espagne* (1768), Tome III, Maison des orphelins & de Frommann, 2^e éd., Züllichau, 1769, p. 213.

⁵²² P.-J.-A. Roubaud, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique*, Tome IX, p. 278.

⁵²³ C. S. Sonnini, *op. cit.*, p. 398-399.

Selon Yvelise Bernard, le brigandage était puni d'empalement, de crucifixion, d'immersion, ou de bastonnades dans le cas de délits sans grande gravité⁵²⁴. Si l'on admet que les Bédouins étaient réellement portés sur les brigandage, il ne serait pas étonnant de les retrouver impliqués dans les exécutions par empalement. En 1747, Jean-Antoine Guer apportait une explication curieuse quant à l'origine du brigandage chez les Arabes : « *La politique Ottomane les [Arabes] tient dans un état d'humiliation & d'abaissement ; & le supplice du Pal est principalement inventé pour eux. Delà vient leur haine contre les Turcs, dont ils tâchent de se venger, soit en ruinant le commerce par leurs vols continuels, soit en ne manquant jamais d'assister les Bachas rebel de la Porte*⁵²⁵. » Ainsi, Jean-Antoine Guer voyait le brigandage comme une conséquence de l'empalement et non l'inverse. Les auteurs occidentaux semblaient ne jamais associer le supplice du pal au vol. La sévérité de la sanction dont le degré de violence rappelle le sort réservé aux individus ayant commis un acte de régence en Occident serait apparu éminemment disproportionné et difficilement concevable compte tenu de la gravité du délit de vol. Raison pour laquelle la représentation occidentale inversait ce qui relève du fait et de ce qui résulte de la conséquence. La représentation du brigandage chez les populations bédouines était étroitement liée à la question des rivalités arabo-turcs.

b) La sédentarisation des nomades au service de la « turcocratie » ?

En 1811, Conrad Malte-Brun indiquait la présence de tribus de Bédouins, Kurdes et Turcomans demeurant dans les campagnes autour des villes de Damas et Alep⁵²⁶. Les voyageurs rapportaient que les Ottomans éprouvaient de grandes difficultés dans la gestion des « *peuples stationnaires ou nomades*⁵²⁷ » de Syrie⁵²⁸. Ils affirmaient que la cause de ce désagrément était que ces populations vivaient en dehors du cadre légal : « *Beaucoup d'entre eux échappent à la suzeraineté de la Porte, et deviennent insaisissables pour l'impôt*⁵²⁹. »

Dans son ouvrage *L'Empire ottoman* (1989), Robert Mantran affirme que les Ottomans opérèrent dès le début du XVIII^e siècle un transfert de populations nomades sur

⁵²⁴ Y. Bernard, *L'Orient du XVI^e siècle*, p. 326.

⁵²⁵ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 122-123.

⁵²⁶ C. Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle*, Tome III, p. 130.

⁵²⁷ Aucun auteur européen des XVII^e-XVIII^e siècle ne parlaient de nomadisme. L'utilisation de ce terme au début du XIX^e siècle traduit une certaine habilitation de ce mode de vie.

⁵²⁸ *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*, Tome IV, p. 286.

⁵²⁹ *Ibid.*

l'île de Chypre et en Anatolie orientale⁵³⁰. Certains faits rapportés par les voyageurs tendent à nous laisser penser que ces nomades étaient originaires de la Syrie du Nord.

Les autorités ottomanes ont probablement cherché à traiter le problème du banditisme et du nomadisme par le déplacement de populations plutôt que de se risquer à mener une campagne militaire dont l'issue aurait été incertaine. Dans l'empire ottoman, les déplacements de populations pour raisons de sécurité, ou par la volonté même du sultan, s'inscrivaient dans la continuité de la tradition byzantine⁵³¹. Il s'agissait d'une « politique de déportation de masse » que les Ottomans appelaient *sürgün*⁵³². Selon Joëlle Dalègre, le but de ces déplacements était : « de repeupler les lieux vidés par la peur, les pirates ou les épidémies, et d'exploiter les plaines malgré la malaria⁵³³. » La politique de sédentarisation permanente des nomades et d'anciens mercenaires dans des régions semi-arides comme Harran et Raqqa en Syrie du Nord, permettait d'une part d'assurer une meilleure protection des populations agricoles, et d'autre part de valoriser de nouvelles terres⁵³⁴.

Cette politique n'eut pas les résultats escomptés dans la mesure où les conflits nés de la politique de sédentarisation forcée des tribus nomades amplifièrent le phénomène de désagrégation économique et sociale⁵³⁵.

Gérard Dédéyan affirme qu'au XVIII^e siècle, l'installation massive d'anciens nomades kurdes dans les zones peuplées majoritairement de Chrétiens donna lieu à toutes une série d'« abus » contre la paysannerie arménienne⁵³⁶. Au XVIII^e siècle, le trésor ottoman ne disposait plus des ressources nécessaires pour assurer le bon fonctionnement de l'État⁵³⁷. Depuis la fin du XVI^e siècle et la crise financière qui touchait le pays, la pression fiscale exercée par le pouvoir mena de nombreux paysans à quitter les campagnes qui étaient devenues de véritables zones d'insécurité⁵³⁸. Le paysan qui souhaitait quitter sa terre pour échapper à ces mauvaises conditions de vie devait payer la « taxe de déguerpissement » aux autorités ottomanes⁵³⁹. Au cours du XVIII^e siècle, les paysans avaient progressivement perdu la possibilité de quitter leur terre et devinrent

⁵³⁰ R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 271.

⁵³¹ N. Vatin, *Chapitre III : L'ascension des Ottomans (1451-1512)*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 102.

⁵³² D. Kitsikis, *L'Empire ottoman*, p. 13.

⁵³³ J. Dalègre, *Greco et Ottomans*, p. 107.

⁵³⁴ S. Winter, *Les Kurdes de Syrie dans les sources ottomanes (XVIII^e s.)*, p. 138.

⁵³⁵ *Ibid.*

⁵³⁶ G. Dédéyan, *Histoire des Arméniens*, Privat, Toulouse, 1982, p. 414.

⁵³⁷ G. Veinstein, *Chapitre VI : L'empire dans sa grandeur (XV^e siècle)*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1989, pp. 225-226.

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ F. Hitzel, *L'Empire Ottoman, XV^e-XVIII^e siècles*, p. 113.

« littéralement la propriété » des seigneurs locaux⁵⁴⁰. Les timariotes s'affranchirent de l'autorité du pouvoir central de manière à constituer de grands domaines sur lesquels travaillaient des paysans chrétiens et musulmans. Selon Ashot Melkonyan, l'État ottoman reposait sur les bases d'un « système tyrannique, agraire arriéré⁵⁴¹. »

Nous retrouvons cette notion dans une anecdote relatée par Joseph Pitton de Tournefort au début du XVIII^e siècle. Ce dernier avait semé plusieurs variétés de plantes dans le potager des moines arméniens du « *Monastère rouge* » près d'Erzerum⁵⁴². Il affirmait avoir obtenu cette fois-ci une meilleure récolte que la précédente car les Kurdes s'étaient retirés dans les montagnes⁵⁴³. Au XVIII^e siècle, le trésor ottoman avait la main lourde et la paysannerie des provinces orientales de l'empire souffrait de l'oppression fiscale exercée par le pouvoir central⁵⁴⁴. Ces abus menèrent, en certaines occasions, les provinces orientales de l'empire à se révolter contre l'impôt, et souvent les premières victimes de ces violences furent les paysans Chrétiens, désignés comme les principaux responsables de l'infortune des Musulmans.

L'image négative véhiculée à propos des Kurdes dans les sources ottomanes exprime « l'hostilité habituelle de l'État ottoman envers les groupements kurdes » et révèle « l'appréhension de la structure tribale comme un nouveau problème spécifique de l'administration provinciale »⁵⁴⁵. Selon Stefan Winter, ces deux problèmes demeurent inséparables, l'un entraînant l'autre. C'est à partir de ce trait que l'étude des relations de voyages permet d'admettre de nouvelles hypothèses à propos de la politique démographique mise en œuvre par le gouvernement ottoman.

Il s'agit de se demander si derrière la volonté de revaloriser les terres agricoles, les autorités ottomanes ne recherchaient pas également à islamiser des régions en majorité peuplées de Chrétiens. Or, la préservation et la défense des minorités est l'une des thèses défendues fermement par Robert Mantran : « Il n' y a pas eu, de la part des dirigeants, volonté d'assimilation des populations conquises, il n'y eu ni ottomanisation ni

⁵⁴⁰ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 42.

⁵⁴¹ A. Melkonyan, *L'Arménie de l'Ouest dans la sphère des relations commerciales*, p. 243.

⁵⁴² J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Tome III, p. 245.

B. Outtier, M. Thierry, *Histoire de Saintes Hripsimiennes*, In : Syria, Tome 67 fascicule 3-4, 1990, pp. 695-733, p. 711.

Le Couvent rouge se situait dans un village à vingt kilomètres d'Erzerum.

⁵⁴³ J. Pitton de Tournefort, *op. cit.*

⁵⁴⁴ R. Mantran, *Chapitre XI : Les débuts de la Question d'Orient (1774-1839)*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, Éditions Fayard, Paris, 1989, p. 435.

⁵⁴⁵ S. Winter, *Les Kurdes de Syrie dans les sources ottomanes (XVIII^e s.)*, p. 138.

islamisation forcées⁵⁴⁶. » Toutefois, cette thèse de Robert Mantran n'est pas partagée par tous les chercheurs et la question continue de diviser.

Pour Dimitri Kitsikis, le *sürgün* consistait à islamiser des « régions où la résistance chrétienne se prolongeait »⁵⁴⁷. C'est probablement ce dont fut témoin Charles McFarlane en 1828 durant la Révolution grecque lorsqu'il rencontra, à Sacalanova (Kuşadası) une tribu de plusieurs centaines de Yürüks en partance pour l'île de Chios dans les Cyclades⁵⁴⁸. Dans la mesure où la population grecque de cette île avait entièrement été massacrée ou réduite en esclavage au cours de l'année 1822, nous pouvons supposer que les autorités ottomanes ont tenté de coloniser l'île avec ces nomades turcs qui auraient été par la même occasion rendus sédentaires. Dans le contexte de la Révolution grecque (1821-1830), les Ottomans ont probablement cherché à prévenir une rétrocession de certains territoires à un État grec qui pourrait advenir. D'ailleurs, une politique similaire était depuis longtemps déployée en Géorgie : « Pour étouffer la résistance de la population géorgienne et pour accélérer le processus de leur “ turquisation ” (...), le gouvernement du sultan établit en Géorgie des Turcs nomades, et d'autres populations telles que les Kurdes⁵⁴⁹. » Nous pourrions voir dans l'instrumentalisation de ces populations les prémices de la construction d'une identité nationale turque commune.

⁵⁴⁶ R. Mantran, *Avant-Propos*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 10.

⁵⁴⁷ D. Kitsikis, *L'Empire ottoman, Que sais-je ?*, Presse Universitaire de France, Paris, 1985, p. 13.

⁵⁴⁸ C. McFarlane, *Constantinople et la Turquie en 1828 : Voyage orné d'une vue nouvelle de Constantinople, de lithographies, et de quatre cartes géographiques*, trad. fr. Philippe Alfred François Nettement, Tome I, Imprimerie de Guiraudet, Moutardier, Paris, 1829, p. 144.

⁵⁴⁹ A. Nodar, A. Bendianachvili, *Histoire de la Géorgie*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1997, p. 183

Chapitre 4 - Le Wahhabisme : un retour à l'Islam originel ?

1) Une réaction bédouine à la domination turque

a) Le rigorisme religieux comme moyen d'émancipation

Au XVI^e et XVII^e siècle, les Arabes entretenaient la conviction selon laquelle leur civilisation était entrée dans une période de sclérose ou de décadence depuis la conquête de leur pays par les Turcs⁵⁵⁰. Lors du siècle suivant, des Bédouins prétendirent restaurer la civilisation arabo-musulmane originelle à l'appui d'un modèle religieux rigoriste. Selon Ghassan Tuéni, il est difficile de comprendre comment une éducation bédouine a pu donner naissance à un conservatisme absolu par un enseignement strict de la religion⁵⁵¹. Originaire de la province du Nedjed au centre de la péninsule arabique, le prédicateur Mohammed Ibn Abdel Wahhab (mort en 1792) fut à l'origine de ce mouvement de contre-acculturation.

Sous l'influence de la théologie mutazilite⁵⁵², le calife abbasside de Bagdad Al-Mamûn (813-833) proclama que le dogme du Coran n'était pas de toute éternité⁵⁵³. Au cours du XI^e siècle, les juristes sunnites décidèrent de procéder à la « fermeture de la porte de l'Ijtihad » qui, en théorie, suppose que les textes fondateurs de l'islam sunnite ne pouvaient plus être critiqués ou réformés⁵⁵⁴.

L'école hanbalite fondée au début du IX^e siècle par le juriste Ahmad Ibn Hanbal demeure la plus conservatrice et la plus rigoriste des écoles juridiques de l'islam⁵⁵⁵. Ahmad Ibn Hanbal considérait que ses opinions, comme celle des autres juristes musulmans, reflétaient la pensée de leurs époques respectives alors que les règles du Coran et de la *Sunna* auxquelles le Musulman doit se soumettre demeurent atemporelles⁵⁵⁶. Pour les auteurs européens contemporains du succès de la doctrine wahhabite, l'objectif de son

⁵⁵⁰ M. Rodinson, *Les Arabes* (1979), Presses Universitaires de France, Collection Quadrige, Paris, rééd. 2002, p. 41.

⁵⁵¹ G. Tuéni, *La Renaissance arabe ou Nahda avant 1914*, dans J. Lacouture, G. Tuéni, G. D. Khoury (coll.), *Un siècle pour rien, Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Éditions Albin Michel, Collection Itinéraires du Savoir, Imprimerie Bussière, Paris, 2002, p. 14.

⁵⁵² Une des trois écoles de pensée théologique islamique originelle avec le sunnisme et le chiisme. Disparu au XIII^e s.

⁵⁵³ S. A. Aldeeb Abdu-Sahlieh, *Introduction à la société musulmane : Fondements, sources et principes*, Éditions Eyrolles, Collection Référence, Paris, 2006, p. 32.

L'école hanbalite est la plus conservatrice des écoles juridiques de l'Islam.

⁵⁵⁴ Q. Ludwig, *L'Islam*, Éditions Eyrolles, Collection Eyrolles Pratique, Paris, 2011, p. 94.

⁵⁵⁵ S. A. Aldeeb Abdu-Sahlieh, *op. cit.*

⁵⁵⁶ S. A. Aldeeb Abdu-Sahlieh, *Introduction à la société musulmane : Fondements, sources et principes*, Éditions Eyrolles, Collection Référence, Paris, 2006, p. 32.

fondateur n'était pas d'innover « *mais de réformer et ramener l'observation du Coran dans sa pureté primitive* »⁵⁵⁷.

Au début du XVIII^e siècle, Mohammed Ibn Abdel Wahhab quitta son pays natal du Nedjed au centre de la péninsule arabique afin de parfaire ses études religieuses⁵⁵⁸. Il étudia l'islam à Médine puis partit pour Bagdad, Damas et Qom où il fut imprégné par la pensée de l'école hanbalite⁵⁵⁹. En 1739, il rentra au Nedjed pour rédiger son *Livre de l'Unité fondamentale*⁵⁶⁰, dans lequel il présentait sa philosophie religieuse⁵⁶¹. Les disciples d'Abdel Wahhab, commencèrent par proclamer une volonté réformatrice inspirée de l'islam le plus pur afin de s'assurer de leur succès auprès des tribus⁵⁶². Ils présentaient un enseignement désigné sous le nom d' *al-tanouir*, l'éclaircissement, qui devait répondre à l'ignorance la plus absolue dans laquelle baignaient depuis trop longtemps les Musulmans⁵⁶³.

Le wahhabisme est né d'un mouvement de réforme religieuse fondamentalement anti-ottoman dont l'objectif était de faire émerger une conscience arabe pour faire front au pouvoir sultanien⁵⁶⁴. Les révoltes et mouvements locaux impulsés par des tribus bédouines indépendantes prirent très vite un caractère politique anti-turc⁵⁶⁵. Dans sa *Description de l'Arabie* (1774), Carsten Niebuhr affirmait que les Bédouins du Hedjaz descendaient de leurs montagnes afin de se joindre à d'autres tribus et attaquer des Turcs sur leurs propres territoires⁵⁶⁶.

Cette volonté de renouer avec un modèle passé implique nécessairement la construction d'une histoire réinterprétée selon un modèle idéal et anhistorique. Il est étonnant de constater que ce mouvement de contre-acculturation qui s'imposa dans l'empire ottoman à partir du milieu du XVIII^e siècle était dirigé à partir d'un territoire qui n'était pas sous la domination des Ottomans. Plus encore, les auteurs occidentaux avaient jusque-là donné une l'image du Bédouin qui, au contraire, n'était pas porté sur la religion.

⁵⁵⁷ *L'esprit des journaux français et étrangers, par une société de gens-de-lettres*, Tome X, Imprimerie de Wessenbruch, Bruxelles, Octobre 1809, p. 234.

⁵⁵⁸ O. Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite* (1996), Éditions complexe, Collection Géopolitique des États du monde, 2006, p. 26.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ Mohammed Ibn Abdel Wahhab faisait référence au Tawhid, un dogme fondamental de l'Islam. Voir glossaire p. 180

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² G. Tuéni, *La Renaissance arabe ou Nahda avant 1914*, p. 14.

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ M. Rodinson, *Les Arabes*, p. 33.

⁵⁶⁶ C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, p. 326.

b) Les Musulmans : les premières cibles des Wahhabites

Selon l'historien Ghassan Tuéni, il n'y avait qu'un pas pour que le Wahhabisme passe du conservatisme à l'intégrisme religieux, et ses adeptes le franchir aisément « en justifiant leur opposition aux Ottomans par la dénonciation de pratiques impures, voir impies »⁵⁶⁷.

Les Wahhabites rejetaient la tolérance dont faisait preuve le pouvoir ottoman envers certaines sectes musulmanes mystiques comme celle des derviches⁵⁶⁸ qui recherchaient la transcendance par la danse et la musique. L'existence du monachisme musulman a aujourd'hui presque entièrement disparu, ce qui pose problème pour retrouver ses origines⁵⁶⁹. Abdel Wahhab condamnait fermement la danse et la musique qui détournent les croyants de l'adoration de Dieu⁵⁷⁰. Selon Jules Leroy, la critique moderne a reconnu le fameux Hadith⁵⁷¹ : « *pas de monachisme en Islam* » comme une parole apocryphe que l'on pourrait attribuer au Prophète Mahomet. Il fut inventé a posteriori pour servir les Musulmans les plus orthodoxes, hostiles à toute déviance mystique qui diviserait la communauté des croyants⁵⁷². Mais pour les Wahhabites et plus particulièrement les premiers d'entre-eux, la question de la fausseté de ce Hadith ne devait sans doute pas se poser.

En dehors de tout syncrétisme religieux, l'idée d'une dévotion des Musulmans et plus particulièrement des Sunnites envers des saints musulmans peut paraître surprenante. Quentin Ludwig indique que le concept de sainteté en islam revêt un caractère théologiquement incorrect : « En principe, l'Islam n'admet pas le culte des saints et, au contraire, se distingue des chrétiens, dont le Dieu Trinitaire s'entoure de nombreux saints. Mais l'homme reste l'homme et il a besoin de pouvoir s'identifier à des semblables dotés de vertus⁵⁷³. » Les origines varient en fonction des courants de l'islam mais le culte des saints s'est particulièrement développé autour des confréries soufies et dans l'islam chiite⁵⁷⁴.

Dans ses discours prônant l'unicité de Dieu et l'interprétation littérale du Coran, Mohammed Ibn Abdel Wahhab s'opposait violemment aux Chiites, accusés de croyances

⁵⁶⁷ G. Tuéni, *La Renaissance arabe ou Nahda avant 1914*, p. 14.

⁵⁶⁸ Voir illustration 5, p. 168, *Un derviche tourneur*, dans J. Leroy, *Moines et monachisme du Proche-Orient*, p. 99

⁵⁶⁹ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 85.

⁵⁷⁰ O. Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite* p. 26.

⁵⁷¹ Voir glossaire p. 180

⁵⁷² J. Leroy, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁷³ Q. Ludwig, *L'Islam*, Éditions Eyrolles, Collection Eyrolles Pratique, Paris, 2011, p. 75.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

hérétiques, et demandait l'abandon des pratiques jugées païennes et superstitieuses comme le culte des arbres, la vénération des idoles ou le pèlerinage sur les tombes de prétendus saints⁵⁷⁵. Sur les principes rigoristes du wahhabisme, les listes des griefs étaient innombrables comme l'interdiction de, débits de boissons alcoolisés, lieux de sociabilités mixtes dans les échelles, élevage de porcs etc.) Mais par dessus tout, les Wahhabites rejetaient la tolérance dont faisait preuve le pouvoir envers certaines sectes musulmanes mystiques comme celle des derviches⁵⁷⁶.

Certains islamologues considèrent que le culte des reliques (ongles, cheveux, poils, sandales, coupes, gobelets etc.) est attesté du vivant du Prophète Mahomet et s'est propagé dans le monde arabo-musulman au cours des XII^e et XIII^e siècle⁵⁷⁷. L'étude des relations de voyage dans l'empire ottoman à l'Époque Moderne tend à s'inscrire dans cette réalité relevée par ces spécialistes du monde médiévale. Au XVIII^e siècle, Joseph Pitton de Tournefort évoquait la vénération des Musulmans pour des saints locaux : « *Chaque province, chaque ville a, pour ainsi dire, ses saints : on leur rend par-tout de pieux hommages ; on les invoque, on leur demande leur intercession & leur secours par des prières presque toujours accompagnés de sacrifices et d'aumônes*⁵⁷⁸. » Selon Carsten Niebuhr, ces saints passaient pour être des descendants du Prophète Mahomet⁵⁷⁹. L'historien Stephen Vernoit évoque l'existence de saints musulmans dont les tombeaux auraient été détruits systématiquement par les Wahhabites au début du XIX^e siècle⁵⁸⁰.

c) La mise en garde des auteurs sur les dangers potentiels du wahhabisme

Aujourd'hui, les historiens admettent que le Wahhabisme est une doctrine sunnite. Mais pour les auteurs occidentaux qui furent témoin de sa naissance et son expansion, il n'était pas question d'inscrire le Wahhabisme dans la liste des divers courants de la religion musulmane. Toutefois, ils présageaient que le destin de ces deux religions se croiserait un jour. Bien que les auteurs occidentaux ne semblaient pas considérer la doctrine de Mohammed Ibn Abdel Wahhab comme une menace pour l'Europe, ils prirent très tôt conscience du caractère offensif et conquérant des ses adeptes.

⁵⁷⁵ O. Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, p. 26.

⁵⁷⁶ Voir glossaire p. 180

⁵⁷⁷ D. de Smet, *Le calife fatimide al-Hâkim et les reliques du Prophète Muhammad*, dans P. Borgeaud, Y. Volokhine, *Les objets de la Mémoire : Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Vol. I, Studia Religiosa Helvetica, Allemagne, 2005, p. 249.

⁵⁷⁸ J.-F. de La Harpe, *Abrégé de l'histoire générale des voyages*, Tome XXIX, p. 352.

⁵⁷⁹ C. Niebuhr, P. Forskal, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie*, p. 265.

⁵⁸⁰ S. Vernoit, *L'Asie*, dans A. Moussa Iye, K. Touré, *Histoire de l'humanité*, Vol. VI, Publié par l'Organisation des Nations unies, pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Collection Histoire plurielle, France, 2008, p. 579.

Pour les auteurs occidentaux, l'esprit du Wahhabisme apparaissait radicalement différent de celui du Musulman. Conrad Malte-Brun décrivait les Wahhabites en terme de « *fanatiques déistes* »⁵⁸¹. Trois ans plus tard, il affirmait que les Wahhabites avaient « *les Mahométans en horreur* » bien que certaines pratiques leur étaient communes : les formules de prières, les ablutions, les abstinences, le jeûne du ramadan et la célébration des fêtes religieuses⁵⁸².

Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, lorsque Carsten Niebuhr fut témoin de l'expansion des Wahhabites, il comprit que leur projet était bien plus vaste et qu'ils continueraient à mener à bien leur entreprise. Il rapportait également que les populations arabes avaient à se prémunir de l'obsession guerrière des Wahhabites. À Bassora, un Arabe lui aurait raconté qu'un jeune wahhabite ne pouvait prendre une femme pour épouse « *qu'après avoir prouvé sa valeur par la mort d'un de ses ennemis* »⁵⁸³. Mais ce que redoutait un personnage éminemment arabophile comme Carsten Niebuhr était que le Wahhabisme entraîne avec le temps « *des changements considérables et dans la croyance et dans le gouvernement des Arabes* »⁵⁸⁴.

Dans ses *Annales des voyages* (1809), Conrad Malte-Brun entretenait la conviction selon laquelle les Wahhabites menaçaient l'Orient « *d'une nouvelle révolution dans le genre de celle que firent les successeurs de Mahomet*⁵⁸⁵. » Ainsi, les auteurs occidentaux présageaient que le Wahhabisme pouvait profondément modifier la société musulmane traditionnelle qu'ils connaissaient.

Conrad Malte-Brun évoquait le voyage et les écrits de l'explorateur allemand Ulrich Jasper Seetzen qui, lors de son séjour à Alep entre 1803 et 1805, s'était rendu en Palestine afin de recueillir des herbes médicinales⁵⁸⁶. Là, il aurait rencontré un grand nombre de « *Chrétiens grecs* » (Orthodoxes) l'ayant prit pour un éclairé secrètement envoyé par la Russie ou la France. Ils auraient dès lors eu l'intime conviction que les armées chrétiennes ne tarderaient plus à débarquer au Proche Orient⁵⁸⁷. Ulrich Jasper Seetzen aurait eu fort à faire pour leur prouver qu'il n'était pas venu en Orient dans ce but. De plus, craignant que ce genre de soupçon suscite l'hostilité des Musulmans de la région,

⁵⁸¹ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 122.

⁵⁸² C. Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle*, Tome III, p. 204.

⁵⁸³ C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, p. 298.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 122.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 341.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

Ulrich Jasper Seetzen aurait rétorqué qu'il ignorait tout d'un tel projet⁵⁸⁸. Ulrich Jasper Seetzen aurait affirmé à ces Chrétiens de Terre sainte qu'ils devaient davantage redouter de voir leur pays occupé par les intégristes wahhabites que d'espérer qu'un jour les Européens viennent leur porter une aide militaire pour les affranchir de la domination musulmane⁵⁸⁹. L'espérance de Chrétiens d'Orient envers une aide venue d'Europe semble reposer sur des bases historiques bien réelles. Sous le règne de Louis XIV (1643-1715), les missionnaires capucins et jésuites de Terre sainte avaient promu l'inégalable puissance de Louis XIV et de ses armées⁵⁹⁰. À ce propos, le Patriarche orthodoxe d'Antioche avait écrit quelques mots au roi de France : « *Nous espérons de voir un jour notre salut de la part de Dieu et de votre majesté*⁵⁹¹. » À la même époque, en 1681, la Russie avait obtenu le droit de protection des Chrétiens orthodoxes de Jérusalem⁵⁹².

Jean-Joël Bregeon indique qu'au cours de la campagne d'Égypte (1798-1801), Mourad Bey, un ancien chef militaire mamelouk devenu un des principaux opposant à l'occupation française de l'Égypte, appela les Wahhabites à lui venir en aide⁵⁹³. En Janvier 1799, plusieurs milliers de Wahhabites franchissaient le désert du Sinaï depuis l'Arabie et s'attaquèrent aux hommes du camp du général Desaix, cinq fois inférieurs en nombre⁵⁹⁴. Les soldats français furent surpris par le fanatisme de ces combattants qui ne distinguaient pas les hommes valides des blessés et des malades et qui combattaient tout en sachant qu'ils couraient à une mort certaine⁵⁹⁵. *L'esprit des journaux français et étrangers* (1809) rapportait que les Wahhabites étaient des irréductibles qui, lorsqu'ils combattaient, recherchaient « *les couronnes du martyre en mourant les armes à la main* »⁵⁹⁶. Par ailleurs, il avertissait ses lecteurs du danger qu'encouraient les populations du Proche-Orient face la menace wahhabite : « *Il n'y a point d'exploits et point de crimes qu'on ne doivent attendre de cette réunion toujours si redoutable de la férocité guerrière et du fanatisme religieux*⁵⁹⁷. » Il est intéressant de constater que pour les auteurs occidentaux la doctrine wahhabite ne constituait pas un danger pour l'Europe car ce phénomène était bien trop lointain.

⁵⁸⁸ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, p. 341.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ A. Vandal, *Les voyages du marquis de Nointel*, p. 8.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² J-P. Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*, p. 804.

⁵⁹³ J.-J. Brégeon, *L'Égypte de Bonaparte*, p. 137.

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ *L'esprit des journaux français et étrangers, par une société de gens-de-lettres*, Tome X, p. 234.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

2) De l'expansion à la destruction du Premier État saoudien (1744-1818)

a) L'alliance militaro-religieuse : une ascension éclair d'un nouvel État

Le Premier État saoudien naquit en 1744 après l'établissement du Pacte de Darya entre l'imam Mohammed Ibn Saoud (mort en 1765) et le prédicateur Mohammed Ibn Abdel Wahhab (mort en 1792)⁵⁹⁸. Le mariage entre un des fils de Mohammed Ibn Saoud et une des filles de Mohammed Ibn Abdel Wahhab scella cette alliance⁵⁹⁹. En 1764, alors qu'il séjournait dans le royaume du Yémen, Carsten Niebuhr évoquait l'existence de l'oasis de Darya, capitale d'un État situé au centre de la péninsule arabique⁶⁰⁰. Il semblait toutefois ignorer quelle était la dynastie régnante dans cet État et quel était son histoire. Il remarqua toutefois que peu de temps avant son arrivée en Arabie, la doctrine religieuse de Mohammed Ibn Abdel Wahhab avait déjà commencé à se propager depuis le centre de la péninsule⁶⁰¹. Carsten Niebuhr affirmait qu'au cours des années 1763 et 1764, les Wahhabites avaient étendu les frontières de leur État jusqu'au Yémen malgré l'appel à l'aide lancé par les cheikhs aux autres chefs de tribus de la péninsule arabique⁶⁰². Il ajoutait que Mohammed Ibn Abdel Wahhab était à la tête d'une armée qui sévissait contre les Sunnites qui persistaient dans leur ancienne erreur⁶⁰³.

En 1802, Abdelaziz Ibn Saoud, successeur de Muhammad Ibn Saoud, s'empara de Kerbala, une ville sainte du chiisme située à une centaine de kilomètres au sud de Bagdad, et la pilla avant de la réduire en cendres⁶⁰⁴. Pour les Wahhabites, Kerbala avait le tort d'abriter le tombeau d'Hussein, fils d'Ali et de Fatima, et vénéré comme un saint par les Chiites⁶⁰⁵. Dans cette ville sainte du chiisme, à une centaine de kilomètres au sud de Bagdad, l'armée d'Abdelaziz ben Saoud fit exécuter plusieurs milliers de ses habitants⁶⁰⁶.

L'influence des juristes de l'école hanbalite était probablement à l'origine de ces destructions. L'imam Ahmad Ibn Hanbal rapportait dans son *Musnad* (compilation des Hadiths) une tradition qui fait dire au Prophète Mahomet que les morts ne devaient pas être

⁵⁹⁸ O. Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, p. 28.

⁵⁹⁹ *Ibid*, p. 26.

⁶⁰⁰ C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, p. 298.

⁶⁰¹ *Ibid*.

⁶⁰² *Ibid*.

Voir carte 5, p 175, *Le premier Etat saoudien à son expansion maximale*, O. Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, p. 28.

⁶⁰³ *Ibid*.

⁶⁰⁴ R. Joint Daguene, *Histoire de la Mer Rouge : De Leseps à nos jours*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1997, p. 11.

⁶⁰⁵ O. Da Lage, *op. cit.*

⁶⁰⁶ H. Heinz, *Shi'ism* (1991), Edinburgh University Presse, Édimbourg, The New Edinburgh Islamic Surveys Series, 2004, p. 98.

objets de vénération : « *Par Dieu, ne faites pas de ma tombe une idole, car Dieu maudit un peuple qui transforme les tombes de ses prophètes en lieu de culte*⁶⁰⁷. »

b) Légitimité et pouvoir : la conception du titre califal

En 1803 et 1804, les villes saintes de La Mecque et de Médine tombèrent aux mains de Wahhabites⁶⁰⁸. À Médine, les Wahhabites abattirent le turbe (petit édifice qui abrite un tombeau) du Prophète Mahomet et détruisirent les coupoles des mosquées après s'être emparés des bijoux et des reliques qui y avaient été déposés⁶⁰⁹. Selon Stephen Vernoit, les Wahhabites pensent que leurs mosquées doivent être « des édifices simples, sans minarets ni ornements »⁶¹⁰. En 1806, les Wahhabites se livrèrent au sac de La Mecque⁶¹¹. Les traces des exactions des Wahhabites se retrouvent dans *L'esprit des journaux français et étrangers* (1809) dans lequel il est indiqué que les Wahhabites étaient « portés par les opinions de leur secte au pillage, à la destruction et aux cruautés les plus horribles, sur-tout envers les Musulmans »⁶¹².

Dans *Les objets de la mémoire* (2005), Danier de Smet affirme que « l'expansion incontrôlée des Wahhabites » suscitait l'émotion et l'inquiétude des nations européennes⁶¹³. Sur le plan politique et religieux, la perte de ces deux villes saintes devait sans doute constituer un terrible affront pour les Ottomans. Les sultans ottomans passaient pour être les protecteurs des Lieux saints de l'Islam, où il est obligatoire pour tout Musulmans de se rendre au moins une fois dans sa vie en pèlerinage⁶¹⁴. Les sultans revendiquaient le titre de calife, se plaçant ainsi comme l'autorité suprême de toute la communauté des Musulmans sunnites⁶¹⁵.

De nombreux historiens considèrent que le sultanat ottoman devint un État califal en 1517 lorsque le dernier calife abbasside du Caire céda ses droits au sultan Selim Ier (1512-1520) lors de la chute de l'empire mamelouk. Bernard Lewis réfute l'historicité de cet épisode : « Il ne fait aucun doute que cette histoire est apocryphe. Ni les historiens

⁶⁰⁷ D. de Smet, *Le calife fatimide al-Hâkim et les reliques du Prophète Muhammad*, p. 251.

⁶⁰⁸ L. Lamouche, *Histoire de la Turquie depuis les origines jusqu'à nos jours*, p. 200.

⁶⁰⁹ R. Joint Daguene, *Histoire de la Mer Rouge : De Lesepts à nos jours*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1997, p. 11.

⁶¹⁰ S. Vernoit, *L'Asie*, dans A. Moussa Iye, K. Touré, *Histoire de l'humanité*, Vol. VI, Publié par l'Organisation des Nations unies, pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Collection Histoire plurielle, France, 2008, p. 579.

⁶¹¹ R. Joint Daguene, *op. cit.*

⁶¹² *L'esprit des journaux français et étrangers*, par une société de gens-de-lettres, Tome X, Imprimerie de Wessenbruch, Bruxelles, Octobre 1809, p. 235.

⁶¹³ D. de Smet, *op. cit.*

⁶¹⁴ M. Rodinson, *Les Arabes*, p. 148-153.

⁶¹⁵ A. Barbero, *Le divan d'Istanbul*, p. 42.

égyptiens, ni les historiens ottomans du XVI^e siècle n'y font la moindre allusion et il est inconcevable qu'un événement de cette ampleur soit passé inaperçu⁶¹⁶ ». Il situe le point d'encrage de cette légende après le traité de Küçük Kaynarca (1774) qui mit fin à la guerre russo-turque (1768-1774)⁶¹⁷. Selon Antoine Charif Sfeir, cette prétention est née du droit de protection de la minorité orthodoxe de l'empire ottoman, acquis par la Russie au terme de ce traité⁶¹⁸. Ainsi, le pouvoir ottoman, dépourvu de son rôle de protecteur des Chrétiens, avait tout intérêt de s'affirmer comme le protecteur en titre de la communauté des croyants musulmans.

Il demeure toutefois étrange de constater que les auteurs ont toujours appréhendé l'État ottoman à la manière d'un État califal. D'ailleurs, le contenu de la relation de voyage de Jean de La Roque rédigée en 1716 semble indiquer que cette légende n'est peut-être pas née à la fin du XVIII^e siècle : « *Il est vrai que les Turcs ayant détruit l'Empire des califes, et leur ayant succédé par droit de conquérante, le sultan a aussi succédé à la dignité et à toute l'autorité des anciens califes, premiers successeurs de Mahomet, qualité très éminente, qui le constitue chef de la religion et de l'Empire, et qui est reconnu en lui par les quatre principales sectes du mahométisme*⁶¹⁹. » Dans sa relation de voyage, Antoine Juchereau de Saint Denys évoquait une raison tout à fait originale sur l'origine de la désignation des souverains ottomans en tant que califes. Ce seraient les shérifs de La Mecque qui, en tant que dignes héritiers du Prophète Mahomet, se seraient arrogés le droit de conférer à Selim I^{er} le titre de calife⁶²⁰. Antoine Juchereau de Saint Denys ajoutait que les Musulmans de l'empire ottoman reconnaissaient le sultan comme le calife bien qu'ils savaient bien qu'ils entretenaient de sérieux doutes quant à la validité de son titre dans la mesure où la dynastie des Ottomans n'était pas liée à celle du Prophète Mahomet⁶²¹. Bien que Constantin-François Volney affirmait que les Arabes regardaient les Turcs comme « *des usurpateurs et des traîtres* », la rivalité entre ces deux peuples ne s'inscrivait pas dans le cadre de la question califale⁶²².

Si l'avènement de la doctrine wahhabite et la volonté de renouer avec l'islam des origines laissent à penser que la légitimité des sultans ottomans en tant que califes était de

⁶¹⁶ B. Lewis, *Le langage politique de l'Islam*, trad. fr. Odette Guitard, Bibliothèque des sciences humaines, Imprimerie Floch, Éditions Gallimard, Mayenne, 1988, p. 732.

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ A. Charif Sfeir, *Genèse du Liban moderne, 1711-1784*, Riveneuve Éditions, Paris, 2013, p. 68.

⁶¹⁹ J. de La Roque, *Voyage de l'Arabie heureuse par l'océan oriental*, p. 142.

⁶²⁰ A. Juchereau de Saint Denys, *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*, Tome I, p. 274.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 189.

⁶²² C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 365.

fait remise en cause, la question califale ne figurait pourtant pas parmi les revendications politiques et religieuses de l'intégrisme wahhabite. Pour Mohammed Ibn Abdel Wahhab, le calife pouvait être désigné au sein de la communauté musulmane toute entière, sans distinction de race ou de tribu⁶²³. Or, cette conception du pouvoir califal ne relève en rien de la tradition chiite et de la tradition sunnite dont les Wahhabites se revendiquent. Elle évoque au contraire le Kharidjisme, troisième branche originelle de l'islam qui est toujours restée très minoritaire dans le monde musulman. Les Kharidjites sont surtout connus pour être les instigateurs de l'assassinat du calife Ali (656-661), cousin et gendre du Prophète Mahomet⁶²⁴. Si la doctrine wahhabite est née en réaction à la domination ottomane sur une partie du monde musulman, elle n'a point fait grief au sultan de ne compter parmi les descendants du Prophète Mahomet. La conception du pouvoir califale d'Ibn Abdel Wahhab pouvait peut-être s'expliquer par l'absence de parenté entre la famille des Saoud et celle du Prophète Mahomet.

c) Prosélytisme religieux et l'extension territoriale Premier État saoudien

Dans *L'esprit des journaux français et étrangers* (1809), il est rapporté que « la secte redoutable et fanatique des Wahabis » ne dissimulait plus le projet de faire tomber la ville de Bagdad⁶²⁵. Depuis la péninsule arabique, les Wahhabites auraient d'ailleurs menés « des incursions destructives et sanglantes » dans la périphérie de la ville⁶²⁶. En 1810, les Wahhabites avaient conquis une partie de la Syrie et menaçaient de s'emparer de la ville de Damas⁶²⁷. Informé de la situation au Proche-Orient, Conrad Malte-Brun évoquait en 1811 la marche destructrice des Wahhabites sur la Mésopotamie et la Syrie⁶²⁸.

À la fin du XVIII^e siècle, lorsque Suleiman Pacha fut nommé gouverneur de la province de Saint-Jean d'Acre, il sollicita très vite l'aide de l'émir druze Bachir II du mont Liban afin « d'endiguer le péril wahhabite »⁶²⁹. En 1811, Bachir II dut accueillir au mont Liban quatre cent familles druzes originaires de la région d'Alep, où ils étaient persécutés par des intégristes wahhabites⁶³⁰. La même année, le gouvernement ottoman se décidait à

⁶²³ S. A. Aldeeb Abdu-Sahlieh, *Introduction à la société musulmane : Fondements, sources et principes*, Éditions Eyrolles, Collection Référence, Paris, 2006, p. 32.

⁶²⁴ L. Pruvost, L. A. Ammour, *Algérie, terres de rencontres*, Éditions Karthala, Paris, 2009.

⁶²⁵ *L'esprit des journaux français et étrangers, par une société de gens-de-lettres*, Tome X, Imprimerie de Wessenbruch, Bruxelles, Octobre 1809, p. 234.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ S. Vernoit, *L'Asie*, dans A. Moussa Iye, K. Touré, *Histoire de l'humanité*, Vol. VI, Publié par l'Organisation des Nations unies, pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Collection Histoire plurielle, France, 2008, p. 579.

⁶²⁸ C. Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle*, Tome III, p. 118.

⁶²⁹ M. Dupont, *Les Druzes*, Brepols Publishers, Collection les Fils d'Abraham, Belgique, 1994, p. 43.

⁶³⁰ *Ibid.*

entreprendre une action contre les Wahhabites qui par leurs agissements perturbaient le trafic caravanier et le transport des marchandises jusqu'à Constantinople⁶³¹. Ainsi, la protection des populations dans ces régions éloignées de la capitale et de l'Anatolie ne semblait pas être une des préoccupations premières des autorités ottomanes.

Après la victoire des armées anglo-turques sur le corps expéditionnaire français, l'Égypte fut restituée au sultan ottoman Selim III (1789-1807) par le traité d'Amiens (1801)⁶³². L'expédition française eut pour conséquence l'établissement d'un nouveau pouvoir en Égypte : celui de Muhammad Ali Pacha, officialisé dans ses fonctions de gouverneur d'Égypte par un firman ratifié en 1805 par le sultan⁶³³. Le projet politique de Muhammad Ali consistait à moderniser l'Égypte sur le modèle occidental en sollicitant l'aide de son allié français⁶³⁴. Selon Jean-Joël Brégeon, ces réformes consistaient avant tout à doter l'Égypte d'une puissante armée : « Muhammad Ali a voulu bâtir l'Égypte comme les Hohenzollern avaient voulu édifier la Prusse : autour d'une forte armée de métier. Il s'est entouré d'instructeurs européens, en majorité français⁶³⁵. »

Le gouvernement ottoman sollicita l'aide de la nouvelle armée du pacha d'Égypte afin d'entreprendre la reconquête de tous les territoires contrôlés par les Wahhabites⁶³⁶. Au terme d'une longue campagne, Muhammad Ali remplit, non sans difficultés, sa mission au côté de son fils Ibrahim, que le sultan Mahmud II (1808-1839) nomma par la suite pacha du Hedjaz⁶³⁷. L'empire des Wahhabites, qui s'était en grande partie construit au détriment des territoires ottomans fut détruit par l'armée égyptienne en 1818⁶³⁸. Après l'évacuation et la dispersion des habitants de Darya, la capitale de l'Etat saoud fut réduite en cendre par l'armée égyptienne⁶³⁹. Le prosélytisme religieux et l'extension territoriale vont de pair dans la philosophie religieuse du fondateur du Wahhabisme⁶⁴⁰.

L'ascension fulgurante du Premier État Saoudien fit émerger une seconde image du Bédouin qui ne se confondait toutefois pas avec la première. À la différence du Bédouin qui vivait en marge de la société mais qui parfois y retourné pour la nuire de manière brève

⁶³¹ L. Lamouche, *Histoire de la Turquie depuis les origines jusqu'à nos jours*, Éditions Payot, Paris, 1934, pp. 212-213.

⁶³² A. Charif Sfeir, *Genèse du Liban moderne, 1711-1784*, Riveneuve Éditions, Paris, 2013, p. 68.

⁶³³ *Ibid.*

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁶³⁵ J.-J. Brégeon, *L'Égypte de Bonaparte*, p. 362.

⁶³⁶ L. Lamouche, *op. cit.*

⁶³⁷ *Ibid.*

⁶³⁸ O. Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, p. 28.

⁶³⁹ R. Joint Daguonet, *Histoire de la Mer Rouge : De Lesepts à nos jours*, p. 11.

⁶⁴⁰ O. Da Lage, *op. cit.*, p. 26.

et sporadique, le guerrier wahhabite appartenait à une secte qui menaçait de pervertir l'ensemble de la société arabo-musulmane traditionnelle. Certains auteurs ont sans conteste souligné les dangers que feraient peser la doctrine wahhabite pour les peuples du Proche-Orient. Sans l'affirmer de manière explicite, les voyageurs semblaient avoir compris que ce mouvement de contre-acculturation anti-turc qui prétendait restaurer l'islam dans sa pureté originelle avait au contraire contribué à le dévoyer. Dès lors, ils distinguèrent clairement les deux modèles civilisationnels qui s'imposaient à eux : d'une part celui de l'islam, et d'autre part celui du Wahhabisme.

Chapitre 5 – Arménie ou Kurdistan : origines de la confusion sémantique

L'historienne Petra Kohoutkova qualifie l'Anatolie orientale des XVII^e et XVIII^e siècles de « mosaïque ethnique mouvante » dans laquelle vivaient : Kurdes, Arméniens, Grecs, des Turcs et Turkmènes (Turcomans), Assyriens, Tziganes, Juifs, Lazes, Arabes, etc.⁶⁴¹. De fait, les auteurs occidentaux pouvaient désigner un même territoire sous le nom de différents pays. Toutefois, la présence des peuples nomades dans l'empire ottoman n'est pas étranger à ce phénomène. Selon Salah Jmor, il reste aujourd'hui encore difficile de délimiter la ligne de démarcation et les frontières entre chacune de ces nations : « L'Empire ottoman aussi bien que l'Empire perse étaient des États composés de plusieurs ethnies et peuples. Les territoires des pays et des provinces n'étaient pas délimités selon leur caractère national ou ethnique. Les nationalités sous l'Empire ottoman étaient divisées selon la religion musulmane et chrétienne⁶⁴² ».

1) Une autonomie relative sous suzeraineté turque

a) Un peuple divisé en principautés

Durant toute la période ottomane, les émirs kurdes ont été « *presque souverains dans leur principauté, & comme indépendants du grand seigneur* »⁶⁴³. Dans son *Dictionnaire-géographique* (1799), Jean-Baptiste Ladvocat évoquait encore le caractère « *indépendant* » du peuple kurde⁶⁴⁴. Ce particularisme kurde relevait pour les Occidentaux du fondement même de la structure sociale des Kurdes, indépendant et belliqueux.

⁶⁴¹ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 16.

⁶⁴² S. Jmor, *L'origine de la question kurde*, p. 12.

⁶⁴³ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, Tome III, p. 529.

⁶⁴⁴ J.-B. Ladvocat, *Dictionnaire-géographique portatif*, Tome I, p. 306.

Après la bataille de Tchaldiran (1514), au cours de laquelle les Ottomans arrachèrent aux Perses les territoires situés à l'est de l'Anatolie, le sultan Selim Ier conclut un traité avec Idris de Bitlis, un seigneur kurde, dont les territoires venaient de passer sous la férule ottomane⁶⁴⁵. Ce traité prévoyait notamment l'indépendance des principautés kurdes et la continuation de la transmission héréditaire du pouvoir. En échange, les seigneurs kurdes étaient tenus de verser l'impôt au trésor ottoman et de soutenir militairement les armées du sultan en cas d'invasion étrangère⁶⁴⁶. Les Kurdes étaient astreints à un certain degré de loyauté envers le sultan qui les chargeait de la protection des frontières en échange de l'autonomie de leurs principautés⁶⁴⁷.

Dans son ouvrage *Mœurs et usages des Turcs* (1747), l'écrivain Jean-Antoine Guer décrivait l'organisation des principautés kurdes de l'empire ottoman de manière tout à fait analogue : « *Ils ont entre eux un gouvernement particulier indépendant de celui de celui du Bacha, qui n'a aucune juridiction sur leur nation ; leur aga ou leur seigneur paye tous les ans au grand seigneur le tribut dont ils sont convenues*⁶⁴⁸. »

Idris de Bitlis n'est pas à l'origine de la création d'un État kurde, mais il parvint tout de même à unir durant un certain temps l'ensemble des vingt-trois principautés kurdes, *Kurd Hükümeti*, autour de son autorité⁶⁴⁹. Salah Jmor, considère la décision d'Idris de Bitlis dans l'organisation des affaires du Kurdistan comme une « erreur historique » qui détermina l'avenir du peuple kurde⁶⁵⁰. Il est rapporté que l'émir de Bitlis était le plus puissant des princes et qu'il était capable de lever 25.000 cavaliers⁶⁵¹. Selon Constantin-François Volney, les émirs kurdes étaient en mesure de mobiliser en tout 140.000 hommes en armes⁶⁵². L'importance considérable de ces effectifs était sans doute exagérée, mais on dénote l'intention des auteurs de conférer aux Kurdes cette image de peuple en arme, farouche, guerrier et en capacité de défendre ses territoires.

Dans la principauté de Bitlis près du lac de Van, le sultan n'intervenait pas dans le choix des émirs locaux et souvent, il ne réclamait même pas le versement des impôts au clan kurde dirigeant⁶⁵³. Petra Kohoutkova qualifie cette forme d'entente de « relation lâche

⁶⁴⁵ S. Jmor, *op. cit.*, p. 23-24.

⁶⁴⁶ *Ibid*, p. 25.

⁶⁴⁷ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 29.

⁶⁴⁸ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 133.

⁶⁴⁹ S. Jmor, *L'origine de la question kurde*, p. 25-26.

⁶⁵⁰ *Ibid*.

⁶⁵¹ *Mémoires historiques pour le siècle courant*, p. 155.

⁶⁵² C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 342.

⁶⁵³ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 24.

entre suzerain et vassal »⁶⁵⁴. Dans les *Mémoires historiques pour le siècle courant* du mois de Janvier 1742, c'est l'incapacité même des États ottoman et perse à faire prévaloir leur suzeraineté sur ces principautés qui est mis à l'index : « *Ce petits souverains sont accoutumés à se mettre sous la protection de la Porte ou de la Perse, selon que la situation de leurs principautés et leurs intérêts le leur demandent, sans toutefois se soumettre à aucune de ces deux puissances*⁶⁵⁵. » Forme de défiance suprême envers le pouvoir central, certains princes kurdes prirent même la liberté de battre leurs propres monnaies⁶⁵⁶.

b) Le pouvoir ottoman et les divisions kurdes

Par la suite, les principautés kurdes se divisèrent à nouveau et les sultans ottomans n'eurent qu'à jouer des rivalités entre princes afin de provoquer des conflits et maintenir ainsi leur autorité sur ces territoires⁶⁵⁷. Entre le XVI^e et XVIII^e siècle, il a existé environ seize *hükümet*, dont Malatya, Dersim, Erzindjan, Akhlat, Hakkari, Bitlis, Bohtan, Marach, Djezira, etc. ⁶⁵⁸. Selon Gilles Veinstein, les autorités ottomanes laissèrent une grande marge d'autonomie à des chefs tribaux kurdes traditionnels car les zones de montagnes peuplées de nomades étaient difficiles à contrôler⁶⁵⁹, et les montagnes du Kurdistan étaient de plus difficilement accessibles⁶⁶⁰. Il est difficile de cerner les caractéristiques politiques et géographiques des principautés kurdes, sans cesse mouvantes car elles ne sont pas organisées selon les principes du droit public occidental. La nature du pouvoir central, la cohésion des différentes parties de l'État, la compétence et le degré de responsabilité des autorités locales, les frontières politiques mêmes, tous ces traits sont excessivement variables d'un règne à l'autre⁶⁶¹.

Jusqu'au début du XX^e siècle, les principautés kurdes partageaient la même organisation sociale grâce à laquelle ils échappèrent à l'autorité des pouvoirs centraux ottoman et perse⁶⁶². Par ailleurs, Petra Kohoutkova indique qu'il est fait mention de la

⁶⁵⁴ *Ibid*, p. 21.

⁶⁵⁵ *Mémoires historiques pour le siècle courant*, p. 155.

⁶⁵⁶ S. Jmor, *L'origine de la question kurde*, p. 27.

⁶⁵⁷ *Ibid*, p. 27 et 239.

⁶⁵⁸ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 23.

⁶⁵⁹ G. Veinstein, Chapitre VI : L'empire dans sa grandeur (XVI^e siècle), dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 207.

⁶⁶⁰ D. Panzac, *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960) : actes du sixième congrès international tenu à Aix-en Provence du 1er au 4 juillet 1992*, Volume III, Collection Turcica, Peeters Publishers, Louvain, 1995, p. 106.

⁶⁶¹ B. Nikitine, *Les Kurdes : étude sociologique et historique*, Collection « Les Introuvables », Éditions d'Aujourd'hui, Paris, 1956, p. 185.

⁶⁶² S. Jmor, *op. cit.*, p. 12

nature du pouvoir des principautés kurdes dans les colophons arméniens du XVIII^e siècle : « Les chroniqueurs arméniens traitent cette dichotomie de leur propre manière et généralement parlent du pouvoir fictif (celui du sultan) et du pouvoir réel (celui des émirs kurdes)⁶⁶³. »

Du XVI^e jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle, le pouvoir ottoman était en fait trop faible pour contrôler l'Anatolie orientale, raison pour laquelle il s'appuyait sur des dynasties kurdes locales⁶⁶⁴. Les Kurdes étaient en mesure de profiter de cette fragilité afin de faire peser la balance soit du côté ottoman, soit du côté perse, en fonction des circonstances⁶⁶⁵. L'émir de Bitlis combattait par exemple dans l'armée du sultan mais sous son propre drapeau⁶⁶⁶. L'importance que revêtaient les principautés kurdes dans la politique militaire du gouvernement ottoman n'était pas négligeable : « Les Kurdes de ces régions n'étaient pas tenus de verser d'impôt à la Porte, mais en échange les guerriers de leurs clans servaient en cas de besoin dans les unités irrégulières de l'armée du sultan⁶⁶⁷. » Le poids de ces hommes de guerres se manifeste aussi dans les sources françaises.

Les Kurdes apparaissent à la manière d'un peuple invincible car retranché dans ses montagnes⁶⁶⁸. La remise en question de l'autonomie des principautés kurdes par une intervention de l'armée ottomane aurait tout à fait pu se solder par une défaite ottomane et provoquer un renversement des alliances : « *Outre qu'il n'est pas trop facile de les y contraindre par la force, à cause de la situation avantageuse de leur Païs, où l'on trouve par-tout de passages si étroits, que trente hommes y peuvent aisément arrêter une nombreuse Armée ; il est encore dangereux de les pousser trop, parce qu'ils se rangeraient du côté opposé : ce qui, dans l'occasion, seroit fort préjudiciable à la Puissance intéressée*⁶⁶⁹. » Cette logique est celle de Salah Jmor qui définit le Kurdistan comme une « zone tampon » séparant les deux empires⁶⁷⁰. Les privilèges conférés aux principautés kurdes doivent être compris dans le contexte d'exigences militaires d'un pouvoir basé à l'ouest et tentant de se défendre d'un ennemi basé à l'est »⁶⁷¹.

⁶⁶³ P. Kohoutkova, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁶⁴ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 18.

⁶⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 29-30.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁶⁸ *Mémoires historiques pour le siècle courant*, p. 155.

⁶⁶⁹ *Ibid.*

⁶⁷⁰ S. Jmor, *L'origine de la question kurde*, p. 30.

⁶⁷¹ B. Tezcan, *Le développement de l'usage du terme « Kurdistan » comme description géographique et l'intégration de cette région dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, p. 109.

Toutefois, l'idée de guerre de libération nationale n'était pas à l'ordre du jour : « la notion de Kurdistan, de territoire kurde, n'a jamais été un tabou au sein de l'Empire, sans doute parce qu'elle n'était pas du tout liée à des revendications séparatistes, en premier lieu de la part des notables kurdes. »⁶⁷².

c) L'islam : un vernis culturel de l'identité kurde ?

La majorité des Kurdes de l'empire ottoman était d'obédience sunnite tandis qu'une minorité chiite était persécutée par les sultans⁶⁷³. Au-delà de cette division, les Occidentaux s'interrogèrent sur les liens que le peuple kurde entretenait avec la religion musulmane.

Sur la question de l'identité religieuse, les Occidentaux considéraient que les Kurdes étaient moins pieux que les autres peuples de l'Islam. Dans les *Mémoires historiques* (1742), les Kurdes apparaissent presque indifférents aux préceptes de la religion musulmane : « Ils font profession du culte mahométan ; mais excepté la circoncision et l'abstinence de vin, ils n'observent guère l'Alcoran. Aussi n'ont-ils ni mollah, ni mosquées dans les principales villes du pays⁶⁷⁴. » Nous retrouvons cette même idée dans l'ouvrage *Mœurs et usage des Turcs* (1747) de Jean-Antoine Guer qui désignait les Kurdes comme un peuple « censé Mahométan, mais vivant presque sans religion »⁶⁷⁵. En 1775, le baron de Tott utilisa dans ses mémoires la même formule que Jean-Antoine Guer pour définir l'appartenance religieuse des Kurdes⁶⁷⁶. On la retrouve encore dans la relation de voyage de Constantin-François Volney publiée en 1787⁶⁷⁷.

À la différence de la représentation des populations bédouines dont les rapports distants avec la religion apparaissait comme une caractéristique commune aux peuples nomades, l'irrégiosité supposée des Kurdes reléguait ces derniers à l'état de barbarie. En 1758, Mirabeau désignait la religion comme « le premier ressort de la civilisation »⁶⁷⁸. En 1829, le voyageur britannique Charles McFarlane affirmait que « l'absence de croyance mène à la barbarie et ravale l'homme au niveau de la brute⁶⁷⁹ ». Jean-Baptiste Ladvocat

⁶⁷² H. Özoglu, *Kurdish Notables and the Ottoman State*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, p. 188.

⁶⁷³ P. Kohoutkova *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 21.

⁶⁷⁴ *Mémoires historiques pour le siècle courant*, p. 156.

⁶⁷⁵ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I.

⁶⁷⁶ C.-C. de Peyssonnel, *Observations critiques sur les mémoires de M. le baron de Tott, Pour servir à l'histoire des Turcs & des Tatares*, 5^e partie, J.E Dufour et Ph. Roux, Maastricht, 1775, p. 126.

⁶⁷⁷ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 339.

⁶⁷⁸ V. de Mirabeau, *L'Ami des hommes ou traité de la population* (1756), Nouvelle édition corrigée, Tome I, Avignon, 1758, p. 192.

⁶⁷⁹ C. McFarlane, *Constantinople et la Turquie en 1828*, Tome I, p. 260

affirmait sans détour que le peuple kurde n'était plus rien sans son mode de vie basée sur le brigandage et l'élevage du bétail⁶⁸⁰.

Du XVII^e jusqu'au début du XIX^e siècle, de nombreuses initiatives ont été prises en France afin de mettre un terme aux phénomènes d'attroupements, de vagabondage, nomadisme, ainsi qu'à la présence des Bohémiens⁶⁸¹. Il semblerait que par son mode de vie nomade et ses intentions hostiles, la représentation occidentale et probablement orientale, associait l'image du kurde à celle du Bohémien d'Europe. Nous retrouvons clairement le lien entre ces deux peuples dans les mémoires du baron du Tott : « *Quand les Turcs parlent de deux hommes qui ne valent pas mieux l'un que l'autre, ils disent communément, Tchinghéné⁶⁸² tchalar Curd oinar. C'est-à-dire, c'est le Bohémien qui joue du violon, & le Curde qui danse⁶⁸³.* »

Toutefois, il est intéressant de remarquer que quelques populations turques de l'empire ottoman étaient elles aussi adeptes d'un mode de vie nomade.

Comme pour les Bédouins, le caractère nomade des Kurdes constituait un motif faisant apparaître leur rapport à la religion comme étant de façade. L'historien Jean-Jacques Luthi a décrit un rapport des Kurdes à la foi de Mahomet qui rassemble trait pour trait à celui des auteurs occidentaux à propos des Bédouins : « Les membres de ces tribus errantes sont plus superstitieux que religieux. Certes, beaucoup prient deux fois par jour, mais ils adorent aussi un peu les astres qui dirigent leur vie errante. Ils rendent aussi un culte aux arbres qui poussent près d'un tombeau et attachent aux branches des bouts de papier ou d'étoffe en signe de dévotion. S'ils vont en pèlerinage, c'est pour le bénéfice qu'ils comptent en tirer et cela ne les empêche pas non plus de boire du vin à l'occasion et de se dispenser de bien des pratiques musulmanes⁶⁸⁴ ». Les Kurdes apparaissaient inévitablement comme l'alter-ego, comme « une alternative ethnique⁶⁸⁵ », similaire à la présence des Bédouins dans le Levant.

⁶⁸⁰ J.-B. Ladvocat, *Dictionnaire-géographique portatif*, Tome I, p. 306.

⁶⁸¹ J.-P. Liégeois, *Roma, Tsiganes, Voyageurs*, Les éditions du Conseil de l'Europe, Collection Éducation, Pays-Bas, 1994, pp. 124-125.

⁶⁸² Trad. fr. : « Tsigane »

⁶⁸³ C.-C. de Peyssonnel, *Observations critiques sur les mémoires de M. le baron de Tott*, p. 126.

⁶⁸⁴ J.-J. Luthi, *Regard sur l'Égypte au temps de Bonaparte*, p. 52-53.

⁶⁸⁵ V. Van Renterghem, *Invisibles ou absents ? Question sur la présence kurde à Bagdad aux Ve-VIe / XIe-XIIIe siècles*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, p. 32.

2) L'Arménie ou le Kurdistan : un territoire aux frontières inaliénables ?

a) Regard sur un territoire représenté à travers la tradition biblique

« L'Orient alternait donc la géographie de l'esprit entre un Ancien Monde auquel on retournerait, comme dans l'Éden ou le Paradis⁶⁸⁶. » S'il était question pour les occidentaux de se référer à une vision édénique de l'Orient, le territoire de l'Arménie constitue sans doute un des cas les plus illustres. Selon la tradition chrétienne, l'Arménie n'était autre que le lieu du Jardin d'Éden, et son sommet le mont Ararat, l'endroit où s'échoua l'Arche de Noé⁶⁸⁷. Conrad Malte-Brun disait de la nation arménienne qu'elle était l'une des « *plus anciennes du monde*⁶⁸⁸ ».

Sous le règne du roi Tigrane II⁶⁸⁹ (95 av. J.C. - 55 ap. J.C.), le royaume d'Arménie était alors à son apogée, elle dominait des territoires qui s'étendaient du Caucase jusqu'au nord ouest de la Syrie⁶⁹⁰. Pour les auteurs occidentaux, l'histoire de l'Arménie antique servait à la représentation des Arméniens. Dans *La Turquie chrétienne* (1715), N. de la Croix, secrétaire à l'ambassade de France à Constantinople, évoquait d'ailleurs l'intérêt porté à ce passé glorieux : « *Les Géographes et les Auteurs anciens, & modernes conviennent que le Royaume d'Arménie étoit autrefois le plus grand, le plus florissant, & le plus célèbre de l'Asie (...)*⁶⁹¹. » L'intérêt des Occidentaux pour les sources grecques et latines était sans doute à l'origine des connaissances acquises sur l'Arménie ancienne. Toutefois, les auteurs occidentaux distinguaient nettement les frontières de l'Arménie du siècle avant notre ère de celles qui constituaient une sorte de foyer national inaliénable.

La vision européenne de l'Arménie s'inscrivait dans le cadre de la tradition néotestamentaire chrétienne. Pour N. de la Croix, auteur d'une histoire de *La Turquie Chrétienne* (1715), l'Arménie était le « *paradis terrestre* » mentionné dans les Écritures⁶⁹². L'Arche de Noé s'est échoué en Arménie sur « *le pais Ararat* », dont certains considéraient qu'il était le point culminant de l'Orient⁶⁹³. Le qualificatif de « *Paradis terrestre* » se

⁶⁸⁶ E. W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 74

⁶⁸⁷ A. Khazinedjian, *40 ans au service de l'Église arménienne apostolique*, Compendium, Éditions L'Harmattan, Paris, 2009, p. 26.

⁶⁸⁸ C. Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle*, Tome III, p. 104.

⁶⁸⁹ Voir carte, p. 176, *L'empire d'Arménie sous le règne de Tigrane le Grand*, G. Dédéyan, *Histoire des Arméniens*, p. 91.

⁶⁹⁰ *Neronia III*, Société internationale d'études néroniennes, Colloque, Vol. XII de Atti, Edizione « L'Erma » di Bretschneider, Rome, 1987, p. 171.

⁶⁹¹ N. de La Croix, *La Turquie chrétienne*, p. 124.

⁶⁹² *Ibid*, p. 127.

⁶⁹³ *Ibid*, p. 124.

retrouve dans les écrits de Jacques Villotte, missionnaire jésuite à Erzerum au début du XVIIe siècle⁶⁹⁴. Le mont Ararat était à ses yeux le lieu le plus élevé au monde, une sainte Montagne, l'endroit qui a vu s'échouer l'Arche de Noé⁶⁹⁵. Jacques Villotte avait la conviction que l'Arménie était le berceau de l'humanité⁶⁹⁶. La représentation biblique de l'Arménie se retrouve par ailleurs dans le *Dictionnaire de la géographie commerçante* (An VII) de Jacques Peuchet⁶⁹⁷.

Selon Baki Tezcan, l'Arménie apparaît comme région géographique jusqu'à la fin du XVIIIe siècle⁶⁹⁸. Dans la littérature occidentale, les frontières géographiques de l'Arménie se calquaient sur ses frontières bibliques. N. de la Croix affirmait qu' Aram, le petit-fils de Noé, définit que le territoire de la Grande-Arménie⁶⁹⁹ s'étendait de la rive est de l'Euphrate jusqu'à la mer Caspienne à l'Orient⁷⁰⁰. Plus loin dans son récit, N. de la Croix donnait une autre justification aux frontières de l'Arménie à l'époque ottomane.

De nombreux historiens et géographes désignent sous le nom de haut-plateau arménien la plaine située entre l'Euphrate et les contreforts du Caucase⁷⁰¹. De manière générale, certains historiens ont tendance à désigner la partie orientale de ce territoire sous le nom d'Anatolie orientale, tandis que d'autres incluent l'Anatolie orientale en tant que part intégrante de l'Arménie historique, berceau géographique de la nation arménienne⁷⁰².

b) Le Kurdistan : Un territoire superposé à l'Arménie

Sur le plan démographique, les Arméniens formaient une majorité relative dans les provinces de Van, Bitlis et Erzerum⁷⁰³. Bien que depuis le VIIe siècle cette partie de l'Anatolie orientale a à de nombreuses reprises fait partie du monde musulman, elle conserva sa majorité chrétienne jusqu'au XXe siècle⁷⁰⁴. Selon Baki Tezcan ces régions « censées être le Kurdistan par excellence » depuis le XVIe siècle étaient en réalité

⁶⁹⁴ J. Villotte, *Voyages d'un missionnaire de la compagnie de Jésus*, p. 54.

⁶⁹⁵ *Ibid*, p. 81.

⁶⁹⁶ *Ibid*, p. 82.

⁶⁹⁷ J. Peuchet, *Dictionnaire universel de la géographie commerçante*, Tome II, p. 604

⁶⁹⁸ B. Tezcan, *Le développement de l'usage du terme « Kurdistan » comme description géographique et l'intégration de cette région dans l'Empire ottoman au XVIe siècle*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, p. 99.

⁶⁹⁹ Voir carte 7, p. 177, La Grande Arménie,

G. Dédéyan, *L'histoire des Arméniens*, p. 168.

⁷⁰⁰ N. de La Croix, *La Turquie chrétienne*, p. 124.

⁷⁰¹ J. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 103.

⁷⁰² H. Pasdermajian, *Histoire de l'Arménie, depuis les origines jusqu'au traité de Lausanne* (1949), 4^e éd., Librairie orientale H. Samuelian, Paris, 1986, p. 270.

⁷⁰³ A. Gaspard, *Le combat arménien : entre terrorisme et utopie : Lausanne 1923-1983*, Éditions l'Age de l'Homme, Lausanne, 1984, p. 13-14.

⁷⁰⁴ J. Sourdel, D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 103.

peuplées par une large majorité d'Arméniens⁷⁰⁵. Pour le kurdologue Basile Nikitine, le Kurde « se retirait devant l'Arménien » sur les rives du lac de Van⁷⁰⁶.

Selon Petra Kohoutkova, la patrie historique de la nation kurde « se calque pratiquement » sur celles des Arméniens⁷⁰⁷. C'est une caractéristique soulignée par Louis Moreri, dans *Le grand dictionnaire historique* (1725), à la définition « *Curdistan, ou pays des Kurdes* » : « *vaste païs d'Asie, s'étend en partie dans la grande Arménie⁷⁰⁸, & en partie vers la Perse⁷⁰⁹.* » Salah Jmor désigne Erzerum comme une « ville kurde »⁷¹⁰. Par ailleurs, des villes telles que Van et Bitlis sont présentées comme parties intégrantes du Kurdistan historique⁷¹¹. Dans le Caucase, la province de Erevan est désignée par Salah Jmor comme partie du « nord du Kurdistan »⁷¹². Cette appréhension de l'espace qui divisait les auteurs de l'Époque Moderne se retrouve toujours dans les travaux des historiens actuels.

Dans le *Dictionnaire historique de l'Islam* (2007), la région d'Erzerum est désignée en tant que ville de l'Arménie⁷¹³. Dans sa relation de voyage, Joseph Pitton de Tournefort dressait une estimation chiffrée des habitants de la ville d' Erzerum et dans laquelle seules les communautés turque,, arménienne, et greque sont mentionnées⁷¹⁴. Pour Joseph Pitton de Tournefort, la présence de quelques Kurdes dans la région d'Erzerum apparaît sporadique puisque leurs tribus se retiraient dans d'autres contrées à l'arrivée de l'hiver. Selon Petra Kohoutkova, la région de Van était « la patrie originelle et la base ethnique arménienne en Anatolie orientale », et n'a d'ailleurs jamais été sous la domination d'un émirat kurde à l'époque ottomane⁷¹⁵.

Quant à la ville de Bitlis, la ville apparaît comme partie intégrante du Kurdistan dans le *Dictionnaire-géographique* (1799) Jean-Baptiste Ladvocat⁷¹⁶. Dans le *Dictionnaire historique de l'Islam* (2007), Janine et Dominique Sourdel définissent Erzerum et Bitlis comme étant des villes de l'Arménie⁷¹⁷. Baki Tezcan revient sur le cas de la ville de Bitlis

⁷⁰⁵ B. Tezcan, *Le développement de l'usage du terme « Kurdistan » comme description géographique et l'intégration de cette région dans l'Empire ottoman au XVIe siècle*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, p. 99.

⁷⁰⁶ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 205.

⁷⁰⁷ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 20.

⁷⁰⁸ Les auteurs distinguent la Grande-Arménie, à l'Est de l'Anatolie orientale, de la Petite-Arménie, située en Cilicie dans le Sud-Est de l'Anatolie.

⁷⁰⁹ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, Tome III, p. 529.

⁷¹⁰ S. Jmor, *L'origine de la question kurde*, p. 37.

⁷¹¹ *Ibid*, p. 45.

⁷¹² *Ibid*, p. 39.

⁷¹³ J. Sourdel, D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 103.

⁷¹⁴ J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Tome III, p. 109.

⁷¹⁵ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 25.

⁷¹⁶ J.-B. Ladvocat, *Dictionnaire-géographique portatif*, Tome I, p. 306.

⁷¹⁷ J. Sourdel, D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 103.

qui suscite encore aujourd'hui des divisions parmi les chercheurs : « Alors, où est la vérité ? Je dirais que cela à voir avec les structures du pouvoir local. Au début du XIV^e siècle, la région de Bitlis est décrite comme une partie de l'Arménie. Au début du XVI^e siècle, Idris Bidlîsî, le médiateur de l'accord entre les émirs kurdes et le sultan Selim présente Bitlis comme le “ centre du gouvernement du Kurdistan ”. Ainsi en un peu plus de deux siècles, ce qui était l'Arménie était devenu le Kurdistan sans que l'on puisse pour autant suggérer un changement significatif dans la composition de la population⁷¹⁸. »

Basile Nikitine a établi une carte⁷¹⁹ de la « Répartition des tribus d'après leur mode de vie »⁷²⁰. Les zones fréquentées par les Kurdes nomades se calqueraient en grande partie avec le concept de Kurdistan défini par certains kurdologues. À la fin du XVIII^e siècle, Constantin-François Volney attribuait aux Kurdes « *surtout depuis cent ans, une assez grande expansion* » hors de leur zone de peuplement⁷²¹. Il indiquait que des tribus kurdes s'installaient continuellement dans de la région de Diyarbakir, Erzerum, Erevan, Sébaste, ou bien encore Alep et Damas⁷²².

Toutefois, la présence kurde dans certaines régions de l'Anatolie orientale n'était pas seulement le fait de migrations dans la mesure où elle revêtait un caractère éminemment autochtone. Dans son ouvrage consacré à l'étude des sources arméniennes au XVIII^e siècle, Petra Kohoutkova affirme que certains Kurdes revendiquaient une ascendance arménienne⁷²³. C'était notamment le cas dans la ville de Dersim où coexistaient les deux communautés et où des mariages mixtes entre Arméniens et Kurdes se pratiquaient⁷²⁴. Les enfants qui étaient le fruit de ces unions devaient être de religion musulmane comme ses deux parents dans la mesure où la législation musulmane punissait de mort l'apostasie⁷²⁵. Au XVIII^e un mollah turc fut d'ailleurs exécuté pour s'être converti au christianisme arménien⁷²⁶.

⁷¹⁸ B. Tezcan, *Le développement de l'usage du terme « Kurdistan » comme description géographique et l'intégration de cette région dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, p. 100.

⁷¹⁹ Voir carte p. ,

⁷²⁰ Voir carte 8 p. 178, *Les zones de peuplement kurde*, dans B. Nikitine, *Les Kurdes : étude sociologique et historique*, p. 65 et 66.

⁷²¹ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 340.

⁷²² *Ibid*, p. 341.

⁷²³ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 21 et 72.

⁷²⁴ *Ibid*, p. 72.

⁷²⁵ J. Dalègre, *Grecs et Ottomans*, p. 47.

⁷²⁶ P. Kohoutkova, *op. cit.*, p. 55.

b) La disparition progressive de l'Arménie au profit des Kurdes

Selon Salah Jmor : « Jusqu'à la Première Guerre mondiale, le Kurdistan, pays des Kurdes, était divisé entre l'Empire ottoman à l'ouest et l'Empire perse à l'est. Ce vaste pays d'environ cinq cent mille kilomètres carrés est peuplé depuis des millénaires par le peuple kurde, et connu dans l'histoire, par la littérature, et par les peuples de la région, comme un pays kurde⁷²⁷ ». Cette thèse qui veut que le Kurdistan ait de tout temps recouvert une superficie considérable et des frontières inaliénables est remis en cause par Baki Tezcan : « Au moins jusqu'au XII^e siècle, le mot Kurdistan n'a jamais été utilisé comme terme géographique. On suppose que la première mention en a été faite dans la première moitié du XII^e siècle. Sandjar, le sultan seldjoukide de Perse et d'Irak mort en 1157, est présenté comme le créateur d'une province de ce nom autour de Hamadan, aujourd'hui en Iran⁷²⁸. » Il ajoute que jusqu'au XVI^e siècle, le terme Kurdistan servait à désigner les territoires situés au sud du lac d'Ourmia au nord ouest de Iran⁷²⁹.

C'est sous le règne de Tamerlan (1370-1405) que fut établie une « province du Kurdistan » incluant les villes de Bitlis, Mouch et Van, qui dans les sources historiques antérieures à cette époque étaient désignées comme part intégrante de l'Arménie⁷³⁰. Les seigneurs arméniens ou géorgiens des villes conquises furent progressivement remplacés par des émirs kurdes ou turcs musulmans⁷³¹. Raymond Kévorkian évoque une « symbiose forcée » entre les Arméniens et les tribus kurdes, avec des conséquences irréversibles sur l'équilibre démographique, sur le niveau économique et sur les pratiques culturelles de la région⁷³². Petra Kohoutkova affirme que les dynasties arméniennes furent définitivement remplacées à la fin du Moyen Age par des émirs kurdes qui avaient conclu avec le sultan « une forme spécifique d'alliance » nommée *hükümet*⁷³³. Elle ajoute que les Ottomans ont probablement profité « des antagonismes arméno-kurdes comme instrument adéquat pour

⁷²⁷ S. Jmor, *L'origine de la question kurde*, p. 19.

⁷²⁸ B. Tezcan, *Le développement de l'usage du terme « Kurdistan » comme description géographique et l'intégration de cette région dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, p. 97.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 99.

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ *Ibid.*, p. 101.

⁷³² Raymond Kévorkian, *Le catholicossat d'Etchmiadzin, Oskan Ervand'i et la première édition de la bible arménienne*, dans *Armeniaca : Actes du colloque organisé à l'occasion du 30^e anniversaire de l'enseignement de l'arménien à l'Université de Provence 15 février 2002*, p. 83.

⁷³³ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 23.

leur politique de *divide et impera* »⁷³⁴. Édouard Méténier souligne le fait qu'il n'existait pas d'unité politique dans les territoires désignés sous le nom de Kurdistan : « force est pour l'historien de constater que les territoires peuplés pour tout ou partie par les Kurdes ont toujours été divisés entre de multiples principautés constamment engagées dans des luttes de pouvoir et d'influence les opposant les unes aux autres⁷³⁵. » Selon Salah Jmor, la « nature féodale de la société kurde » facilitait la tâche des sultans ottomans et des shahs persans qui cherchaient à diviser les princes et les seigneurs kurdes⁷³⁶.

Selon Anahit Ter Minassian, l'effacement de l'Arménie au profit d'autres entités fut le fruit de long processus dans lequel les Ottomans ont joué un rôle très important : « le conflit séculaire entre Ottomans et Persans, ponctué de massacres, déportations et migrations de populations, et la progression continue des tribus turques, kurdes, tatares, ont abouti à “ désarméniser ” les régions septentrionales et orientales de l'Arménie⁷³⁷. » D'ailleurs, les Ottomans et les Perses s'affrontèrent longtemps pour le contrôle de l'Anatolie orientale, riche en céréales⁷³⁸. De plus, les céréales faisaient partie de la liste des exportations stratégiques interdites (armes, chevaux, plomb, fer, or, argent, cuivre, céréales, légumes, cire, laine, coton, brut)⁷³⁹. Accablé d'impôts, le paysan qui devait subvenir aux besoins alimentaires de tous les habitants de l'empire n'était guère tenté de produire plus⁷⁴⁰.

La présence de plusieurs nations sur un même territoire en Anatolie orientale peut se définir selon plusieurs natures : géographique et démographique pour l'Arménie, administrative pour le Kurdistan. À l'évidence, l'idée de se livrer à l'arbitrage des frontières sur des bases nationales apparaît être une tâche éminemment complexe et qui plus est anachronique. Ce ne fut qu'à partir des 14 points du président Wilson (1913-1921) que la question du démantèlement de l'empire ottoman fut véritablement établie. La sentence du traité de Sèvres (1920) dessinait de nouvelles frontières en Anatolie⁷⁴¹, l'appellation de chacun de ces pays demeurant à l'évidence sujette à débat, cette question délicate renvoie à

⁷³⁴ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes, Les chroniques Mineures de l'Arménie occidentale – la vie quotidienne des Arméniens dans les provinces frontalières de l'Empire ottoman*, Éditions Universitaires Européennes, États-Unis d'Amérique, 2010, p. 16.

⁷³⁵ E. Méténier, *Des Kurdes dans la Cité : Civitas bagdadienne et assignations identitaires. Aperçus historiques sur la présence kurde à Bagdad*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, p. 166.

⁷³⁶ S. Jmor, *L'origine de la question kurde*, p. 239.

⁷³⁷ A. Ter Minassian, *L'Arménie et l'éveil des nationalités (1800-1914)*, dans G. Dédéyan, *Histoire des Arméniens*, Privat, Toulouse, 1982, p. 438.

⁷³⁸ S. Jmor, *op. cit.*, p. 23.

⁷³⁹ J. Dalègre, *Greco et Ottomans*, p. 129.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ Voir carte 9, p. 179, *Le traité de Sèvres*, www.atlas-historique.net

des problématiques contemporaines qui se retrouvent dans la littérature du XVIII^e que les travaux historiques du XX^e siècle⁷⁴².

L'Arménie en tant que territoire apparaît dans les travaux de Salah Jmor à la suite du démantèlement de l'empire ottoman au début du XX^e siècle. Salah Jmor n'évoque jamais l'existence de l'Arménie avant cette période et l'ensemble des territoires qui seraient susceptibles d'y être rattaché sont définis comme part intégrante du Kurdistan historique. Dès lors, l'Arménie apparaît dans les travaux de Salah Jmor comme une entité mémorielle ne pouvant être définie ni dans le temps, ni dans l'espace. Or, dans le *Dictionnaire de l'Islam* (2007) le concept de Kurdistan est inexistant alors que celui de l'Arménie est longuement étayée. Certains aspects de la kurdologie s'inscrivent dans une logique rétrospective de l'histoire si forte qu'il ne fait aucun doute que le but recherché est la défense de la cause kurde. La kurdologie inclut une dimension politique beaucoup plus forte que celle que l'on retrouve dans le cadre des études consacrées aux autres peuples de l'empire ottoman. Au début du XX^e siècle et à la différence des ses prédécesseurs dominicains, le père Thomas Blois « prit parti pour le peuple kurde et il ne cacha jamais sa sympathie pour les nationalistes kurdes »⁷⁴³. A contrario, Léon Lamouche rejetait de manière catégorique l'idée même de la création d'un Kurdistan indépendant : « Quand on connaît l'état social des Kurdes, le peuple le plus arriéré, le plus barbare de l'Asie Occidentale, on se demande si les auteurs du traité de Sèvres ont écrit sérieusement cet article⁷⁴⁴. »

⁷⁴² A. Gaspard, *Le combat arménien*, p. 13.

⁷⁴³ J. Tejel, *L'apport des dominicains à la kurdologie*, dans F. Jacquin, J.-F. Zorn, *L'altérité religieuse, Un défi pour la mission chrétienne, XVIII^e-XX^e siècles*, p. 144.

⁷⁴⁴ L. Lamouche, *Histoire de la Turquie*, p. 373-374.

Conclusion de la partie 2 :

Même s'il était exagéré de parler d'une décadence de l'empire de l'ottoman, l'étude de la représentation des nomades démontre que ces derniers commencent à profiter de la faiblesse de l'Etat pour miner la société et l'économie ottomane de l'intérieur. C'est probablement pour cette raison que dans la représentation occidentale des nomades, le pouvoir ottoman apparaît comme lointain, voire presque absent, indisposé à exercer son autorité. L'essor du wahhabisme en Arabie vers 1740 a contribué à l'ébranlement du pouvoir ottoman en se posant en contre-exemple du système turc, et en prônant un retour aux valeurs originelles d'un islam arabe idéalisé.

En Anatolie Orientale, le pouvoir ottoman devait également se montrer prudent avec les princes kurdes, trop souvent tentés de prendre contre les Turcs afin d'affirmer leur autorité. Situé au cœur de ce théâtre d'action, les Arméniens virent progressivement évoluer leur ancien territoire en un pays désormais partagé avec les Kurdes.

**Partie 3 - Le cas des Yézidis : une nation en marge et
hors du temps**

Chapitre 6 – Les Yézidis : l'intérêt des Occidentaux pour un peuple aliéné

À l'été 2014, l'avancée fulgurante des jihadistes du groupe État islamique fut le prélude de la catastrophe dont sont victimes les populations d'Irak et de Syrie . Parmi elles, les minorités religieuses constituent leur première cible. Les malheurs qui les accablent mit sous les feux de l'actualité des peuples peu connus du public occidental. Parmi ces minorités, les Yézidis apparaissent comme l'une des ethnies les plus discrètes des plus énigmatiques du Proche-Orient.

Nous connaissons très peu de choses sur les origines des Yézidis et de leur religion. Dans l'ouvrage intitulé *Moines et monastères du Proche-Orient* (1958), Jules Leroy désigne les Yézidis comme un « peuple mal connu »⁷⁴⁵. La presque totalité des ouvrages consacrés à l'histoire du sultanat ottoman ne comptent pas les Yézidis parmi les minorités de l'empire ottoman. L'actualité relative aux Yézidis d'Irak soulève dans l'opinion publique occidentale une demande de connaissances de ce peuple qui tend à pallier ce déficit de connaissance.

À l'heure où se pose la question de la survie même de ce peuple, Gilles Munier, secrétaire général de l'association des Amitiés franco-irakiennes a récemment publié ses travaux qui se présentent comme une somme de connaissances du peuple yézidi. Intitulé *Les Yézidis, Ceux que l'on appelait les Adorateurs du Diable* (2014), son ouvrage traite de ce peuple mystérieux et des raisons pour lesquelles il est aujourd'hui martyrisé. Gilles Munier affirme que c'est au cours du XIX^e siècle que les voyageurs occidentaux mentionnèrent pour la première fois de l'existence des Yézidis⁷⁴⁶. Les voyageurs de cette époque se contentèrent de retranscrire quelques renseignements et légendes locales relatives aux Yézidis sans toutefois obtenir des renseignements importants sur les mœurs et sur leur doctrine religieuse⁷⁴⁷. Notre étude des relations de voyage révèle que la découverte des Yézidis par les Occidentaux n'est pas aussi tardive puisqu'elle remonte au moins à la fin XVII^e siècle⁷⁴⁸.

⁷⁴⁵ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 263.

⁷⁴⁶ G. Munier, *Les Yézidis*, page de couverture au dos.

⁷⁴⁷ *Ibid*, p. 36.

⁷⁴⁸ H. Pasdermajian, *Histoire de l'Arménie*, p. 268.

Le XVIII^e siècle correspond à la redécouverte des Arméniens qui vivaient en grande partie dans les mêmes zone géographique que les Yézidis

Les premières études consacrées aux Yézidis furent le fruit de père dominicain Maurizio Garzoni, auteur d'une *Notice sur les Yézidis* (1790)⁷⁴⁹. Selon Conrad Malte-Brun, cette notice ne fut publiée qu'en 1807 à Berlin dans une version revue et corrigée par le baron Silvestre de Sacy⁷⁵⁰. Par conséquent, la quasi totalité des auteurs que nous citerons dans le cadre de notre étude consacrée aux Yézidis n'avaient pas connaissance des travaux du père Garzoni.

Il convient ici de préciser que le cas des Yézidis s'avère éminemment particulier. En règle générale, une étude consacrée à la représentation des minorités de l'empire ottoman par les voyageurs occidentaux s'inscrit dans une logique chronologique qui tient compte de l'évolution du regard porté par l'observateur et varie en fonction de sa sensibilité personnelle. Or, l'histoire de la représentation des Yézidis se joue de cette série de facteurs. Le Yézidi apparaît comme un personnage atemporel qui a été, qui est, et qui sera toujours le même aussi longtemps qu'il lui sera permis de vivre.

1) Identité supposée d'un peuple mal connu

a) La confusion sur l'origine des Yézidis

L'histoire des Yézidis ne repose donc que sur des faits supposés, des légendes dont on ignore l'origine et sans que personne ne semble en mesure de faire avancer cette question. Les origines supposées des Yézidis sont étroitement liées à la qualité de leur statut dans l'empire ottoman. Il existe diverses hypothèses quant aux origines des Yézidis. Ceux-ci pourraient être originaires de la province de Yazd en Perse à laquelle ils auraient emprunté leur nom⁷⁵¹. Une autre hypothèse serait que les Yézidis sont les héritiers d'un ancien peuple de l'Antiquité très peu connu : « D'après quelques auteurs arméniens, les Yézidis ne seraient autres que les Arévortiks dont l'existence remonte aux époques les plus reculées mais c'est précisément cette identité qu'il faut établir⁷⁵². » Nous ignorons si les Arévortiks se désignaient eux-mêmes ainsi ou si ce nom est celui que les chroniqueurs arméniens leur donnèrent, le terme Arévortik signifiant en arménien : Les enfants du soleil. À la fin du XIX^e siècle, une étude de la Société anthropologique de Lyon rapportait que les Arévortiks adoraient le soleil, le tremblement des feuilles sur lesquelles ils lisaient les

⁷⁴⁹J. Tejel, *L'apport des dominicains à la kurdologie*, dans F. Jacquin, J.-F. Zorn, *L'altérité religieuse, Un défi pour la mission chrétienne, XVIIIe-XXe siècles*, p. 142.

⁷⁵⁰C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 122.

⁷⁵¹G. Munier, p. 71.

⁷⁵²*Ibid.*

oracles, et qu'ils pratiquaient en quelques points la doctrine de Zoroastre⁷⁵³. Or, les Yézidis aussi vouent un culte aux arbres⁷⁵⁴ et s'appliquent à « *la science des Astres*⁷⁵⁵. À la fin du XVIIe siècle, le marquis de Nointel avançait l'idée selon laquelle le yézidisme constituerait une branche de l'hérésie d'Origène⁷⁵⁶ ; un néoplatonicien chrétien des IIe et IIIe siècles⁷⁵⁷. L'originalité et la diversité quant à l'origine des Yézidis fait que cette question reste toujours une énigme.

Bien que les Kurdes et les Yézidis coexistent sur un même espace, Gilles Munier ne reconnaît pas une origine ethnique commune à ces deux groupes : « Les Yézidis ne ressemblent pas aux Kurdes ; on voit sur le champ que ce sont des hommes d'une autre race⁷⁵⁸. »

Dans *Le grand dictionnaire historique* (1725) de Louis Moreri, il est question des Yézidis à la définition du terme « *Curdes ou peuples du Curdistan* »⁷⁵⁹. Il est indiqué que les « *Curdes* » se divisait en deux communautés religieuses : « *Les uns sont mahometans , & les autres jasides*⁷⁶⁰. » Dès lors, pour les auteurs de l'Époque Moderne, les Kurdes et les Yézidis apparaissaient presque toujours comme une seule et même ethnie qui se subdivisait en deux groupes de par leurs différences religieuses. Pierre-Joseph-André Roubaud désignaient les Yézidis comme l'une des tribus du peuple kurde⁷⁶¹. Nous constatons combien les voyageurs occidentaux éprouvaient des difficultés pour appréhender le concept tribal. L'aventurier britannique Thomas Howell désignait les Yézidis en tant que Kurdes de religion yézidie⁷⁶². L'histoire des Yézidis ne repose donc que sur des souvenirs confus, des légendes dont on ignore la source et qui « échappent à tout contrôle⁷⁶³. »

⁷⁵³ *Bulletin de la Société anthropologique et de biologie de Lyon*, Volume 13 à 15, H. Georg, Libraire, Lyon, 1895, p. 73.

⁷⁵⁴ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 256.

⁷⁵⁵ J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Tome III, p. 118.

⁷⁵⁶ A. Vandal, *Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, p. 156.

⁷⁵⁷ R. Goulet, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, dans M. Narci, É. Rebillard, *Hellénisme et Christianisme*, Collection Mythes, Imaginaires, Religion, Édition Presses Universitaires du Septentrion, France, 2004, p. 104.

⁷⁵⁸ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 67.

⁷⁵⁹ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, Tome III, p. 529.

⁷⁶⁰ *Ibid.*

⁷⁶¹ P.-J.-A. Roubaud, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique*, Tome IX, p. 10.

⁷⁶² T. Howell, J. Capper, *Voyage en retour de l'Inde, par terre*, p. 49.

Lorsqu'il prétend que les Kurdes sont des « adorateurs de Sheitan », il désigne en réalité les Yézidis.

⁷⁶³ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 71.

b) L'intérêt des Occidentaux pour un peuple mystérieux

La question de l'origine des Yézidis suscitait une véritable interrogation de la part des auteurs de l'Époque Moderne. Chacun affiliait les Yézidis à des peuples et à des civilisations qui, au cours de l'histoire, occupèrent les territoires qui recouvrent la Mésopotamie et l'Anatolie Orientale. Selon Louis Moreri, les Yézidis étaient les descendants des Parthes et des Assyriens de l'Antiquité⁷⁶⁴. L'aventurier britannique Thomas Howell attribuait lui aussi une ascendance parthe aux Yézidis⁷⁶⁵.

Joseph Pitton de Tournefort affirmait quant à lui que les « *peuples du Kurdistan* » (Kurdes et Yézidis) passaient pour être les descendants des anciens Chaldéens⁷⁶⁶. Idée que nous retrouvons dans les écrits de Joseph de La Porte⁷⁶⁷. Si l'on se réfère aux chroniques de Voltaire, un ancien Chaldéen était pour un homme du XVIII^e siècle un adepte du Sabéisme, un adorateur des astres⁷⁶⁸. Pour les Musulmans, les Sabéens sont des Gens du Livre⁷⁶⁹. D'autres auteurs de cette époque restaient plus réservés sur la généalogie des Yézidis et se contentaient d'indiquer que leur origine est « *peu connue* »⁷⁷⁰.

Cet hétéroclisme, ce flou dans lequel tous ces auteurs laissèrent leurs lecteurs n'a rien d'étonnant en soi. Nous ne sommes toujours pas à même de retrouver les origines ethniques et religieuses du peuple yézidi⁷⁷¹. Le caractère du peuple yézidi semble tellement distinct de celui des autres peuples qu'il ne serait pas étonnant que les Yézidis soient en réalité un conglomérat d'individus aux origines diverses, « des restes de quelques transportations » dont les causes pourraient être un jour découvertes⁷⁷².

Chez les Yézidis, le Grand Cheikh est tenu de veiller à la conservation des rites et à l'entretien du sanctuaire où, selon la tradition, repose Cheikh'Adi ('Adi-ben-Musafir)⁷⁷³. En

⁷⁶⁴ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, Tome III, p. 529.

⁷⁶⁵ T. Howell, J. Capper, *Voyage en retour de l'Inde*, p. 49.

⁷⁶⁶ J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant* Tome III, p. 115.

⁷⁶⁷ J. de La Porte, *Le voyageur françois, ou la connoissance de l'ancien et du nouveau monde* (1766), Tome I, 4^e éd., L. Cellot Imprimeur, Paris, 1772, p. 429.

⁷⁶⁸ Voltaire, *Œuvre complète de Voltaire*, Tome XVI, Nouvelles, éditions, avec des notes et des observations critiques, par M. Palissot, Chez Stoupe, imprimeur, Paris, 1792, p. 60.

⁷⁶⁹ Q. Ludwig, *Le judaïsme : Histoire, fondements et pratiques de la religion juive*, Éditions Eyrolles, Collection Eyrolles Pratique, Paris, 2015, p. 71.

Voir glossaire, p. 180.

⁷⁷⁰ A.-G. Contant d'Orville, *Histoire des différens peuples du monde, contenant les cérémonies religieuses et civiles, l'origine des religions, leurs sectes & superstitions, & les mœurs & usage de chaque nation*, Tome VI, Herissant le Fils, Paris, 1771, p. 60.

J. de La Porte, *op. cit.*

⁷⁷¹ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 67.

⁷⁷² *Ibid*, p. 69.

⁷⁷³ *Ibid*, p. 73.

Voir illustration 6 p. 169, *Entrée du temple de Cheikh Adi*, J. Leroy, *Moines et monastères*, p.262.

1809, Conrad Malte-Brun indiquait que le chef spirituel de tous les Yézidis vivait près du tombeau de Cheikh'Adi⁷⁷⁴. Mais les Yézidis et les historiens ne parviennent toujours pas à s'accorder sur l'identité du personnage qui repose dans ce tombeau⁷⁷⁵. Les chercheurs se posent même la question de l'existence même de Cheikh'Adi en tant que personnage historique⁷⁷⁶.

c) Quelle appellation pour les yézidis ?

Dans son ouvrage *Structures sociales et politique de l'Irak contemporain* (2003), Habib Ishow rappelle que ceux que nous appelons Yézidis se désignent eux-mêmes sous le nom *Dawasin* dont l'origine remonterait à un ancien diocèse chaldéen⁷⁷⁷. Ils aimeraient être désignés sous ce nom par les Musulmans et les Chrétiens⁷⁷⁸. Les Turcs et les Arabes appelaient les Yézidis « *Kizilbash* », les confondant ainsi avec les chiites⁷⁷⁹.

Les Yézidis ne sont pas le seul peuple dont le nom diffère de celui donné par les étrangers⁷⁸⁰. Mais dans le cas des Yézidis, cette caractéristique revêt une importance particulière. Louis Moreri affirmait que « *Jaside* [Yézidi] signifie disciple de Jésus »⁷⁸¹. Joseph Pitton de Tournefort affirmait que les Yézidis croyaient en « *Jasid ou Jésus* »⁷⁸².

Selon Habib Ishow, cette corrélation est réfutée par les Yézidis. Selon eux, l'origine du nom Yézidi vient du mot persan « *iezd* » qui signifie, ange, Dieu⁷⁸³. Certains voyageurs affirmaient que les Yézidis croyaient au Christ et qu'on les désignait aussi sous le nom d' « *Adorateurs de Jésus* »⁷⁸⁴. Il est possible de cette appellation dévoyée tire ses origines d'une formule bien réelle. Les *Dawasin*, c'est-à-dire les Yézidis, se désignent aussi sous le nom d' « *adorateurs de Dieu* »⁷⁸⁵.

⁷⁷⁴ C. Malte-Brun, *Annales des voyages de la géographie et de l'Histoire*, Tome IX, p. 122.

⁷⁷⁵ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 266.

⁷⁷⁶ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 73.

⁷⁷⁷ H. Ishow, *Structures sociales et politique de l'Irak contemporain : Pourquoi un État en crise ?*, Éditions L'Harmattan, Collection Comprendre le Moyen-Orient, Paris, 2003, p. 29.

⁷⁷⁸ G. Munier, *op. cit.*, p. 70.

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ C'est par exemple le cas de l'Arménien qui se désigne lui-même sous le nom de Hay.

⁷⁸¹ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, Tome III, p. 529.

⁷⁸² J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Tome III, p. 115.

⁷⁸³ H. Ishow, *op. cit.*

⁷⁸⁴ *Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte*, Tome IV, p. 286

⁷⁸⁵ H. Ishow, *op. cit.*

2) L'isolement géographique des Yézidis : un signe de marginalisation ?

a) Une société rurale et volontairement en retrait ?

Au début du mois d'Août 2014, la conquête des monts Sinjar et la prise à Moussoul par les djihadistes jeta le peuple yézidi sur les routes de l'exode. Ces régions constituaient le foyer de peuplement principal des Yézidis⁷⁸⁶. Des Yézidis vivaient dans la région de Diyarbakir en Anatolie orientale d'où ils furent exterminés par les Turcs en 1908. Dans ses *Annales des voyages* (1811), Conrad Malte-Brun affirmait que les Yézidis étaient répandus dans la région de Diyarbakir et dans le Kurdistan. Il ajoutait que les tribus les plus nombreuses vivaient dans les montagnes de Sinjar⁷⁸⁷. L'isolement géographique apparaît dès lors comme un facteur de protection que les Yézidis ont sans doute recherché.

« Il y a eu – et il y a – des cultures et des nations dont le lieu est à l'est : leur vie, leur histoire, leurs coutumes possèdent une réalité brute qui dépasse évidemment tout ce qu'on peut en dire en Occident⁷⁸⁸. » L'existence des Yézidis entre éminemment dans cette catégorie de peuples évoqué par Edward. W. Saïd. Toutefois, la spécificité des Yézidis était reconnue par les populations de l'empire ottoman et n'était pas le monopole de la représentation occidentale. Gilles Munier, dans son ouvrage *les Yézidis* (1994), atteste du caractère marginal des Yézidis : « Dans les montagnes du Sinjar et du Kurdistan, les Yézidis, la secte la plus ignorante et la plus opprimée, sont restés comme les rejetons d'une famille oubliée, pour prouver, sans doute, ce qu'il y a de vitalité dans les races humaines abandonnées à elles-mêmes⁷⁸⁹. » En 1772, Joseph de La Porte rendait compte d'une vision semblable à celle de Gilles Munier, bien qu'exprimée de manière beaucoup plus crû : « *On chercheroit inutilement en Asie un peuple plus grossier & plus stupide*⁷⁹⁰. » Les Yézidis ont toujours inspiré aux voyageurs occidentaux la crainte et la détestation à la seule évocation de leur nom⁷⁹¹.

Gilles Munier affirme que c'est au cours du XVII^e siècle que les Yézidis se réfugièrent dans la « forteresse naturelle » du Sinjar afin de se prémunir des attaques de leurs ennemis⁷⁹². C'est une des raisons pour lesquelles les monts Sinjar abritaient davantage de Yézidis sédentarisés que dans d'autres régions du Proche-Orient⁷⁹³. En 1725, Louis

⁷⁸⁶ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 258.

⁷⁸⁷ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 122.

⁷⁸⁸ E. W. Saïd, *L'Orientalisme*, p. 17.

⁷⁸⁹ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 34.

⁷⁹⁰ J. de La Porte, *Le voyageur françois*, Tome I, p. 430.

⁷⁹¹ G. Munier, *op. cit.*, p. 160.

⁷⁹² *Ibid*, p. 13.

⁷⁹³ J. Leroy, *op. cit.*, p. 265.

Moreri avait souligné le fait qu'une partie des Yézidis était sédentaire, et l'autre composée de nomades dont les migrations suivaient le rythme des saisons⁷⁹⁴. Joseph de La Porte affirmaient que les Yézidis associaient traditionnellement la « *vie errante* » à la conduite des troupeaux dans les pâturages de montagne⁷⁹⁵.

La majorité des auteurs qui traitèrent des Yézidis ne les ont probablement jamais rencontrés, puisqu'ils ne se sont jamais rendus physiquement dans l'empire ottoman. Ceci n'a rien d'étonnant dans la mesure où il était rare que des voyageurs s'aventurent dans les zones lointaines peuplées par les Yézidis. Situé au carrefour géographique des luttes tribales, le territoire de l'actuel Kurdistan n'a jamais été un pays sûr et une bonne escorte était nécessaire afin de le parcourir⁷⁹⁶. Pays de montagne, difficilement accessible, il aurait fallu aux voyageurs lutter constamment contre les fièvres endémiques, et la crainte des brigands kurdes. En d'autres termes, le Kurdistan offrait « peu de sécurité et d'intérêt » pour les voyageurs⁷⁹⁷.

Un voyageur français qui se serait rendu aux contacts des Yézidis aurait inéluctablement été confronté à des difficultés majeures. Les Yézidis ne comprennent aucune autre langue que le kurde⁷⁹⁸. En 1787, Volney recommandait au gouvernement de France d'encourager les drogmans, les missionnaires d'Alep, de Diyarbakir et de Bagdad à participer à la rédaction d'un dictionnaire de la langue kurde qui permettrait entre autre d'apporter des nouvelles sur les Yézidis⁷⁹⁹. Ces individus dérogeaient en effet à l'usage qui voulait qu'un voyageur s'éloigne rarement des zone maritimes de l'empire ottoman. Ce fut donc probablement par l'intermédiaire des missionnaires français ou des drogmans de l'empire ottoman que les auteurs français purent se procurer tous ces renseignements.

b) L'image d'un voleur attiré par l'insuffisant : un penchant des Yézidis pour les fruits et légumes ?

Les Yézidis ont également la réputation d'être étroitement liés au brigandage, ce que certains d'entre-eux ne nient pas, tout en expliquant que : « *Si on leur reproche d'être pillards, ils disent que Jésus leur a permis de piller, en souvenir du voleur crucifié à sa droite* »⁸⁰⁰. Nous pouvons supposer que la référence aux épisodes de Passion servent ici à

⁷⁹⁴ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, Tome III, p. 529.

⁷⁹⁵ J. de La Porte, *Le voyageur françois*, Tome I, p. 429.

⁷⁹⁶ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 32.

⁷⁹⁷ *Ibid*, p. 36.

⁷⁹⁸ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 254.

⁷⁹⁹ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 343-344.

⁸⁰⁰ G. Munier, *op. cit.*, p. 96.

légitimer un acte répréhensible par la loi civile, mais aussi religieuse, qu'elle soit musulmane ou chrétienne. Les Paroles du Christ n'incitent certainement pas au vol, bien au contraire, et c'est leur interprétation, fallacieuse pour certains, qui justifie le brigandage. Selon Gilles Munier, les Yézidis de l'empire ottoman subissaient une pression fiscale telle qu'elle pourrait expliquer cette tendance au pillage des caravanes et au détournement des voyageurs⁸⁰¹.

En 1747, Jean-Antoine Guer décrivait le yézidi comme un berger montagnard, entouré des ses chèvres et de ses moutons⁸⁰². Dès lors, nous comprenons les raisons pour lesquelles, dans la représentation occidentale, les Yézidis semblaient particulièrement s'intéresser aux fruits et aux légumes : « *Ils ne cultivent pour l'ordinaire ni vignes ni jardins, parce qu'ils changent souvent de demeure ; aussi lorsqu'ils veulent avoir des raisins, des fruits et des légumes, il faut qu'ils les volent, ou qu'ils les achètent*⁸⁰³. » Le Yézidi apparaît dès lors comme un personnage particulier qui se situe aux frontières du monde civilisé et de l'état sauvage. Si les Occidentaux admettaient que le brigandage des Bédouins se justifiait par leurs lois et parce qu'ils sont sur les territoires, le brigandage des Yézidis était quant à lui décrit comme la conséquence néfaste de leur mode de vie nomade. Dans l'esprit de Conrad Malte-Brun, ce n'était pas pour se protéger des Musulmans que les Yézidis se sont réfugiés dans la région des mont Sinjar, mais au contraire pour se servir de ce lieu stratégique afin de commettre leurs pillages : « *Au Sud-Est, la montagne isolée de Sindjar domine au loin les plaines arides ; ses flancs, arrosés d'eaux vives, s'ornent de dattiers et de grenadiers ; mais un peuple féroce en a fait l'asile de ses brigandages ; ce sont les Yézidis ...*⁸⁰⁴ »

En 1771, André-Guillaume Contant d'Orville présente le banditisme comme le principal moyen de subsistance des Yézidis : « *Ils sont tous voleurs & ne vivent que de brigandage, & de quelques troupeaux qu'ils font paître dans leurs montagnes*⁸⁰⁵. » Dans son *Voyage du retour de l'Inde* (An V), l'aventurier britannique Thomas Howell associait également le nomadisme et le vol à propos des Yézidis : « *Il y en a fort peu qui se joignent aux Turcs pour habiter les villes ; le plus grand nombre préfère de mener une vie errante*

⁸⁰¹ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 160.

⁸⁰² J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 132-133.

⁸⁰³ *Ibid*, p. 135.

⁸⁰⁴ C. Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle*, Tome III, p. 111.

⁸⁰⁵ A.-G. Contant d'Orville, *Histoire des différens peuples du monde*, Tome VI, p. 60.

*et pastorale, comme les Arabes, auxquels ils ressemblent encore, en exerçant, à leur exemple, la rapine et le brigandage*⁸⁰⁶. »

C'est sans doute parce que le Yézidi est représenté comme un berger des montagnes entouré de moutons, que les Occidentaux semblent avoir fait de lui un personnage attiré par la production agricole des paysans sédentaires, notamment les fruits et légumes.

c) Les Yézidis : un peuple figé dans le temps ?

Les Yézidis constituaient une des populations les plus marginales⁸⁰⁷. Les Yézidis ne sont pas portés vers le luxe et vivent sans souci du lendemain⁸⁰⁸. Ils ne construisent rien de durable et leurs demeures mêmes sont bâties en branches de roseaux⁸⁰⁹. Ils vivent une vie austère selon les préceptes de leur religion⁸¹⁰. Les Yézidis semblent donner l'impression de vivre dans une temporalité éloignée des celles des peuples avec lesquels ils coexistent. Au début du XIX^e siècle, Conrad Malte-Brun désigna ce qui selon lui était la cause de ce phénomène : « *C'est la religion qui a fait des Yézidis un peuple isolé ; (...)*⁸¹¹. » Le caractère sectaire du Yézidisme pourrait en partie constituer un des facteurs de la marginalisation de ses adeptes.

Les Yézidis se considèrent comme les descendants directs d'Adam, raison pour laquelle ils ne se mélangent pas aux communautés étrangères⁸¹². Dès lors, nous pouvons supposer que les Yézidis croient appartenir à une humanité différente de celle du monde qui les entoure car contrairement aux grandes religions monothéistes, ils n'incluent pas Ève dans leur ascendance. Le yézidisme est une religion fermée dans laquelle aucune conversion n'est admise⁸¹³. De fait, les Yézidis ignorent le prosélytisme religieux et la naissance demeure sa seule porte d'entrée⁸¹⁴. D'autre part, l'endogamie est une règle à laquelle le Yézidi ne doit pas déroger au risque d'être exclu de sa communauté⁸¹⁵. Dans son ouvrage *La peur des Barbares* (2008), Tzvetan Todorov évoque le cas d'une jeune yézidie du nord de l'Irak, lynchée à mort par la foule en 2007, parce qu'elle était tombée amoureuse d'un jeune garçon sunnite⁸¹⁶. Toutefois, la diversité ethnique des Yézidis est telle que nous

⁸⁰⁶ T. Howell, J. Capper, *Voyage en retour de l'Inde*, p. 49.

⁸⁰⁷ B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, p. 113.

⁸⁰⁸ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 118.

⁸⁰⁹ *Ibid.*

⁸¹⁰ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 269.

⁸¹¹ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 122.

⁸¹² G. Munier, *op. cit.*, p. 15.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 69.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 69.

⁸¹⁶ T. Todorov, *La peur des Barbares*, p. 48-49.

pouvons supposer que le Yézidisme a connu le prosélytisme au cours d'une certaine période. Gilles Munier distingue parmi les Yézidis des caractères physiques de deux types : « l'un assyro-sémitique, avec chevelure et barbe très développées et l'autre de type plutôt indo-germaniques⁸¹⁷. »

Chapitre 7 – L'identité yézidie à l'épreuve de la pensée islamique

1) Musulmans et Yézidis : un rejet réciproque ?

a) Le yézidisme : un courant dévoyé de l'islam ?

Bien que les origines, les croyances et les pratiques des Yézidis soient réputées très anciennes, leur religion est apparue au début du XIII^e siècle. Originaire du Mont Liban, un mystique appelé 'Adi-ben-Musafir s'était établi à Bagdad où, au fil du temps, il s'était entouré d'autres mystiques musulmans qui devinrent ses condisciples ; l'un d'entre-eux, 'Hammad-ed-Dabbas, passait pour être doté du don de thaumaturgie tandis que 'Oqeyl-el-Mandjibi aurait eu la faculté de voler dans les airs⁸¹⁸. Après un pèlerinage à La Mecque accompli en 1133, Abd el Qâdir el Djilani, un compagnon d' 'Adi-ben-Musafir, admit que ce dernier était doté d'un caractère divin : « *Je témoigne en faveur de mon frère 'Adi ben Musafir que les insignes de la souveraineté sur les autres saints de son temps furent érigés en son honneur, alors qu'il était encore dans le ventre de sa mère*⁸¹⁹ ».

'Adi ben Musafir quitta la capitale abbasside afin de se retirer dans la région montagneuse de l'Hakkiari où il fonda à Lalesh, sur les ruines d'un ancien monastère nestorien, un ermitage et une nouvelle doctrine⁸²⁰. Comme tous les fondateurs de secte et de religion, une légende merveilleuse entoure le personnage d' 'Adi-ben-Musafir : « Une fois, il ressuscita un Kurde, un autre jour il rendit la vue à un aveugle. Il communiquait avec les morts et il se transportait dans les airs sur un char de feu. Il reçut de Dieu un diplôme le préservant lui et ses disciples, du feu de l'enfer »⁸²¹. Selon Jules Leroy, 'Adi ben Musafir n'a pas tellement fait preuve d'une « grande originalité de doctrine » puisque celle-ci s'inscrit dans la continuité du courant mystique soufi qui consiste en la recherche de l'amour de Dieu par l'anéantissement de la personnalité⁸²². Ces croyances ne sont pas sans rappeler celles des grandes religions monothéistes.

⁸¹⁷ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 258.

⁸¹⁸ *Ibid*, p. 267.

⁸¹⁹ *Ibid*, p. 267-268.

⁸²⁰ *Ibid*.

⁸²¹ *Ibid*.

⁸²² *Ibid*.

Ainsi pour les auteurs occidentaux, les Yézidis sont désignés comme une simple secte musulmane. Dans *l'Esprit des journaux français et étrangers* du mois d'Octobre 1809, il était rapporté que le yézidisme s'ajoute au « *tableau des aberrations* » dont la religion musulmane est à l'origine^{823 824}. En 1809, Conrad Malte-Brun était persuadé que le yézidisme était une « *secte mahométane* »⁸²⁵. Il rajoute que les Musulmans devaient également le considérer comme tel : « *puisque le grand-seigneur les tolère*⁸²⁶. » De secte appartenant à un peuple ancien et méconnu pour certains, ou d'un simple schisme quelconque apparu au sein de l'Islam, la représentation des auteurs ne permet pas de distinguer la véritable origine du yézidisme.

Si les Européens et les peuples de l'empire ottoman regardaient les Yézidis comme une nation des plus étranges, l'incompréhension de certaines doctrines religieuses n'y étaient pas étrangères. Il semblerait également que l'expression et l'utilisation de pratiques chrétiennes chez les Yézidis fut une réaction contre la domination des Turcs et plus largement de l'Islam. Les termes utilisés par les voyageurs, afin de décrire la complicité entre les Yézidis et les Chrétiens, renvoient l'image de deux peuples minoritaires unis face à l'oppression de la majorité turque.

b) La religion yézidie : un monothéisme empreint de traditions bibliques

Les Yézidis portent une grande vénération à l'Ancien Testament et sont convaincus par la cosmologie de la Genèse, du Déluge et des autres récits de la Bible⁸²⁷. Ils reconnaissent le Nouveau Testament et le Coran, mais ils attachent moins d'importance à ces deux livres qu'à l'Ancien Testament⁸²⁸. Pour eux Abraham, Isaac, Jacob et Mahomet sont des Prophètes⁸²⁹. Les Yézidis proposent une version alternative de la Genèse. Selon les Yézidis, Noé se serait heurté aux sommets des monts Sinjar⁸³⁰. Le choc fut si violent qu'il brisa en deux l'une des planches de l'Arche⁸³¹. Alors que l'embarcation était sur le point d'être submergée du fait d'une voie d'eau à l'intérieur du navire, Noé, comprenant la gravité

⁸²³ *L'esprit des journaux français et étrangers, par une société de gens-de-lettres*, Tome X, p. 235.

⁸²⁴ Il était sans fait allusion à la doctrine wahhabite, très influente au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles.

⁸²⁵ C. Malte-Brun, *Précis de la géographie universelle*, Tome III, p. 111.

⁸²⁶ C. Malte-Brun, *Annales des voyages de la géographie*, Tome IX, p. 122.

⁸²⁷ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 96.

⁸²⁸ *Ibid.*

⁸²⁹ *Ibid.*

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁸³¹ *Ibid.*, p. 96.

du danger, implora le Dieu serpent⁸³² de lui venir en aide⁸³³. Ce dernier répondit à son appel et se substitua à la planche brisée afin d'obstruer la voie d'eau. Ainsi, Noé évita de briser son Arche et acheva sa mission en parvenant jusqu'à la ville de Djezireh en Syrie⁸³⁴. Outre, le sang de leur peuple qui a coulé sur ses flancs cette légende fait des monts Sinjar un lieu sacré pour les Yézidis⁸³⁵. Les liens entre les les Yézidis et les monts Sinjar rappelle traits pour traits ceux qu'entretiennent les Arméniens avec le mont Ararat.

Les Yézidis sont monothéistes et croient en l'existence d'un Dieu unique infiniment bon. Ce Dieu est assisté par des anges auxquels il a confié le soin de l'assister pour mener à bien les affaires humaines⁸³⁶. Tous les mille ans, ces anges descendent à tout de rôle en mission sur terre afin de transmettre de nouvelles lois aux hommes, puis retournent auprès de Dieu, non sans avoir laisser derrière eux une postérité à laquelle se rattache chaque famille de cheiks⁸³⁷. Cette descendance angélique n'est pas le fruit d'une relation entre un ange et une femme ; elle est créée soit par les anges eux-mêmes, soit de Cheik 'Adi, soit de Dieu⁸³⁸. Parmi les sept anges auxiliaires de Dieu figure Taousé Melek, l'Ange-paon auquel les Yézidis vouent un culte particulier et auquel ils adressent leurs prières⁸³⁹. Dans la sphère privée, les Yézidis chantent et prient en arabe, mais paradoxalement c'est une langue qu'ils ne maîtrisent pas au quotidien⁸⁴⁰. La langue usuelle des Yézidis étant le kurde, l'arabe reste seulement intelligible aux sheikhs et aux Cawals qui sont les chefs religieux.⁸⁴¹

Dans la hiérarchie Céleste des Yézidis, sept Archanges (Gabriel, Michel, Raphaël, Ariel, Dédrael, Azraphélet Shemkéel) se trouvent immédiatement en dessous de Satan⁸⁴². Par ailleurs, les Yézidis considèrent le Christ comme un ange qui a pris forme humaine⁸⁴³. Les Yézidis ne croient pas en la crucifixion de Jésus, mais ils croient qu'il reviendra à la fin des temps afin de gouverner le monde⁸⁴⁴.

⁸³² G. Munier, *Les Yézidis*, p. 95.

La présence d'un serpent sculptée à l'entrée du sanctuaire de Cheik 'Adi laisse à penser que les Yézidis avaient un culte pour le serpent.

⁸³³ *Ibid*, p. 96.

⁸³⁴ G. Munier, *op. cit.*, p. 96.

⁸³⁵ *Ibid*, p. 13.

⁸³⁶ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 265.

⁸³⁷ *Ibid*.

⁸³⁸ *Ibid*.

⁸³⁹ *Ibid*.

⁸⁴⁰ *Ibid*, p. 264.

⁸⁴¹ G. Munier, *op. cit.*, p. 109.

⁸⁴² *Ibid*, p. 94.

⁸⁴³ *Ibid*.

⁸⁴⁴ *Ibid*, p. 96.

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, Constantin-François Volney dressait le constat selon lequel aucune des populations nomades de l'empire ottoman n'était propriétaire d'un lieu de culte⁸⁴⁵. Si l'Islam connaît toutefois les mosquées, les Yézidis ne disposent pas de lieux de prières⁸⁴⁶. André-Guillaume Contant d'Orville avait souligné cet aspect en 1771 : « *On ne leur connaît point de temple, & l'on n'a pas remarqué qu'ils aient d'heures marquées pour la prière*⁸⁴⁷. » En, 1772, l'abbé Joseph de La Porte reprenait à son compte cette idée : « *Ils n'ont point (...) de temples, ni d'heures réglées pour la prière* »⁸⁴⁸.

En 1747, Jean-Antoine Guer affirmait que les Yézidis entraient dans les mosquées que « *par curiosité* » car ils préféraient fréquenter les églises pour s'adonner à la prière⁸⁴⁹. En tant que non-musulmans, ils auraient craint « *d'être maltraités par les Turcs* » en pénétrant dans une mosquée⁸⁵⁰. Cette idée est exprimée en des termes similaires par Joseph de La Porte en 1772 : « *La curiosité seule les attire dans les mosquées ; ils entreroient plus volontiers dans les églises, s'ils ne craignoient d'être maltraité par les Turcs*⁸⁵¹. » Nous retrouvons encore la même idée chez Conrad Malte-Brun en 1809 : « *(...) ils [les Yézidis] ont la plus grande vénération pour les monastères de cette religion [la chrétienne], ils rendent des respects aux supérieurs et aux évêques, et n'entrent jamais, au contraire, dans les mosquées des Musulmans*⁸⁵². »

Les auteurs occidentaux s'attardaient sur la posture supposée des Yézidis lorsque ceux-ci s'adonnaient à la prière matinale dont nous pouvons supposer qu'elles se tenaient en dehors des mosquées et des églises : « *Aux premiers rayons du Soleil, ils se lèvent tous nus, joignent les mains, & adorent dieu*⁸⁵³. » Nous retrouvons une description semblable à celle de Jean-Antoine Guer dans les écrits d'André-Guillaume Contant d'Orville (1771) : « *Ils adorent l'Être Suprême, au point du jour, en joignant les mains*⁸⁵⁴. » Il est intéressant de remarquer que cette posture qui rappelle en quelques points la prière chrétienne se rapproche davantage de la prière musulmane dans les *Annales des voyages* (1809) de Conrad Malte-Brun : « *Le matin, à peine le soleil commence-t-il à paroître, qu'ils se jettent à genoux les pieds nus, et que, tournés vers cet astre, ils se mettent en adoration, le front*

⁸⁴⁵ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 383.

⁸⁴⁶ G. Munier, *op. cit.*, p. 117.

⁸⁴⁷ A.-G. Contant d'Orville, *Histoire des différens peuples du monde*, Tome VI, p. 61.

⁸⁴⁸ J. de La Porte, *Le voyageur françois*, Tome I, p. 430.

⁸⁴⁹ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 137.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

⁸⁵¹ J. de La Porte, *op. cit.*, p. 431.

⁸⁵² C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 123.

⁸⁵³ J.-A. Guer, *op. cit.*, p. 136.

⁸⁵⁴ A.-G. Contant d'Orville, *op. cit.*

*contre terre*⁸⁵⁵. » À la différence de ces prédécesseurs, Conrad Malte-Brun ne fit pas état de la nudité supposée des Yézidis lors de leur prière matinale. Il affirmait toutefois que les Yézidis n'avaient pas de prières ni de rite établis⁸⁵⁶.

Le yézidisme possède néanmoins ses propres pèlerinages dont le plus important se déroule lors d'une grande fête annuelle du 15 au 20 Septembre près du sanctuaire de Cheikh'Adi⁸⁵⁷. En 1809, Conrad Malte-Brun évoquait l'existence de ce pèlerinage qui se tenait chaque année le « *dix de la lune d'août* »⁸⁵⁸. Tous les Yézidis de la région se rassemblaient en cette occasion pour fêter l'anniversaire du saint⁸⁵⁹. Le Cheikh, chef spirituel des Yézidis, veille à la conservation des rites et à l'entretien du sanctuaire⁸⁶⁰. Ce pèlerinage est l'expression la plus sensible de la cohésion nationale et religieuse de ce peuple⁸⁶¹. Des étrangers ont eu l'opportunité d'assister à des journées de festivités mais les Yézidis n'ont jamais admis l'un d'entre-eux à entrer dans le sanctuaire afin d'y observer les cérémonies⁸⁶². Nous ignorons le choix de ces dates, il pourrait s'agir d'une allusion au calendrier lunaire islamique ou au calendrier grégorien. Néanmoins, il ne faut pas écarter l'idée selon laquelle les Yézidis auraient pu disposer de leur propre calendrier.

2) La construction de l'identité yézidie : avec ou face à l'Islam ?

a) Les contradictions du yézidisme : entre acculturation et répulsion ?

De nos jours, les Yézidis se livrent à certaines pratiques religieuses qui au premier abord laissent supposer qu'elles ont été influencées par le Christianisme. La cérémonie du baptême est de rigueur chez les Yézidis. Elle doit se tenir si possible dans un petit village du nom de Lalish, à l'endroit même où se trouve l'emplacement du tombeau de Cheikh'Adi⁸⁶³. À la manière des Chrétiens d'Orient, les Yézidis baptisent leurs enfants par immersion totale du corps du nourrisson dans les eaux sacrées du baptistère⁸⁶⁴. Ils prétendent que les eaux de la fontaine du sanctuaire Cheikh'Adi seraient miraculeusement déviée jusqu'à Lalish depuis Zamzam⁸⁶⁵, le puits sacré des Musulmans à la Mecque⁸⁶⁶.

⁸⁵⁵ C. Malte-Brun, *op. cit.*, p. 124.

⁸⁵⁶ *Ibid*, p. 123.

⁸⁵⁷ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 257.

⁸⁵⁸ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 125.

⁸⁵⁹ J. Leroy, *op. cit.*

⁸⁶⁰ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 73.

⁸⁶¹ J. Leroy, *op. cit.*

⁸⁶² *Ibid*, p. 258.

⁸⁶³ G. Munier, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁶⁴ J. Leroy, *op. cit.*

⁸⁶⁵ Voir glossaire p. 181

⁸⁶⁶ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 264.

Gilles Munier ajoute que les Yézidis se soumettent à cette pratique et cette croyance « pour en imposer aux Musulmans »⁸⁶⁷.

De nos jours, pendant la période du jeûne des Chrétiens et des Musulmans, les Yézidis se joignent à eux pour se concilier les uns les autres⁸⁶⁸. En revanche, les Yézidis ne rechignent pas à partager leur repas avec les Chrétiens, ce qui est beaucoup plus rare avec les Musulmans du fait de l'aversion réciproque entre les deux communautés⁸⁶⁹. Dans ses *Annales des voyages* en 1809, Conrad Malt-Brun affirmait que les Yézidis ignoraient la pratique du jeûne⁸⁷⁰.

Selon l'abbé Joseph de La Porte (1772), les cérémonies funéraires des Yézidis étaient marquées par des influences chrétiennes : « *Ils enterrent leurs morts sans cérémonie ; seulement ils chantent quelques cantiques à l'honneur de Jésus-Christ & de la Vierge, & accompagnent leur chant d'un instrument à deux cordes, qui a quelque ressemblance avec nos guitares*⁸⁷¹. Au contact de leurs voisins chrétiens, les Yézidis auraient au fil du temps adoptés quelques unes des pratiques religieuses chrétiennes.

Dans la littérature occidentale de l'Époque Moderne, nous retrouvons des témoignages qui s'inscrivent dans le cadre de cette logique dans laquelle les Yézidis auraient adoptés les croyances des communautés chrétiennes de manière à souligner leur hostilité envers les Musulmans. Dans son ouvrage *Mœurs et usages des Turcs* (1747), Jean-Antoine Guer évoquait la question de la coexistence des Yézidis avec les Chrétiens et les Musulmans : « *Les Yésides aiment les Chrétiens autant qu'ils haïssent les Turcs : il les appellent leurs compères, persuadés que Jésus-Christ & Yéside est la même chose* »⁸⁷². Selon le voyageur Pierre-Joseph-André Roubaud (1771), les Yézidis « *appellent les Chrétiens leurs comperes, faisant gloire d'adorer Jésus-Christ, & lui attribuant plusieurs miracles, dont les Evangélistes ne font aucune mention ; ils haïssent les Musulmans autant qu'ils aiment les Chrétiens*⁸⁷³. » Les sources arméniennes du XVIII^e siècle évoquent en effet l'existence d'une complicité entre les minorités religieuses discriminées. Les Chrétiens s'alliaient naturellement aux groupes persécutés par les sultans et la majorité kurde sunnite⁸⁷⁴.

⁸⁶⁷ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 86.

⁸⁶⁸ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 118.

⁸⁶⁹ *Ibid*, p. 80.

⁸⁷⁰ C. Malt-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 123.

⁸⁷¹ J. de La Porte, *Le voyageur françois*, Tome I, p. 431.

⁸⁷² J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 134.

⁸⁷³ P.-J.-A. Roubaud, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique*, Tome IX, p. 11.

⁸⁷⁴ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p 21-22.

Les Yézidis de l'empire ottoman vivaient aux côtés de Chrétiens nestoriens, jacobites et arméniens⁸⁷⁵. La coexistence entre ces communautés auraient été la conséquence de nombreux emprunts culturels de la part des Yézidis. Selon Jean-Antoine Guer, les Yézidis étaient adeptes « *des vœux & des pèlerinages à l'imitation des Turcs & des Chrétiens*⁸⁷⁶. » En 1809, Conrad Malte-Brun rapportait que selon le père Maurizio Garzoni était convaincu que les Yézidis vénéraient les prophètes et les saints du Christianisme⁸⁷⁷.

Ces témoignages supposent l'existence d'un syncrétisme religieux entre le yézidisme et la religion chrétienne. Gilles Munier dit de la religion des Yézidis qu'elle est « comme un mélange de toutes les idées qu'ils ont recueillies au milieu des populations avec lesquelles ils se trouvent en rapport⁸⁷⁸. » Toutefois, le contenu des colophons arméniens du XVIII^e siècle permet de déterminer si la proximité théologique entre les Yézidis et les Chrétiens relève toujours d'une forme d'acculturation au Christianisme comme le pensaient les auteurs occidentaux.

À Mouch, dans la région du lac de Van, les Alévis⁸⁷⁹ et les Yézidis fréquentaient des lieux de cultes arméniens comme le monastère des saint Apôtres, et surtout le monastère de saint Jean-Baptiste qui était un des plus important lieu de pèlerinage de la région⁸⁸⁰. Chaque année, à la fin du moi d'Août, les Arméniens, Assyriens (jacobites), les Kurdes (alévis) et les Yézidis se rassemblaient à l'église consacrée à saint Jean-Baptiste de Mouch, saint-patron des artistes, poètes, chanteurs, jongleurs, acrobates, funambules, etc.⁸⁸¹.

Les Alévis et les Yézidis avaient conservé toute une série de pratiques pré-chrétiennes et paléochrétiennes⁸⁸². Par exemple, le pèlerinage au monastère Saint Jean-Baptiste de Mouch se déroulait durant le Vardavar, la fête arménienne de la Transfiguration, qui était aussi la fête d'Anahid, déesse païenne de la fertilité⁸⁸³. De nombreuses traditions religieuses anatoliennes portaient des traits extérieurs chrétiens, mais en réalité elles n'étaient que le produit du syncrétisme anatolien⁸⁸⁴. » Les auteurs

⁸⁷⁵ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, Tome III, p. 529.

⁸⁷⁶ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 136-137.

⁸⁷⁷ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 122-124.

⁸⁷⁸ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 72-73.

⁸⁷⁹ Voir glossaire, p. 180

⁸⁸⁰ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 26.

⁸⁸¹ *Ibid*, p. 51.

⁸⁸² *Ibid*, p. 75.

⁸⁸³ *Ibid*.

⁸⁸⁴ *Ibid*, p. 76.

occidentaux ont pu parfois se laisser tromper par des apparences derrière lesquelles se cachaient des histoires et légendes locales dont ils ne soupçonnaient pas l'existence.

b) Le yézidisme : représentation et construction face à l'altérité musulmane

Au Proche-Orient, on reproche aux Yézidis leur tempérament porté sur l'alcool parce qu'ils boivent de l'arak⁸⁸⁵ et s'enivrent quelquefois. Gilles Munier affirme que les Yézidis imitent en cela les Géorgiens qui ont contracté cette habitude de manière à prouver aux Chrétiens qu'ils ne sont pas musulmans⁸⁸⁶. De telles postures semblent se retrouver dans les écrits des auteurs de l'Époque Moderne.

En 1771, André-Guillaume Contant d'Orville évoquait les habitudes alimentaires des Yézidis : « *Ces gens sauvages ne se font aucune difficulté de boire du vin & de manger de la chair de porc ; mais autant qu'il leur est possible, ils évitent de se faire circoncire*⁸⁸⁷. » Une nouvelle fois nous retrouvons cette idée à l'identique dans *Le Voyageur françois* (1772) de Joseph de La Porte⁸⁸⁸. Or, nous savons aujourd'hui que les Yézidis ne consomment pas de viande de porc⁸⁸⁹. Concernant la pratique de la circoncision, celle-ci semble rester un acte facultatif chez les Yézidis. Ce rite, s'il était pratiqué par des Yézidis, relève du mimétisme de la circoncision islamique⁸⁹⁰.

En 1809, Conrad Malte-Brun avait évoqué l'existence de la prohibition de viande de porc chez les Yézidis : « *aucune nourriture ne leur est défendue, si ce n'est la laitue et la citrouille* »⁸⁹¹. Les auteurs décrivirent un régime alimentaire des Yézidis qui ne correspond pas à celui que nous connaissons.

Bien que sa consommation demeurait formellement proscrit pour le fidèle musulman, l'élevage de porcs était toléré par des les autorités ottomanes ; notamment dans les Balkans⁸⁹² ; et dans le djebel Druze⁸⁹³. Il est possible que les Yézidis aient consommé cette viande de porc de manière à contrarier leurs voisins musulmans. Gilles Munier affirme que pour le Yézidi d'aujourd'hui, l'identité religieuse se construit avant tout face à l'altérité : « L'instruction religieuse consiste particulièrement à inspirer l'horreur des

⁸⁸⁵ Voir glossaire p. 180

⁸⁸⁶ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 79.

⁸⁸⁷ A.-G. Contant d'Orville, *Histoire des différens peuples du monde*, Tome VI, p. 60.

⁸⁸⁸ J. de La Porte, *Le voyageur françois*, Tome I, p. 430.

⁸⁸⁹ G. Munier, *op. cit.*, p. 80.

⁸⁹⁰ G. *Ibid*, p. 85-86.

⁸⁹¹ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 123.

⁸⁹² F. Hitzel, *L'Empire Ottoman, XV^e-XVIII^e siècles* (2001), p. 114, 241.

⁸⁹³ B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, p 326-331.

musulmans et le respect des autres sectes (...) ⁸⁹⁴. » Il est possible que les Yézidis aient par la suite prohibé la consommation de viande de porc pour des raisons sur lesquelles nous n'avons nul besoin de nous attarder.

c) L'adoration du Diable : la cause des malheurs des Yézidis ?

La doctrine yézidie, où le bien et le mal sont clairement séparés, est entre autre influencée par le manichéisme⁸⁹⁵. Constantin-François Volney affirmait en 1787 que le yézidisme a conservé une trace de « *l'ancien système des deux principes du bien et du mal* »⁸⁹⁶.

Dans son ouvrage *Moines et monastères du Proche-Orient* (1958), Jules Leroy, indique que l'Ange-paon, auquel les Yézidis vouent un culte particulier, est assimilé par les Occidentaux et les Orientaux au personnage de Satan⁸⁹⁷. L'attachement des Yézidis pour cet ange qu'ils considèrent comme le plus bon et le plus puissant semble être depuis plusieurs siècles à l'origine d'une grande partie de leurs malheurs.

Un des premiers auteurs de langue française qui semble avoir mentionné une filiation particulière entre l'identité religieuse des Yézidis et le personnage du Satan et/ou du Diable fut le marquis de Nointel. C'est au cours de son voyage en Syrie à la fin du XVIIe siècle qu'il a eu l'occasion d'entrer directement en contact avec des chefs de tribus de yézidis. Bernard Heyberger atteste à cette époque de la présence de Yézidis nomades dans la région d'Alep⁸⁹⁸. Des chefs de tribus yézidis qui vivaient dans les montagnes autour d'Alep allèrent secrètement à la rencontre du marquis de Nointel qui était de passage dans la ville. Les chefs yézidis s'engagèrent auprès de l'ambassadeur à fournir trente mille lanciers si le roi de France se décidait à faire débarquer ses troupes sur les côtes de Syrie-Palestine⁸⁹⁹. Les seules interventions militaires que le marquis de Nointel approuvait étaient celles qui consistaient à neutraliser les pirates des États barbaresques (sous protectorat ottoman)⁹⁰⁰. Ce droit lui était permis par les clauses des capitulations franco-ottomanes nouvellement sellées⁹⁰¹. Le marquis de Nointel rapporta que les Yézidis étaient des « *adoreurs du diable* » qui ne souhaitaient pas dire du mal de ce personnage par

⁸⁹⁴ G. Munier, *Les Yézidis*, p.80.

⁸⁹⁵ Q. Ludwig, *L'Islam*, p. 173.

⁸⁹⁶ C.-F. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome I, p. 342.

⁸⁹⁷ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 265.

⁸⁹⁸ B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, p. 334.

⁸⁹⁹ A. Vandal, *Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, p. 156.

⁹⁰⁰ *Ibid*, p. 82.

⁹⁰¹ L. Lamouche, *Histoire de la Turquie*, p. 149.

crainte d'un châtimeut divin⁹⁰². Nous retrouvons cette définition du Yézidi dans *Le grand dictionnaire historique* (1725) de Louis Moreri⁹⁰³. Elle accompagne de même la relation de voyage Joseph Pitton de Tournefort : « (...) ils craignent si fort le diable, qu'ils le respectent de peur qu'il ne leur fasse du mal⁹⁰⁴. »

En 1771, André-Guillaume Contant-d'Orville indiquait la raison pour laquelle les Yézidis ne souhaitaient pas être médisant avec ce personnage qui suscite l'effroi des croyants des grandes religions monothéistes : « Ils ne veulent point maudire le diable, parce que, disent-ils, il pourra un jour rentrer en grâce auprès de Dieu⁹⁰⁵. » Son opinion n'échappa pas aux yeux et à la plume de Joseph de La Porte, auteur de *Le voyageur françois* (1772) : « Un des points de leur religion, est qu'il ne faut pas maudire le diable, parce qu'il est, disent-ils, la créature de Dieu, & qu'il rentrera peut-être un jour en grace avec lui⁹⁰⁶. » Ce constat se retrouvait toutefois au début du XVIII^e siècle dans le dictionnaire de Louis Moreri⁹⁰⁷.

C'est ainsi que les Musulmans désignaient les Yézidis. Les connaissances historiographiques à propos de la dévotion des Yézidis envers Satan restent un point d'interrogation pour de nombreux spécialistes : « D'après ce qu'on entrevoit aujourd'hui des idées religieuses des Yézidis, ils croient que Satan est le chef des Anges déchus et qu'il subit à présent la punition de sa rébellion contre le Génie du Bien, mais qu'il reste encore puissant et qu'il pourra un jour être rétabli dans la position qu'il occupait jadis au sein de la hiérarchie céleste⁹⁰⁸. »

Les Occidentaux semblaient tout ignorer de l'existence de l'Ange-paon. Nous savons aujourd'hui que les Yézidis n'adorent pas le mal, mais prient un Ange qui a été réintégré par Dieu à la tête du corps des Anges, et à qui ils demandent d'intercéder en leur faveur⁹⁰⁹. Les Yézidis ne sont pas en mesure de nous en apprendre davantage à ce sujet car eux-mêmes ne sont pas certains des origines de cette histoire bien que la distinction entre le diable et Satan demeure nette dans les esprits. Pour Gilles Munier, les Yézidis ne sont que les « martyrs inconscients d'une religion qu'ils ne comprennent même pas »⁹¹⁰. Grâce

⁹⁰² A. Vandal, *op. cit.*, p. 156.

⁹⁰³ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, Tome III, p. 529.

⁹⁰⁴ J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Tome III, p. 115.

⁹⁰⁵ A.-G. Contant d'Orville, *Histoire des différens peuples du monde*, Tome VI, p. 61.

⁹⁰⁶ J. de La Porte, *Le voyageur françois*, Tome I, p. 430.

⁹⁰⁷ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, Tome III, p. 529.

⁹⁰⁸ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 94.

⁹⁰⁹ *Ibid*, p. 17.

⁹¹⁰ *Ibid*, p. 34.

à sa connaissance des travaux du père Maurizio Garzoni, Conrad Malte-Brun avait rapportait l'existence de cette ambiguïté : « (...) *il faut croire que les Yézidis ont du diable une idée très-différente de celle que les autres peuples allient avec ce mot*⁹¹¹. »

Jules Leroy affirme dans la représentation des Yézidis, ce ne sont pas les Chrétiens ottomans qui sont à l'origine de la confusion entre l'Ange-paon et Satan mais les Musulmans⁹¹². Les voyageurs auraient dès lors retranscrit une représentation qui relève directement des rapports que les Yézidis entretenaient avec les Musulmans. Louis Moreri affirmait qu'à cause de leur prétendue adoration pour la figure du diable, les Yézidis s'attiraient les foudres des populations musulmanes : « *lorsque des enfants turcs, ou des Arabes les rencontrent dans la rue, ils jettent des pierres en criant Dieu console le diable*⁹¹³ ». Conrad Malte-Brun affirmait que dans ce genre de rencontre les Yézidis pouvaient sans hésitation décider d'arracher la vie à leurs agresseurs⁹¹⁴.

3) Quelle place pour les Yézidis dans l'empire ottoman ?

a) Un désintéret des Ottomans pour les Yézidis ?

Les Occidentaux ne ressentait pas d'émotions particulières vis-à-vis de la souffrance endurée par les Yézidis. Nous ne retrouvons pas la dimension romantique et passionnée qu'il peut exister dans le cas des Grecs par exemple. Les auteurs firent, dans le cas des Yézidis, avant tout état de connaissances de nature encyclopédique qu'ils souhaitaient simplement léguer à la postérité.

Dans sa relation de voyage, Joseph Pitton de Tournefort rapportait que les Yézidis échappaient aux règles de la société ainsi qu'à l'autorité du pouvoir ottoman : « *Ils ne reconnaissent aucun maître, & les Turcs ne les punissent pas, même lorsqu'ils sont arrêtés pour meurtre ou pour vol, ils se contentent de leur faire racheter leur vie pour de l'argent & tout aux dépens de ce qui ont été volés*⁹¹⁵. » Notons dans son *Voyage du retour de l'Inde* (An V), que le voyageur britannique *Thomas Howell* a manifestement puisé certaines informations dans la relation de voyage de Joseph Pitton de Tournefort : « *Ils ne reconnaissent aucun maître, et lorsqu'ils sont arrêtés pour vol ou pour meurtre, les Turcs ne les punissent que par des amendes*⁹¹⁶. » Le témoignage rapporté par le voyageur français

⁹¹¹ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 124.

⁹¹² J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 265.

⁹¹³ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, Tome III, p. 529.

⁹¹⁴ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 123.

⁹¹⁵ J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Tome III, p. 115-116.

⁹¹⁶ T. Howell, J. Capper, *Voyage en retour de l'Inde*, p. 49.

est en théorie valable. Mais il laisse entendre que les Yézidis bénéficiaient d'un traitement de faveur qui leur conférait une certaine impunité. Or, Joseph Pitton de Tournefort ne fit que donner son appréciation du fonctionnement général de la justice ottomane comme en atteste les travaux de Léon Lamouche : « *Si la justice turque était souvent d'une sévérité excessive pour des délits peu graves, elle pouvait, par contre, être singulièrement indulgente pour des crimes véritables. En cas de meurtre, la loi permettait aux proches parents de la victime de faire grâce au coupable, et cela arrivait notamment quand ce dernier ou sa famille étaient assez riches pour payer une forte indemnité. Sur le lieu même du supplice, un marchandage avait lieu, par l'intermédiaire du bourreau, entre le condamné et ayant droit de la victime*⁹¹⁷. » A contrario, dans ses *Annales des voyages* (1809), Conrad Maltre-Brun citait le père Maurizio Garzoni qui indiquait que les Yézidis pouvaient être facilement condamnés à mort « *pour quelques crimes* »⁹¹⁸. Il serait donc exagéré de laisser croire à une impunité des Yézidis. L'intention des auteurs occidentaux fut probablement de parvenir à étayer l'idée de l'isolement social des Yézidis ainsi que leur caractère marginal.

Nous ne disposons pas suffisamment d'éléments historiographiques qui nous permettraient de déterminer avec certitudes quels étaient les rapports entre les Yézidis et l'administration ottomane. Louis Moreri affirmait que les Yézidis n'étaient pas tenus de verser l'impôt au trésor ottoman, mais qu'en revanche, ils offraient des présents au sultan⁹¹⁹. Sur cette base, nous pouvons déduire que les Yézidis se distinguaient des rayas⁹²⁰ qui, en tant que sujets du sultan, devaient se soumettre au paiement de l'impôt. Par ailleurs, les Yézidis intégrèrent les rangs de l'armée turque dans le courant du XIX^e siècle⁹²¹. Conrad Malte-Brun indiquait que les Yézidis qui vivaient dans les principautés kurdes souffraient de devoir fournir aux émirs leurs meilleurs soldats⁹²². Outre le fait que les Yézidis étaient tributaires des émirs kurdes, Louis Moreri affirmait qu'ils jouissaient d'une « *pleine indépendance* » au sein des principautés kurdes.

b) Une religion inconciliable avec le statut de *dhimmi* ?

Les sociétés musulmanes traditionnelles définissent le statut des hommes en fonction de la religion à laquelle ils appartiennent. Ce système de société fut

⁹¹⁷ L. Lamouche, *Histoire de la Turquie*, p. 189.

⁹¹⁸ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 123.

⁹¹⁹ L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, Tome III, p. 529.

⁹²⁰ Voir glossaire, p. 181

⁹²¹ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 189.

⁹²² C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 122.

institutionnalisé après la mort du Prophète Mahomet en 632. Lors de la conquête de Jérusalem par les Arabes en 638, le calife Umar Ier (634-644) fut à l'initiative d'un texte de loi qui posa les bases du statut des sujets non-musulmans en terre d'Islam⁹²³. L'application des directives liées au statut de dhimmi entrèrent dès lors en vigueur. Les Chrétiens, les Juifs et les Zoroastriens furent admis en tant que Gens du Livre (ou Gens du contrat) car ils adoraient le même Dieu que celui des Musulmans⁹²⁴. Selon Gilles Veinstein, le statut de dhimmi permettait à ces communautés de « conserver leur lieux et objet de culte et de pratiquer leur religion⁹²⁵. En conformité avec la tradition musulmane et dans la limite permise par la charia (loi islamique), les Ottomans concédèrent aux dhimmis une liberté de conscience religieuse en échange d'une capitation appelée jizya⁹²⁶. Selon Joëlle Dalègre, les Musulmans sont considérés comme des sujets de plein droit alors que les Chrétiens et les Juifs sont admis comme sujets des « sujets de seconde zone »⁹²⁷. En ce qui concerne les Yézidis, à l'époque où l'Islam institua le statut de dhimmi le yézidisme n'existait pas. Se pose alors la question du statut légal de cette religion pour les Musulmans. Les Sunnites considéraient ouvertement les Yézidis comme des « hérétiques »⁹²⁸. Néanmoins, ce terme est à nuancer, car le concept d'hérésie n'existe pas du point de vu du Musulman⁹²⁹. Le yézidisme est une religion monothéiste dont la naissance est postérieure de sept siècles à l'Islam, mais dont toutefois certaines pratiques et croyances semblent issues d'autres religions encore plus anciennes. Nous pouvons dès lors nous interroger sur la question du statut des Yézidis au sein de la société ottomane. Il nous faut revenir sur les origines des Yézidis afin de comprendre cette originalité.

Jules Leroy affirme que le yézidisme est une religion très mal connue car les Yézidis eux-mêmes ne sont pas en mesure de répondre à toutes les questions qui se posent au sujet de leur religion : « Il est assez difficile de trouver auprès des Yézidis des lumières précises sur leurs croyances. Le chef suprême lui-même, le Baba Cheik, ou Grand Cheik, ne paraît pas très au fait de la doctrine et de la pratique qu'il représente »⁹³⁰.

⁹²³ J. Lafon, *Itinéraires de l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale*, Publication de La Sorbonne, Paris, 2001, p. 151.

⁹²⁴ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 43.

⁹²⁵ G. Veinstein, *Chapitre IX – Les provinces balkaniques (1606-1774)*, dans, R. Mantran *Histoire de l'Empire ottoman*, Éditions Fayard, Paris, 1989.

⁹²⁶ J.-P. Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient, Des origines à nos jours*, Éditions Fayard, Paris, 1994, p. 73.

Voir glossaire p. 180

⁹²⁷ J. Dalègre, *Greco et Ottomans*, p. 44.

⁹²⁸ P. Kohoutkova, *op. cit.*, p. 17.

⁹²⁹ B. Lewis, *Islam*, p. 852.

⁹³⁰ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 263.

Les populations considérées comme Gens du Livre par les Musulmans doivent être adeptes d'une religion révélée dont la doctrine a été retranscrite par écrit. Jules Leroy atteste de l'existence d'ouvrages sacrés chez les Yézidis : « Ils en ont deux, qu'ils ne montrent pas volontiers, mais qui ont pourtant été traduits, le Kitab al-Jahouah, ou Livre de la Révélation, et le Kitab al Asouad, ou Livre Noir est une fantasmagorique exposé sur les origines du monde et des Yézidis⁹³¹. » Tous les textes sacrés yézidis sont rédigés en langue arabe^{932 933}. Dans la mesure où la langue du culte yézidi est le kurde, l'autorité des textes sacrés s'en trouve diminuée. Les historiens émettent des doutes quant à l'ancienneté de ces livres qu'ils considèrent comme des productions assez récentes^{934 935}. Toutefois, les Yézidis affirment que leur livre sacré est composé de fragments d'un ouvrage plus ancien, détruit lors des massacre de Badr Khan (1840), perpétré par les émirs kurdes contre les minorités chrétienne et yézidie. Les références à certaines écritures aujourd'hui perdues semblent en effet attester de l'existence d'un ouvrage plus ancien⁹³⁶. Gilles Munier considère que les livres sacrés des Yézidis ont été rédigés à une époque tardive « pour chercher à faire illusion aux musulmans » et être ainsi reconnus' comme Gens du Livre⁹³⁷.

D'ailleurs, si l'on en croit Jean-Antoine Guer, les Yézidis ne possédaient aucun livre sacré au du XVIIIe siècle : « *Ils n'ont ni livres ni écritures pour règles de leur foi*⁹³⁸ ». Cette idée fut confirmée en 1772 par l'abbé Joseph de La Porte qui affirmait que les Yézidis n'avaient « *point de bible* »⁹³⁹. Ces témoignages tendent à prouver que dans l'hypothèse selon laquelle les Yézidis auraient été en possession d'un ouvrage complet sur lequel se fondait leur religion, ce dernier devait inéluctablement être fort peu répandu.

Pour Conrad Malte-Brun, les paroles des religieux yézidis constituaient les meilleures sources de renseignements possibles de la religion : « *Les autres moyens qui pourroient servir à connoître leur croyance sont à peu près nuls ; ils n'ont point de livre, il leur est même défendu d'apprendre à lire ou à écrire ; (...)*⁹⁴⁰ ». Cet état de fait ne semble guère avoir évolué depuis plusieurs siècles : « Les Yézidis sont du reste dans

⁹³¹ J. Leroy, *Moines et monastères du Proche-Orient*, p. 263.

⁹³² G. Munier, *Les Yézidis*, p. 110.

⁹³³ J. Leroy, *op. cit.*

⁹³⁴ *Ibid.*

⁹³⁵ G. Munier, *op. cit.*, p. 109.

⁹³⁶ *Ibid*, p. 114.

⁹³⁷ *Ibid*, p. 71.

⁹³⁸ J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 136.

⁹³⁹ J. de La Porte, *Le voyageur français*, Tome I, p. 430.

⁹⁴⁰ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 123.

l'impossibilité complète de nous renseigner eux-mêmes, ils sont d'une ignorance absolue sur leur histoire. D'ailleurs, la plupart ne sait ni lire ni écrire⁹⁴¹. »

Joseph de La Porte considérait que les Yézidis ne sont « *ni chrétiens, ni mahométans, ni juifs, ni idolâtres ; (...)*⁹⁴². » Il semblerait toutefois que les Yézidis aient cherché à dissimuler les croyances pour être acceptés de l'étranger. Conrad Malte-Brun évoquait une des relations de voyage de Carsten Niebuhr qui affirmait que les Yézidis : « *se disent Mahométans, Chrétiens ou Juifs, selon la religion qui les interroge*⁹⁴³. » D'après le témoignage de Gilles Munier, les Yézidis semblent manifestement avoir conservé cette posture jusqu'à nos jours : « Si un chrétien demande à un yézidi quelle est sa religion, il répond quelquefois Issani, c'est-à-dire de la religion de Jésus, et par conséquent qu'il est chrétien. A l'appui de cet aveu, ils rendent un culte au tremblement des feuilles parce que, disent-ils, la croix de Jésus était faite avec le bois de cet arbre⁹⁴⁴. » Les raisons pour lesquelles les Yézidis de l'empire ottoman se comportaient ainsi devaient sans doute être semblables à celles d'aujourd'hui : « Il ne faut pas être surpris qu'une secte ignorante, qui a tout à craindre de la curiosité intéressée de ceux qui l'observent et qui ne voit autour d'elle que des ennemis avides de prétextes pour la persécuter, se tienne sur une grande réserve, quand on l'interroge sur son culte et les symboles qui lui sont chers (...)»⁹⁴⁵. »

Sur la base des colophons arméniens du XVIII^e siècle étudiés par Petra Kohoutkova, nous pouvons saisir l'importance que revêtait le statut de protégé pour les minorités religieuses malgré son caractère foncièrement discriminatoire : « Dans le cadre de leur statut de dhimmi, les chrétiens avaient un statut certes inégal, mais au moins stable et officiellement établi, alors que les Yézidis étaient accusés d'adorer le diable, et les sultans lancèrent contre eux toute une série d'expéditions punitives, accompagnés de conversions forcées et de massacres de populations.»⁹⁴⁶ »

Aujourd'hui encore, les Musulmans ne reconnaissent pas la valeur sacrée des textes Yézidis⁹⁴⁷. Pour les Turcs et des Arabes, ces textes sont ceux de mécréants, au même titre que les Livres Juifs et les Chrétiens⁹⁴⁸. Les Kurdes prétendent que les Yézidis n'ont aucune tradition écrite, cependant ceux-ci invoquent la possession d'un livre qui devrait renfermer

⁹⁴¹ G. Munier, *Les Yézidis.*, p. 69.

⁹⁴² J. de La Porte, *op. cit.*

⁹⁴³ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 123.

⁹⁴⁴ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 96.

⁹⁴⁵ *Ibid*, p. 103.

⁹⁴⁶ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 21.

⁹⁴⁷ G. Munier, *op. cit.*, p. 114.

⁹⁴⁸ *Ibid*, p. 70.

le code de leur foi, mais ce livre est d'une rédaction assez récente. On prétend même qu'il n'est produit que pour chercher à faire illusion aux musulmans, qui déclarent respecter les sectes dont la doctrine s'appuie sur l'autorité d'un livre révélé⁹⁴⁹.

c) Une religion incompatible avec la société islamique traditionnelle ?

Dans la première moitié du XIV^e siècle, un théologien sunnite du nom Ibn Taymiyya⁹⁵⁰ émit une fatwa⁹⁵¹ ordonnant à tous les croyants musulmans de trancher la tête des Yézidis s'ils ne se convertissaient pas à l'islam⁹⁵². Les griefs qu' Ibn Taymiyya portait à l'encontre des Yézidis concernaient la vénération des personnes vivantes ou mortes, tels que Cheikh'Adi⁹⁵³. Les Yézidis vouent en effet un culte particulier à certains anciens cheikhs auxquels ils ont élevés des tombes sans toutefois connaître précisément l'époque à laquelle ils ont vécu⁹⁵⁴. L'hostilité religieuse à leur égard est enracinée dans les esprits : « Aux yeux des musulmans, ce sont toujours des chiens qui n'ont ni révélation, ni prophète, et pour eux le meurtre d'un yézidi est en tout semblable à celui d'une bête fauve⁹⁵⁵. »

Selon Édouard Méténier, les Yézidis furent violemment combattus dans les hauts plateaux de l'Irak au XVIII^e siècle, en particulier au cours de l'année 1740⁹⁵⁶. Les Musulmans (turcs et kurdes) de l'empire ottoman prétendaient qu'il leur était permis de couper la tête des Yézidis et de violer leurs femmes car le meurtre d'un des leur ouvrait les portes du Paradis⁹⁵⁷. La persécution des Yézidis n'était pas seulement le fait de la population civile, elle était aussi organisée par les fonctionnaires locaux car des pachas organisaient presque chaque année des razzias contre les Yézidis⁹⁵⁸. Tandis que les hommes et les femmes étaient égorgés, les jeunes garçons étaient convertis à l'Islam et les jeunes filles vendues sur les marchés aux esclaves⁹⁵⁹. Les harems turcs étaient remplis de

⁹⁴⁹ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 71.

⁹⁵⁰ *Ibid*, p. 19.

Ce théologien est aujourd'hui très populaire dans les milieu salafistes.

⁹⁵¹ Voir glossaire p. 180

⁹⁵² *Ibid*.

⁹⁵³ *Ibid*.

⁹⁵⁴ *Ibid*, p. 104.

⁹⁵⁵ *Ibid*, p. 204.

⁹⁵⁶ E. Méténier, *Des Kurdes dans la cité : Civitas bagdadienne et assignations identitaires. Aperçus historiques sur la présence kurde à Bagdad*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, p. 142.

⁹⁵⁷ A. Guisti, « Mais pourquoi ne retournent-ils pas chez eux ? » : *Des immigrés racontent...* (2005), Éditions le Pommier, Paris, 2005, p. 127.

⁹⁵⁸ G. Munier, *op. cit.*, p. 154.

⁹⁵⁹ *Ibid*.

belles femmes yézidies, exposées à toutes sortes d'atrocités, qui selon Gilles Munier : « n'ont pas été surpassées par les faits les plus odieux de la traite des noirs »⁹⁶⁰.

De nos jours, dans le langage populaire turc, traiter quelqu'un de yézidi est perçu comme une véritable insulte⁹⁶¹. Cette réalité n'est rien contemporaine puisqu'en 1747, Jean-Antoine Guer écrivait que le nom de Yézidi était « *la plus grande injure qu'il puisse se dire* »⁹⁶². En retour, les Yézidis traitaient le Musulman par le nom d'un quelconque animal, si peu qu'il soit farouche⁹⁶³.

Jean-Antoine Guer ajoutait que pour les Turcs, les Yézidis n'étaient rien d'autre que « *les ânes qui porteront les Juifs en Enfer le jour du Jugement*⁹⁶⁴. » Cette formule n'émane en rien de l'imagination de l'auteur et repose sans doute sur des fondements réels comme tend à démontrer l'article « *Sonna* » de l'*Encyclopédie* (1751) : « *Les Sonnites [Sunnites] assurent qu'au jour du jugement dernier leurs adversaires seront montés sur les épaules des Juifs qui les conduiront au grand trou en enfer*⁹⁶⁵. » Jean-Antoine Guer affirmait d'ailleurs que les Sunnites éprouvaient une telle haine des Yézidis qu'ils les accablaient de tous les malheurs : « *Que Dieu brûle tes parents défunts ; que ta famille périsse ; que ta maison tombe en ruine*⁹⁶⁶. » Conrad Malte-Brun présentait les Yézidis comme ni plus ni moins que les « *ennemis* » des Turcs⁹⁶⁷. Il ajoutait que les Yézidis étaient dans un état de désespérance tel qu'ils auraient aimé voir les Turcs détruits⁹⁶⁸. En outre, Conrad Malte-Brun rapportait que les Chiites et les Yézidis se vouaient une haine partagée : « *les musulmans de la secte d'Ali les persécutent et en ont horreur. Les Yézidis les détestent de même*⁹⁶⁹. »

⁹⁶⁰ G. Munier, *Les Yézidis*, p. 70

⁹⁶¹ *Ibid.*

⁹⁶² J.-A. Guer, *Mœurs et usages des Turcs*, Tome I, p. 134.

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 133.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁹⁶⁵ Diderot, D'Alembert, « *Sonna* », dans L'*Encyclopédie*, Tome 15, 1^o édit., 1751, p. 359.

⁹⁶⁶ J.-A. Guer, *op. cit.*, p. 363.

⁹⁶⁷ C. Malte-Brun, *Annales des voyages*, Tome IX, p. 122-124.

⁹⁶⁸ J.-A. Guer, *op. cit.*

⁹⁶⁹ C. Malte-Brun, *op. cit.*

Conclusion de partie :

L'histoire des Yézidis apparaît encore aujourd'hui très peu connue des chercheurs même si l'actualité au Proche-Orient semble susciter un certain intérêt. Dès la fin du XVII^e siècle, les auteurs occidentaux commencèrent à s'intéresser à ce peuple mystérieux dont l'existence n'était pas intégrée à leur imaginaire de l'Orient. Les voyageurs s'aperçurent que le comportement des Yézidis traduisait une forme de mal-être au sein du monde musulman. Toutefois, ils n'éprouvaient presque aucune compassion pour ce peuple au contraire des Grecs ou des Arméniens. Ce sentiment s'explique sans doute par le non-ralliement des Yézidis à la religion chrétienne, mais aussi par leur caractère farouche et guerrier. Toutefois, les auteurs occidentaux semblaient de toute évidence vouloir souligner l'existence d'un profond malaise dans la vie du Yézidi de l'empire ottoman. Le Yézidi était à la fois représenté comme un individu qui se mettait lui-même en dehors de la société afin de vivre ses particularismes, et qui souffrait d'autre part de la présence du Musulman qui en voulait à sa vie. L'identité confuse et troublée des Yézidis pourrait être la conséquence de leur spécificité que l'attitude hostile des Musulmans aurait contribué à aggraver.

Conclusion Générale

Jean-Jacques Rousseau entretenait la conviction selon laquelle l'étude de la relations de voyage permettait davantage d'apprendre sur son auteur que sur les réalités décrites. Or, l'altérité se rencontre dans de nombreux domaines et sous des formes plurielles. La frontière entre ce qui relève de l'imagination des auteurs occidentaux et la réalité historique varie en fonction des peuples sur lesquels ils portaient leurs regards. Dans le cadre des minorités nomades de l'empire ottoman envers lesquels les voyageurs n'avaient pas une grande affection, ils se contentèrent essentiellement d'apporter à leurs lecteurs des connaissances de nature encyclopédique.

L'étude de l'homme en société est fondée sur l'histoire et l'expérience concrète des hommes, et non pas sur des abstractions, sur des lois obscures ou des systèmes arbitraires. Les origines des peuples figurent parmi les préoccupations des auteurs occidentaux mais il ne convient pas pour eux de se livrer à un étalage d'érudition, mais d'établir un lien de causes à conséquences entre présent et passé.

Écrire l'histoire de la représentation occidentale des minorités nomades de l'Orient ottoman nécessite d'intégrer des données multiples en raison de l'hétérogénéité des peuples et de l'immensité du territoire. L'usage de certains termes pose des problèmes d'ordre sémantique dans la mesure où les sciences sociales, anthropologie et ethnologie n'étaient pas établies. Il convient également de souligner que le terme « minorité » ne fut pas employé par les auteurs occidentaux avant le XIX^e siècle. Cependant cette terminologie recouvrait un concept qui n'était pas ignoré de leurs prédécesseurs. Depuis les grands voyages entrepris au XV^e siècle, les Européens s'efforcèrent de classer les populations dont ils avaient jusque-là ignoré l'existence. Ils furent dès lors en mesure d'appréhender le caractère ethnique des peuples qui leur étaient étrangers.

Mosaïque de peuples, de religions, de langues, de modes de vie, l'Orient ottoman reste indéfinissable dans sa substance et dans son acception. Les relations de voyages donnent l'impression au lecteur que l'Orient ottoman est composé d'acteurs, de groupes n'ayant strictement aucun lien les uns avec les autres, et qui pourtant font parti d'un même décor, d'un même ensemble. Cette ambiguïté affirmée par les voyageurs leur apparaît comme une tare dans ce pays puisque les voyageurs éprouvaient les plus grandes difficultés à reconnaître les individus et les groupes auxquels ils étaient censés appartenir.

À partir de cet état de fait, la représentation de l'altérité apparaît comme figée, chaque individu étant définitivement borné aux stéréotypes ayant trait à son groupe. De manière générale, le nomade à une certaine tendance est un personnage emprunt de mystère et à éviter car il suscite la peur de l'inconnu. Les populations nomades vivaient, le plus souvent, loin des lieux de séjours des voyageurs Occidentaux dans l'empire ottoman. La rencontre entre les Européens et le nomade n'était pas chose habituelle, et lorsque rencontre il y avait celle-ci était souvent imprévue, et elle se passait de manière fortuite dans un laps de temps réduit.

Même si les Occidentaux se considéraient comme supérieurs, les Bédouins apparaissent quelquefois comme des personnages sympathiques, empreint de couardise, mais qui peut vous dépouiller à tout instant. C'est en cela que les voyageurs disaient qu'il fallait ne pas avoir totalement confiance en les Bédouins. Le Kurde est quant à lui un personnage des plus belliqueux, et son nom inspirait la peur chez les voyageurs. La représentation occidentale donnait du peuple kurde une image noire. Il était un personnage à éviter et dont il fallait se méfier à tout prix. Le Yézidi apparaissait comme un aliéné hors du temps selon les Occidentaux car il était représenté comme l'incarnation de l'ignorance. Le mode de vie yézidi n'étant pas jugé attrayant par les auteurs, ces derniers s'en détournèrent volontiers. Dans les relation de voyage en Grèce, la dimension archéologique servait à la représentation des populations, notamment des femmes qui étaient reliées avec la beauté de l'Antiquité. Au contraire pour les nomades, la société était masculinisée et c'est l'image de l'homme viril qui les caractérise.

À l'exception des missionnaires italiens du XVIII^e siècle, la littérature occidentale a donné du Kurde l'image d'un peuple féroce et sanguinaire, composé de brigands et de triblions sans foi ni loi. Jusqu'au début du XX^e siècle, les exactions commises par les Kurdes restèrent profondément associées à leur image⁹⁷⁰. Par ailleurs, il existait une forme d'osmose culturelle entre les différents peuples qui se manifestait par un esprit de tolérance et de dialogue interculturel⁹⁷¹. À l'exception des chroniques des missionnaires italiens de la fin XVIII^e siècle, les auteurs occidentaux n'ont jamais souligné des faits de cet ordre. Ils ont au contraire mis exclusivement l'accent sur les tensions à caractère ethnique.

La catégorisation ethnique ou religieuse utilisée par les auteurs de relations de voyages, révèle les limites de la valeur scientifique de ces sources ce qui, dans le cadre de

⁹⁷⁰ P. Kohoutkova, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes*, p. 39.

⁹⁷¹ *Ibid*, p. 16.

notre étude, pose des difficultés quant à saisir l'essence et l'identité du nomade entre le XVIIe et le XIXe siècle. En ce qui concerne les peuples nomades, chacun d'entre-eux entretenait un rapport plus ou moins distant avec la religion musulmane. Pour le Bédouin, la distance est vue comme une modération faisant de lui un personnage loin du fanatisme. En ce sens, le Bédouin ne relève ni du sauvage, ni du barbare. À l'inverse, le rapport distancié du Kurde à la religion, ne lui permet pas de prétendre au statut d'homme civilisé. Le Kurde n'est pas vu comme un modéré mais comme un personnage excessif et barbare.

Ecrire l'histoire des représentations des peuples nomades n'est en rien comparable avec celle des peuples Grecs et Arméniens qui apparaissent comme des groupes plus homogènes. Les Kurdes, les Bédouins, les Yézidis et les Turcomans étaient presque méconnus à cette époque, ce qui induit chez les auteurs occidentaux une tendance à donner d'eux une image strictement encyclopédique où l'interrogation laisse plus de place à la définition proprement dite.

Les voyageurs justifiaient les caractères guerrier et brigand de ces peuples par leurs origines nomades et par la nature qui est rattachée au concept de nomadisme. Le Nomade peut-être vu comme un personnage rusé, stupide, belliqueux, barbare, voleur, guerrier, meurtrier, hospitalier ou sympathique. Le Bédouin bénéficie d'une bonne réputation car son hospitalité est reconnue de tous. Cette situation contraste dans une certaine mesure avec l'image d'un homme qui abusait de l'hospitalité des moines jusqu'à remettre en cause l'existence du monachisme chrétien oriental. Le Bédouin était le seul peuple nomade pour lequel les Occidentaux reconnaissaient un droit à une lutte d'émancipation et une légitimation du vol à la différence des autres peuples nomades dont les comportements sont fustigés. Néanmoins il existait pour les Occidentaux une limite à ne pas franchir dans le vol, puisque les auteurs ne supportaient pas le fait que les Bédouins s'en prennent aux monastères et aux Chrétiens de manière générale.

Le seul point commun entre les peuples nomades est le fait qu'aucun d'entre eux ne peut être rattaché à l'homme policé. La nature du brigandage varie en fonction de la nation à laquelle appartenaient les agresseurs. Si le détournement par les Bédouins débouchait sur des issues qui prête parfois à sourire, celui exercé par les Kurdes revêt des détails beaucoup plus sordides. Cette représentation stéréotypée et imaginée par les auteurs, a tenu bon nombre d'entre-eux loin des zones dites dangereuses, et rares furent ceux qui s'aventurèrent auprès des populations nomades afin de les rencontrer. Malgré cet état de fait, les descriptions rapportées par les auteurs occidentaux n'étaient pas seulement le fruit

des leur imagination et les phénomènes dont ils furent témoins reposent aussi sur des faits réels. Pratiquement 250 ans de guerres permanentes, auxquelles s'ajoutaient entre autres les pillages de bandits-rebelles, marquèrent très profondément le destin de la population rurale de l'Anatolie orientale.

La différence de conception du pouvoir, de l'espace, de la culture, de la religion entre le Turc et l'Arabe a engendré un climat de guerre permanente durant près de trois siècles. L'aboutissement de cette tension atteignit son apogée au XVIII^e siècle quand le Premier Etat saoudien se constitua en opposition du sultanat ottoman. Elle s'accroît encore après que les guerriers wahhabites eurent fait la conquête de Karbala, Riyad, la Mecque et Médine, et les troupes du sultan turc Mahmoud II vaincus en 1818. Aux XVIII^e et XIX^e siècles, le Wahhabisme semble avoir influencé les esprits au niveau des croyances et des pratiques musulmanes. La jurisprudence constitue un principe fondamental de la religion musulmane qui s'entend aussi bien dans la pratique du culte que dans la sphère comportementale.

De nombreux éléments tendraient à démontrer que l'interprétation des préceptes de la religion islamique selon la lecture de Mohammed ben Abdel Wahhab semble en partie servir de jurisprudence du groupe État islamique qui sévit actuellement en Syrie et en Irak. Ceci tendrait à démontrer que derrière les actes de barbaries commis par cette organisation, se cachent des théologiens dotés de grandes connaissances. À l'heure où les nations du Proche-Orient et d'autres parties du monde doivent faire face à un fondamentalisme religieux des plus radical, c'est la voie qu'empruntera leurs civilisations qui est en jeu. À l'heure actuelle, la question est de savoir si les agissements du groupe État islamique relèvent de la tradition islamique ou non. L'étude des relations de voyages permet de comprendre que ce questionnement trouve son origine dans l'avènement et l'expansion du Premier État saoudien (1744-1818) dont la philosophie rappelle souvent celle de l'État islamique. Le voyageur Carsten Niebuhr, contemporain des faits, affirmait sans détour que l'alliance entre la dynastie des Saoud et la descendance du prédicateur Mohammed ben Abdel Wahhab avait donné naissance à une religion qu'il distinguait sans détour de l'islam. Mais par ailleurs, il entretenait la certitude que la doctrine wahhabite allait créer des bouleversements fondamentaux au sein de la civilisation arabo-musulmane. Bien que personne n'avait aucune raison de croire que l'Occident viendrait à être menacé, ils tentèrent de prévenir des dangers que laissent présager la doctrine wahhabite ; du moins dans sa forme originelle.

Le particularisme du peuple yézidi est aujourd'hui la cause principale de la menace qui pèse sur la survie de la communauté. Ce que les voyageurs du XVIIe et du XVIIIe siècle craignaient est en train de se produire sous nos yeux en ce moment même. Les hommes et les vieillards yézidis sont massacrés, les femmes violées, mariées de force ou vendues sur les marchés aux esclaves, et les enfants enlevés pour être éduqués dans l'islam. Alors qu'ils formaient en 1840 une communauté de 200.000 individus, on ne dénombre plus aujourd'hui que 50.000 Yézidis répartis à travers tout le Proche-Orient et plus particulièrement au Kurdistan irakien et en Arménie où ils vivent librement et en sécurité⁹⁷².

L'étude des relations de voyages révèle que leurs auteurs ont mis l'accent sur des thématiques qui apparaissent éminemment d'actualités. Or, le contenu des ouvrages relatifs à l'histoire ottomane ne permet pas de répondre aux problématiques qui en résulte. Selon Jean-Pierre Valognes, certains chercheurs faisaient intentionnellement l'impasse de certaines thématiques que nous avons retrouvées dans les relations de voyages. Ces spécialistes fascinés par leur sujet ont eu tendance à diffuser une vision édulcorée de l'islam, dissimulant les zones d'ombre du passé et faussent gravement l'appréhension des réalités contemporaines. Les résultats des travaux de ces chercheurs, dont les ouvrages font toujours autorité, n'était autre que le reflet d'une logique post-coloniale propre à une génération⁹⁷³.

À l'heure où les frontières des États du Proche-Orient, issues des accords Sykes-Picot de 1916, sont remises en cause, et que la survie même des peuples est en jeu, mettre en lumière des écrits concernant leur histoire nous permet d'appréhender différemment les événements présents.

⁹⁷² G. Munier, *Les Yézidis*, p. 67.

⁹⁷³ J.-P. Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*, p. 10.

Sources

Relations de voyages :

- ARVIEUX (d') Laurent, LABAT Jean-Baptiste, *Mémoires du chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du Roy à la Porte, Consul d'Alep, d'Alger, de Tripoli, & autres Échelles du Levant. Contenant ses Voyages à Constantinople, dans l'Asie, la Syrie, la Palestine, l'Égypte, & la Barbarie, la description de ces Païs, les Religions, les mœurs, les Coutumes, le Négoce de ces peuples, & leurs Gouvernements, l'Histoire naturelle & les événements les plus considérables recueillis de ses Mémoires originaux, & mis en ordre avec des réflexions*, Tome VI, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, Paris, 1735.
- BARBIER Frédéric, *Le rêve grec de monsieur de Choiseul. Les voyages d'un Européen des Lumières*, Éditions Armand Colin, Paris, 2010. BUG 910.09.BARB.
- BORROMEO Elisabetta, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman (1600-1644)*, Volume I, Institut Français d'études anatoliennes, Éditions Maisonneuve & Larose, Paris, 2007. BUG 809.8 BORR.
- BÜSCHING Anton Friedrich, *Nouveau traité de géographie qui contient la Hongrie, la Turquie en Europe, le Portugal et l'Espagne* (1768), Tome III, Maison des orphelins & de Frommann, 2^o éd., Züllichau, 1769.
- CHOISEUL-GOUFFIER (de) Gabriel-Auguste, MILLER Emmanuel, HASE Charles Benoit, *Voyage Pittoresque dans L'Empire Ottoman, en Grèce, dans la Troade, les îles des l'archipel et sur les côtes de l'Asie Mineure, augmentée de notices historiques d'après les voyageurs modernes les plus célèbres, Rédigée avec le concours et les Observations inédites de M. Hase, de l'Institut Conservateur des manusc. de la Biblioth. Royale ; Professeur de grec moderne à l'école des langues orientales* (1782), *Et de M. Miller, de la Bibl. Royale, éditeur et traducteur du Périphe de Marcien d'Héraclée*, Tome IV, Imprimerie de Warix-Thierry et Ducroc, J.-P Aillaud, 2^o édit., Paris, 1842.
- HOWELL Thomas, CAPPER James, *Voyage en retour de l'Inde, par terre, et par une route en partie inconnue jusqu'ici, suivi d'observations sur le passage dans l'Inde par l'Égypte et le Grand désert* (1790), trad. fr. Théophile Mandar, Imprimerie de la République, Paris, An V.
- LA CROIX (de) N., *La Turquie chrétienne, contenant l'état présent des nations et des Églises grecque, arménienne et maronite en Turquie* (1695), Pierre Herissant, 2^o éd., Paris, 1715.
- LA HARPE (de) Jean-François, *Abrégé de l'histoire générale des voyages, contenant ce qu'il y a de plus remarquable, de plus utile & de mieux avéré dans les pays où les Voyageurs ont pénétré ; les mœurs des Habitants, la Religion, les Usages Arts & Sciences, Commerce, Manufactures, enrichie de Cartes géographiques et de Figures*, Tome XXIX, Moutardier, Paris, An 8.-1800.
- LA PORTE (de) Joseph, *Le voyageur françois, ou la connoissance de l'ancien et du nouveau monde* (1766), Tome I, 4^o éd., L. Cellot Imprimeur, Paris, 1772.
- LA ROQUE (de) Jean, *Voyage de l'Arabie heureuse par l'océan oriental, & le Détroit de la Mer Rouge. Fait par les François pour la première fois, dans les années 1708, 1709 & 1710. Avec la relation particulière d'un Voyage fait du Port de Moka à la*

Cour du Roy d'Yémen, dans la seconde Expédition des années 1711, 1712 & 1713. Un Mémoire concernant l'Arbre et le Fruit du Café, dressé sur les Observations de ceux qui ont fait ce dernier Voyage. Et un Traité historique de l'origine & du progrès du Café, tant dans l'Asie que dans l'Europe ; de son introduction en France, & de l'établissement de son usage à Paris, André Cailleau, Paris, 1716.

LAUVERGNE Hubert, *Souvenirs de la Grèce pendant la campagne de 1825, ou mémoires historiques et biographiques, sur Ibrahim, son armée, Khourchid, Sève, Mari, et autres généraux de l'expédition d'Égypte en Morée par H. Lauvergne, Avril de Castel, Paris, 1826.*

LINNAEI Caroli, *Systema naturae per regna tria naturae, secundum, classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis, Tomus I, Editio Decima, Reformata, Impensis Direct, Laurentii Salvii, Holmiae (Stockholm), 1758.*

MEY Claude, *Maximes du droit public françois. Titré des Capitulaires, Ordonnances du Royaume, & des autres monumens de l'histoire de France, Tome I, Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1775.*

MCFARLANE Charles, *Constantinople et la Turquie en 1828 : Voyage orné d'une vue nouvelle de Constantinople, de lithographies, et de quatre cartes géographiques, trad. fr. Philippe Alfred François Nettement, Tome I, Imprimerie de Guiraudet, Moutardier, Paris, 1829.*

NIEBUHR Carsten, *Description de l'Arabie d'après les observations et les recherches faites dans le pays même (1772), trad. fr. Ferdinand Louis Mourier, Nicolas Müller Imprimeur, Copenhague, 1774.*

NIEBUHR Carsten, FORSKAL Pehr, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie et dans d'autres pays de l'Orient. Avec l'extrait de sa description de l'Arabie & des observations de Mr. Forskal, Tome I, Libraires associés, Suisse, 1780.*

PIGNOT Hélène, *La Turquie chrétienne : Récits des voyageurs français et anglais dans l'Empire ottoman au XVIIe siècle, Éditions Xenia, Vevey (C.H.), 2007.*

PITTON DE TOURNEFORT Joseph, *Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du roy CONTENANT L'Histoire Ancienne & Moderne de plusieurs Isles de l'Archipel, de Constantinople, des côtes de la Mer Noire, de l'Arménie, de la Géorgie, des Frontières de la Perse et de l'Asie Mineure AVEC Les Plans des Villes & des Lieux Considérables ; Le Génie, les Mœurs, le Commerce & la Religion des différens Peuples qui les habitent ; Et l' Explication des Médailles & des Monuments Antiques. Enrichie de Descriptions et de Figures d'un grand nombre de Plantes rares, de divers Animaux ; Et de plusieurs Observations touchant l'Histoire Naturelle, Tome II, Anison et Posuel, Lyon, 1717.*

PITTON DE TOURNEFORT Joseph, *Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du roy CONTENANT L'Histoire Ancienne & Moderne de plusieurs Isles de l'Archipel, de Constantinople, des côtes de la Mer Noire, de l'Arménie, de la Géorgie, des Frontières de la Perse et de l'Asie Mineure AVEC Les Plans des Villes & des Lieux Considérables ; Le Génie, les Mœurs, le Commerce & la Religion des différens Peuples qui les habitent ; Et l' Explication des Médailles & des Monuments Antiques. Enrichie de Descriptions et de Figures d'un grand nombre de Plantes rares, de divers Animaux ; Et de plusieurs Observations touchant l'Histoire Naturelle, Tome III, Frères Bruyset, Lyon, 1727.*

- MACCHIAVEL Nicolas, *La Mandragore : Comédie* (1520), trad. fr. Rousseau Jean-Baptiste Louis Jacques, 1730.
- SERYES Antoine, *Voyage de Dimo et Nicolo Stephanopoli en Grèce pendant les années V et VI (1797 et 1798 v. st.), D'après deux missions, dont l'une du Gouvernement français, et de l'être du général en chef Buonaparte, Rédigé par un des professeurs du Prytanée. Avec des figures, plans et vues levés sur les lieux*, Tome I, Imprimerie de Guilleminet, Paris, An VIII.
- SERYES Antoine, *Voyage de Dimo et Nicolo Stephanopoli en Grèce pendant les années V et VI (1797 et 1798 v. st.), D'après deux missions, dont l'une du Gouvernement français, et de l'être du général en chef Buonaparte, Rédigé par un des professeurs du Prytanée. Avec des figures, plans et vues levés sur les lieux*, Tome II, Imprimerie de Guilleminet, Paris, An VIII.
- SONNINI Charles Sigisbert, *Voyage en Grèce et en Turquie, fait par l'ordre de Louis XVI, et avec l'autorisation de la cour ottomane*, Tome I, F. Buisson, Paris, An IX (1801).
- SONNINI Charles Sigisbert, *Voyage en Grèce et en Turquie, fait par l'ordre de Louis XVI, et avec l'autorisation de la cour ottomane*, Tome II, Buisson, Paris, An IX (1801).
- VANDAL Albert, *Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, Plon-Nourrit et Cie, Librairie Plon et Compagnie, Paris, 1900. BUG 8175.
- VANDAL Albert, *Une ambassade française en Orient sous Louis XV : La mission du marquis de Villeneuve, 1728-1741*, E. Plon, Nourrit et Cie, Paris, 1887. BUG 7625.
- VILLOTTE Jacques, *Voyages d'un missionnaire de la compagnie de Jésus, en Turquie, en Perse, en Arménie et en Barbarie*, Jacques Vincent, Paris, 1730.
- VOLNEY Constantin-François, *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*, Avec deux Cartes géographiques et deux Planches gravées, représentant les Ruines du Temple du Soleil à Balbek, et celle de la ville de Palmyre, dans le désert de la Syrie, Tome I, Volland (et) Desenne, Paris, 1787.

Ouvrages historiques et géographiques :

- ARNAULT A.V., JAY A., JOUY E., NORVINS J., *Biographie nouvelle des contemporains, ou Dictionnaire historique et raisonné de tous les hommes qui, depuis la Révolution française, ont acquis de la célébrité par leurs actions, leurs écrits, leurs erreurs ou leurs crimes, soit en France, soit dans les pays étrangers ; Précédée d'un Tableau par ordre chronologique des époques célèbres et des évènements remarquables, tant en France qu'à l'étranger, depuis 1787 jusqu'à ce jour, et d'une Table alphabétique des assemblées législatives, à partir de l'assemblée constituante jusqu'aux dernières chambres des pairs et des députés*. Par MM. A. V. ARNAULT, ancien membre de l'Institut ; A. JAY ; E. JOUY, de l'Académie française ; J. Norvins, et autres Hommes de lettre, Magistrats et Militaires, Orné de 300 portraits au burin, d'après les plus célèbres artistes, Tome 19^e, La Librairie historique, Imprimerie de Plassan, Paris, 1825.
- CAYLUS (de) Anne Claude, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques et romaines*, Desaint & Saillant, Paris, 1752.
- CONDORCET (de) Nicolas, *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, Éditions Flammarion, Paris, 2009.

- CONTANT D'ORVILLE André-Guillaume, *Histoire des différens peuples du monde, contenant les cérémonies religieuses et civiles, l'origine des religions, leurs sectes & superstitions, & les mœurs & usage de chaque nation*, Tome VI, Herissant le Fils, Paris, 1771.
- GUER Jean-Antoine, *Mœurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique ; Avec un abrégé de l'histoire ottomane*, Tome I, Merigot & Piget, Paris, 1747.
- HOMÈRE, *L'Odyssée d'Homère traduite en françois avec des remarques par Madame Dacier. Nouvelle Edition corrigée, argumentée & enrichie de Figures en taille douce à la tête de chaque Livre* (1716), Tome I, J. de Weinstein & Fils, Leide, réed. 1766.
- MALTE-BRUN Conrad, *Annales des voyages de la géographie et de l'Histoire ; ou collection des Voyages nouveaux les plus estimés, traduits des Langues Européennes, ; Des Relations Originales, inédites, communiqués par des Voyageurs Français et Étrangers ; Et des Mémoires Historiques sur l'Origine, la Langue, les Mœurs et les Arts des peuples , ainsi que sur le Climat, les Productions et le Commerce des Pays jusqu'ici peu ou mal connus ; Accompagnés d'un Bulletin où l'on annonce toutes les Découvertes, Recherches et Entreprises qui tendent à accélérer les progrès des Sciences Historiques, spécialement de la Géographie, et où l'on donne des Nouvelles des Voyageurs et des extraits de leur Correspondance*, Tome IX, F. Buisson, Paris, 1809.
- MALTE-BRUN Conrad, *Précis de la géographie universelle, ou description de toute les parties du monde sur un plan nouveau, d'après les grandes divisions naturelles du globe ; Précédé de l'Histoire de la Géographie chez les peuples anciens et modernes, et d'une Théorie générale de la Géographie Mathématique, Physique et Politique ; Et accompagné de Cartes, de Tableaux analytiques, synoptiques et élémentaires, et d'une Table alphabétique des noms des Lieux*, Tome III, Frères Buisson, Imprimerie Me Ve Jeunehomme, Paris, 1811.
- MILLIN A.L., *Magasin encyclopédique, ou journal des science, des lettres et des arts ; rédigé par A. L. Millin, Conservateur des Antiques, Médailles et Pierres gravées de la Bibliothèque nationale de France, Professeur d'Histoire et d'Antiquités ; membre de la société royale des sciences de Gœttingue, de celles des Curieux de la Nature à Erlang, des Sciences physiques de Zurich, d'Histoire naturelle et de Minéralogie d'Iéna, de l'Académie royale de Dublin, de la société linnéenne de Londres ; des sociétés d'Histoire naturelle, philomathique, médicale d'émulation, des Observateurs de l'homme, et de l'Athénée des arts de Paris ; des Sociétés des sciences de Rouen, d'Abbeville, de Boulogne, de Poitiers, de Niort, de Nismes, de Marseille, d'Alençon, de Caen, de Grenoble, de Colmart, de Strasbourg, etc. etc.*, Tome V, Fuchs, Paris, 1803.
- MIRABEAU (de) Victor, *L'Ami des hommes ou traité de la population* (1756), Nouvelle édition corrigée, Tome I, Avignon, 1758.
- ROUBAUD Pierre-Joseph-André, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique, Contenant des Discours sur l'Histoire ancienne des Peuples de ses Contrées, leur Histoire Moderne & la Description des lieux, avec des Remarques sur leur Histoire Naturelle, & des Observations sur les Religions, les Gouvernements, les Sciences, les Arts, le Commerce, les Coutumes, les Mœurs, les Caractères, &c. des Nations*, Tome III, Des Ventes de la Doué, Paris, 1771.

- ROUBAUD Pierre-Joseph-André, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique, Contenant des Discours sur l'Histoire ancienne des Peuples de ses Contrées, leur Histoire Moderne & la Description des lieux, avec des Remarques sur leur Histoire Naturelle, & des Observations sur les Religions, les Gouvernements, les Sciences, les Arts, le Commerce, les Coutumes, les Mœurs, les Caractères &c. des Nations*, Tome IX, Des Ventes de la Doué, Paris, 1771.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat Social ; ou principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, 1762.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes de J. J. Rousseau, Mises dans un nouvel ordre, avec des notes historiques et des éclaircissements ; Par Victoir-Donatien Musset-Pathay*, Tome I, P. Dupont, Paris, 1823.
- STROEV Alexandre, *Voltaire, Catherine II : Correspondance 1763-1778, Texte présenté et annoté*, Éditions Non Lieu, Paris, 2006.
- SYLVESTRE DE SACY Antoine-Isaac, *Lettre au citoyen Chaptal, Ministre de l'Intérieur, Membre de l'Institut national des sciences et des arts, &c. Au sujet de l'inscription égyptienne du monument trouvé à Rosette*, Imprimerie de la République, Paris, 1802.
- VOLTAIRE, *Œuvre complète de Voltaire*, Tome XVI, Nouvelles, éditions, avec des notes et des observations critiques, par M. Palissot, Stoupe, Paris, 1792.
- VOLTAIRE, *Œuvre complète de Voltaire, Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Tome XII, H. Perronneau, Paris, 1817.
- ZACH (von) Franz Xaver, *Correspondance astronomique, géographique et statistique du baron de Zach*, Tome V, A. Ponthenier, Gènes, 1821.
- Le Coran*, trad. fr. Jean Grosjean, Éditions du Seuil, Paris, 2001
- Histoire scientifique et militaire de l'expédition française en Égypte, précédée d'une introduction, présentant le tableau de l'Égypte ancienne et moderne, depuis les pharaons jusqu'aux successeurs d'Ali-Bey ; et suivie d'un récit des événements survenus en ce pays depuis le départ des Français sous le règne de Mohammed-Ali ; d'après les mémoires matériaux, documens inédits fourni par MM. le comte Belliard, maréchal Berthier, Bory de Saint-Vincent, marquis de Chateaugiron, comte d'Aure, baron Desgenettes, Dutertre, marquis de Fortia d'Urban, Geoffroy Saint-Hilaire Père Et Fils, les généraux d'Anthouard, Digeon, Dode, Gourgaud, A. Michaux, J. Miot, Sabathier et Tromelin, Baron Larrey, Marcel, le lieutenant colonel Moret, Parceval de Grandmaison, Poussiélgue, Petrusse, comte Rampon, Redouté, L. Reyraud, Général Reynier, X.-B. Saintine, Baron Taylor, A. de Vaulabelle*, Tome IV, A.-J. Dénain, Imprimerie de Henri Dupuy, Paris, 1830-1836.
- Mémoires historiques pour le siècle courant, Où l'on voit ce qui s'est passé de plus intéressant dans toutes les Cours pendant le Mois de Janvier 1742. Avec des Réflexions et des Remarques Politiques, Critiques, &c.*, Étienne Ledet & Compagnie, Amsterdam, 1742.
- Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne, considéré dans l'histoire naturelle de la parole ; ou Origine du langage de l'écriture ; avec une réponse à une critique anonyme, et des figures en taille-douce*, Tome III, Durand, 1787, Paris.
- Nouveaux mémoires des missions de la compagnie de Jésus dans le Levant*, Tome V, Guillaume Cavellier, Paris, 1725.

Sources diplomatiques :

GUIGNARD DE SAINT-PRIEST François-Emmanuel, *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce français dans le Levant : suivis du texte des traductions originales des capitulations et des traités conclus avec la Sublime Porte ottomane*, Ernst Leroux, Paris, 1877. BUG 17284.

JUCHEREAU DE SAINT DENYS Antoine, *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808, précédées d'observations générales sur l'État actuelle de l'Empire ottoman*, Tome I, Imprimerie de P.-F. Dupont fils, Librairie de Brissot-Thivars, Paris, 1819.

JUCHEREAU DE SAINT DENYS Antoine, *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808, précédés d'observations générales sur l'état actuel de l'Empire ottoman*, Tome II, Imprimerie de P.-F. Dupont, Librairie Brissot-Thivars, Paris, 1819.

PEYSSONNEL (de) Claude-Charles, *Observations critiques sur les mémoires de M. le baron de Tott, Pour servir à l'histoire des Turcs & des Tatares*, 5^o partie, J.E Dufour et Ph. Roux, Maastricht, 1775.

STURDZA Alexandru, *La Grèce en 1821 et 1822 - Correspondance politique publiée par un Grec*, P. Durfat, Imprimerie de Crapelet, Paris, 1823.

Dictionnaires :

DELON Michel (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Presse Universitaire de France, Paris, 1997. BUG 809.04 DICT.

LADVOCAT Jean-Baptiste, *Dictionnaire-géographique portatif, ou description des empires, royaumes, républiques, provinces, villes, bourgs, patriarchats, évêchés, duchés, comtés, marquisats, villes impériales et anséatiques, ports, forteresses, citadelles, Et autres Lieux remarquables des quatre parties du Monde ; Dans lequel on indique en quels Empires, Provinces et Contrées, ces Lieux se trouvent ; les Princes dont ils dépendent ; les Rivières, Baies, Mers, Montagnes, &c. sur lesquels ils sont situés ; leur distance, en lieu Françaises, des Places remarquables des environs, avec leur longitude et leur latitude, selon les meilleurs et plus nouvelles Cartes ; les Sièges que les Villes ont soutenu, les grands Hommes qu'elles ont produits, &c. les Lieux où se sont données les principales batailles* (1792), Tome I, 3^o édit., Benoît Lefrancq, Bruxelles, An VII (1799).

MORERI Louis, *Le grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, Tome III, Nouvelle et dernière édition, Jean-Baptiste Coignard, Paris, 1725.

PEUCHET Jacques, *Dictionnaire universel de la géographie commerçante, Contenant tout ce qui a rapport avec à la situation et à l'étendu de chaque Etat commerçant ; aux productions de l'Agriculture, et au commerce qui s'en fait ; aux Manufactures, Pêches, Mines et au commerce qui se fait de leurs produits ; aux Lois, Usages, Tribunaux et Administration du Commerce ; au Roulage, à la navigation ; aux Banques, Compagnies de commerce, Poids, Mesures et Monnaies ; au commerce d'exportation et d'importation, au Change, à la Balance du Commerce, aux Colonies, etc.*, Tome II, Imprimerie de Testu, Blanchon, Paris, An VII.

« Sonna », dans *L'Encyclopédie* de DIDEROT Denis, D'ALEMBERT Jean, Tome 15, 1^o édit., 1751, p. 359

Journaux :

L'esprit des journaux français et étrangers, par une société de gens-de-lettres, Tome X,
Imprimerie de Wessenbruch, Bruxelles, Octobre 1809.

Bibliographie

La bibliographie ci-dessous ne prétend pas l'exhaustivité mais mentionne, sauf oubli de notre part, tous les ouvrages et articles que nous avons été amené à consulter dans le cadre de notre recherche.

- AKGÖNÜL Samin, *De la nomination en Turc actuel : Appartenances, perceptions, croyances*, Collection Les cahiers du Bosphore, Éditions Isis, Istanbul, 2006.
- AKGÖNÜL Samin, *Religions de Turquie, religions des Turcs : Nouveaux acteurs de l'Europe élargie*, Éditions L'Harmattan, Collection Compétences interculturelles, Paris, 2005.
- ALDEEB ABDU-SAHLIEH Sami A., *Introduction à la société musulmane : Fondements, sources et principes*, Éditions Eyrolles, Collection Référence, Paris, 2006.
- ANDRIES Lise (dir.), *Le partage des savoirs, XVIIIe-XIXe siècles*, Littérature et idéologies, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2003.
- ANTONY Bernard, *Le Génocide des Arméniens – 1915-2015 – Des Turcs à l'Etat Islamique Daech, le massacre continue*, Godefroy de Bouillon, Paris, 2015.
- ARGOUT Gilbert, *Science et vie intellectuelle à Alexandrie : (Ier-IIIe siècle après J.-C.)*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994, Saint-Étienne.
- AUGÉ Isabelle, *Byzantins, Arméniens & Francs au temps de la croisade, Politique religieuse et reconquête en Orient sous la dynastie des Comnènes 1081-1185*, Éditions Geuthner, Paris, 2007. BUG 949.5 AUGE
- BACKER (de) Augustin, BACKER (de) Aloys, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou notices bibliographiques, 1° de tous les ouvrages publiés par les membres de la Compagnie de Jésus, depuis la fondation de l'ordre jusqu'à nos jours ; 2° Des apologies, des controverses religieuses, des critiques littéraires et scientifiques suscitées à leur sujet*, Tome III, Imprimerie de L. Grandmont-Donders, Liège, 1856.
- BALARD Michel, *Les Latins en Orient, XIe-XVe siècle*, Presse Universitaire de France, Collection Nouvelle Clio, L'Histoire et ses problèmes, Paris, 2006. BUG 949.5 BALA
- BARBERO Alessandro, *Le divan d'Istanbul, Brève histoire de l'Empire ottoman* (2011) trad. fr. Sophie Bajard, Éditions Payot & Rivages, Collection Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2014.
- BARBIER Frédéric, *Le rêve grec de monsieur de Choiseul. Les voyages d'un Européen des Lumières*, Éditions Armand Colin, Paris, 2010. BUG 910.09.BARB.
- BAZIN Laurent, *La vie intellectuelle et culturelle dans l'Empire ottoman*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, Éditions Fayard, Paris, 1989, p. 695-725.
- BERENGER Jean (dir.), *La paix de Karlowitz, 26 janvier 1699. Les relations entre l'Europe centrale et l'Empire Ottoman*, Éditions Honoré Champion, Paris, 2010.
- BERNARD Yvelise, *L'Orient du XVIe siècle à travers les récits des voyageurs français : Regards portés sur la société musulmane*, Éditions L'Harmattan, Collection Histoire et Perspectives Méditerranéennes, Paris, 1988.

- BERRÉ Marie-Dominique, SIMON Hyacinthe, RHÉTORÉ Jacques, *Nous avons vu l'enfer : Trois dominicains, témoins direct du génocide des Arméniens*, Éditions du Cerf, Paris, 2015.
- BERTRAND Louis, *Le sens de l'ennemi*, Arthème Fayard & Cie, Paris, 1917.
- BILLIoud Jean-Michel, *Histoire des chrétiens d'Orient*, Éditions L'Harmattan, Collection Comprendre le Moyen-Orient, Paris, 1995.
- BOGHOSSIAN Stephan, *La communauté arménienne de Marseille : quatre siècles de son histoire*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2009.
- BORGEAUD Philippe, VOLOKHINE Youri, *Les objets de la Mémoire : Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Volume I, Studia Religiosa Helvetica, Allemagne, 2005.
- BÖLÜKBAŞI Deniz, *Turkey and Greece : The Aegean Disputes* (2004), Cavendish Publishing, Grande-Bretagne, 2012.
- BRÉGEON Jean-Joël, *L'Égypte de Bonaparte* (1991), Éditions Perrin, Collection Tempus, rééd. 2006, Paris.
- CARON Jean-Claude, VERNUS Michel, *L'Europe au 19^e siècle : Des nations au nationalisme (1815-1914)* (1996), Éditions Armand Colin, Collection U, Paris, 3^e édit.. 2015.
- CHARIF SFEIR Antoine, *Genèse du Liban moderne, 1711-1784*, Riveneuve Éditions, Paris, 2013. BUG 956.92 SFEI
- CHARTON Édouard, *Le magasin pittoresque*, Volume 7, Aux bureaux d'abonnement et de vente, 1839, Paris.
- CHUINARD Jean-Marc, *Une nouvelle mécanique des ondes solaires*, Éditions Publibook, Paris, 2011.
- CLARYSSE Willy, *Egyptian religion : The Last Thousand Years*, Peeters Publishers, Louvain, 1998.
- COURTOIS (de) Sébastien, *The forgotten genocide : Eastern Christians, the last Arameans*, Gorgias Press, États-Unis d'Amérique, 2004.
- DA LAGE Olivier, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite* (1996), Éditions complexe, Collection Géopolitique des États du monde, 2006.
- DALÈGRE Joëlle, *Grecs et Ottomans, 1453-1923, De la chute de Constantinople à la disparition de l'Empire Ottoman*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2002.
- DAUNOU Pierre Claude François, *Cours d'études historiques : Chronologie litigieuse*, Chez Firmin Didot Frères, Paris 1843.
- DÉDÉYAN Gérard (dir.), *Histoire des Arméniens*, Privat, Toulouse, 1982. BUG 956.6 HIST.
- DESEILLE Placide, *Nous avons vu la vraie lumière : La vie monastique, son esprit et ses textes fondamentaux*, Éditions l'Age d'Hommes, Lausanne, 1990.
- DESMET-GRÉGOIRE Hélène, *Le divan magique : L'Orient turc en France au XVIII^e siècle*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994. BUG 944.03/3 DESM.
- DESPOIX Philippe, *Le monde mesuré : Dispositif de l'exploration à l'âge des Lumières*, Librairie Droz, Genève, 2005.

- DILLEMANN Louis, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents : contribution à la géographie historique de la région, du 5^e siècle avant l'ère chrétienne au 6^e siècle de cet ère*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1962.
- DORION Henri, TCHERKASSOV Arkadi, *Le russionnaire : Petite encyclopédie de toutes les Russies*, Éditions MultiMonde, Sainte-Foy (Canada), 2005.
- DUCELLIER Alain (dir.), *Byzance et le monde orthodoxe* (1986), Collection U, Armand Colin, Paris, 3^e édit. 2006. BUG 949.5 DUCE.
- DUCHET Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1971), 2^e éd., Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, Les éditions Albin Michel, Paris, 1995.
- DUPONT Marie, *Les Druzes*, Brepols Publishers, Collection les Fils d'Abraham, Belgique, 1994.
- FERNEA Robert A. (dir.), *Nubian Ceremonial Life : Studies in Islamic Syncretism*, John G. Kennedy, The American University in Cairo Press, Le Caire, 2005.
- FLEYFEL Antoine, *Géopolitique des chrétiens d'Orient : défis et avenir des chrétiens d'Orient*, Collection Pensée religieuse et Philosophique arabe, Éditions L'Harmattan, Paris, 2013.
- GASPARD Armand, *Le combat arménien : entre terrorisme et utopie : Lausanne 1923-1983*, Éditions l'Age de l'Homme, Lausanne, 1984.
- GAUNT David, *The complexity of the Assyrian Genocide*, dans *Le Génocide des Arméniens*, Conseil scientifique international pour l'étude du génocide des Arméniens, Armand Colin, Paris, 2015, p. 70-90.
- GEORGEON François (dir.), DUMONT Paul (dir.), *Vivre dans l'Empire Ottoman, Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII^e-XX^e siècle)*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1997.
- GERNEZ Guillaume, PÉRISSÉ-VALÉRO Ingrid, *Le Liban, De la Préhistoire à l'Antiquité*, Éditions errance, Collection Promenades Archéologiques, Luçon, 2010. BUG 956.92 GERN
- GÖKALP Altan, *Têtes rouges et bouches noires : une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Éditions Société d'ethnographie, Paris, 1980.
- GUISTI Ada, « *Mais pourquoi ne retournent-ils pas chez eux ?* » : *Des immigrés racontent....*, Éditions le Pommier, Paris, 2005.
- HEINZ Halm, *Shi'ism* (1991), Edinburgh University Presse, Édinburgh, The New Edinburgh Islamic Surveys Series, Edimbourg (Ecosse), 2004.
- HEYBERGER Bernard, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, École Française de Rome, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Palais Farnese, Rome, 1994.
- HITZEL Frédéric, *L'Empire Ottoman, XV^e-XVIII^e siècles* (2001), Éditions Les Belles Lettres, Paris, 2^e éd. 2002. BUG 956.1.HITZ.
- IGOUNET Valérie, *Histoire du négationnisme en France*, Éditions du Seuil, Collection La Librairie du XX^e siècle, Paris, 2000.
- IORGA Nicolas, *Byzance après Byzance*, Balland Éditions, Paris, 1992. BUG 949.5 IORG.

- ISHOW Habib, *Structures sociales et politique de l'Irak contemporain : Pourquoi un État en crise ?*, Éditions L'Harmattan, Collection Comprendre le Moyen-Orient, Paris, 2003.
- ISENI Bashkim, *La question nationale en Europe du Sud-est : Genèse, émergence et développement de l'identité nationale albanaise au Kosovo et en Macédoine*, Éditions scientifiques internationales, Berne, 2008.
- JACQUIN Françoise, ZORN Jean-François (éds.), *L'altérité religieuse, Un défi pour la mission chrétienne, XVIIIe-XXe siècles*, Actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie et du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme tenu à Torre Pellice (Italie) du 29 août au 2 septembre 1999, Éditions Kharthala, Collection Mémoire d'Églises, Paris, 2001.
- JAMES Boris (dir.), *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, N°10 Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, octobre 2009.
- JAURÈS Jean, *Il faut sauver les Arméniens* (2007), Éditions Mille et Une Nuits, Clamecy, 2° édit. 2015.
- JMOR Salah, *L'origine de la question kurde*, Éditions L'Harmattan, Collection Comprendre le Moyen-Orient, Paris, 1994. BUG 327.56 JMOR
- JOINT DAGUENET Roger, *Histoire de la Mer Rouge : De Lesepts à nos jours*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1997.
- JULLIEN Florence, PIERRE Marie-Joseph (dir.), *Monachismes d'Orient, Images, échanges, influences : Hommage à Antoine Guillaumont*, Histoire et prosopographie, Volume 48, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Brepols Publishers, Turnhout, 2011. BUG 270 MONA
- KANNENGISSER Charles, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Éditions Desclée, Paris, 1999.
- KAPLAN Michel, *Les hommes et la terre à Byzance, du VIe au XIe siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1992.
- KÉVORKIAN Raymond, *Le génocide des Arméniens*, Éditions Odile Jacob, 2006, Paris.
- KHAZINEDJIAN Albert, *40 ans au service de l'Église arménienne apostolique*, Compendium, Éditions L'Harmattan, Paris, 2009.
- KITSIKIS Dimitri, *L'Empire ottoman, Que sais-je ?*, Presse Universitaire de France, Paris, 1985. BUG 956.1 KITS
- KOHOUTKOVA Petra, *L'image de l'Autre dans les chroniques arméniennes, Les chroniques Mineures de l'Arménie occidentale – la vie quotidienne des Arméniens dans les provinces frontalières de l'Empire ottoman*, Éditions Universitaires Européennes, États-Unis d'Amérique, 2010.
- LACOUTURE Jean, TUÉNI Ghassan, KHOURY Gérard D. (coll.), *Un siècle pour rien, Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Éditions Albin Michel, Collection Itinéraires du Savoir, Imprimerie Bussière, Paris, 2002. BUG 909 LACO
- LAFON Jacques, *Itinéraires de l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale*, Publication de La Sorbonne, Paris, 2001.

- LAMOUCHE Léon, *Histoire de la Turquie depuis les origines jusqu'à nos jours*, Éditions Payot, Paris, 1934. BUG 52611
- LENOIR Albert, *Architecture monastique*, Volume I, Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Imprimerie nationale, Paris, 1852.
- LEROY Jules, *Moines et monastères du Proche-Orient, avec soixante-quatre planches et une carte*, Éditions des Horizons de France, Paris, 1958.
- LEWIS Bernard, *Islam*, Éditions Gallimard, Collection Quarto, Paris, 2005. BUG 297 LEWI
- LEWIS Bernard, *Istanbul et la civilisation ottomane* (1963), Collection Texto, Paris, rééd. 2011.
- LEWIS Bernard, *Le langage politique de l'Islam* (1988), trad. fr. Odette Guitard, Bibliothèque des sciences humaines, Imprimerie Floch, Éditions Gallimard, Mayenne, 1988. BUG 320.014.LEWI.
- LIÉGEOIS Jean-Pierre, *Roma, Tsiganes, Voyageurs*, Les éditions du Conseil de l'Europe, Collection Éducation, Pays-Bas, 1994.
- LINDER Robert D., *Chronologie de l'histoire de l'Église* (1998), trad. fr. Antoine Doriath, 2^o éd., Éditions Farel, Singapour, 2000.
- LUDWIG Quentin, *Le judaïsme : Histoire, fondements et pratiques de la religion juive*, Éditions Eyrolles, Collection Eyrolles Pratique, Paris, 2015.
- LUDWIG Quentin, *L'Islam*, Éditions Eyrolles, Collection Eyrolles Pratique, Paris, 2011.
- LUTHI Jean-Jacques, *Regard sur l'Égypte au temps de Bonaparte*, Éditions L'Harmattan, Collection Comprendre le Moyen-Orient, Paris, 1995. BUG 962 LUTH
- MAGI Giovanna, *Abou Simbel : Assouan et les temples de Nubie*, Casa Editrice Bonechi, 2007, Florence.
- MALAMUT Elisabeth, *Alexis Ier Comnène*, Éditions Ellipses, Paris, 2007.
- MANTRAN Robert (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1989.
- MELKONYAN Ashot, *L'Arménie de l'Ouest dans la sphère des relations commerciales de l'Est et de l'Ouest*, dans *Armeniaca : Actes du colloque organisé à l'occasion du 30^e anniversaire de l'enseignement de l'arménien à l'Université de Provence 15 février 2002*, Textes réunis par Robert Der Merguerian, Études d'histoire et de culture arméniennes, Publication de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2004, p. 241-252.
- MERLE Alexandra, *Le miroir ottoman, Une image politique des hommes dans la littérature géographique espagnole et française (XVI^e-XVII^e siècles)*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Iberica-Essais Collection, Paris, 2003. BUG 809.02 MERL
- METENIER Edouard, *Des Kurdes dans la Cité : Civitas bagdadienne et assignations identitaires. Aperçus historiques sur la présence kurde à Bagdad*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, N°10 – octobre 2009,

- MICHAUD Claude, *Entre croisades et révolutions. Princes, noblesses et nations au centre de l'Europe (XVIe-XVIIIe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2010. BUG 943.6.MICH.
- MIKHAIL Alan, *The Animal in Ottoman Egypt*, Oxford University Press, New-York, 2014.
- MILLIE J., *L'isthme et canal de Suez: son passé, son présent et son avenir*, Imprimerie Civelli, Milan, 1869.
- MOUREAU François, *Le théâtre des voyages, Une scénographie de l'Âge classique*, Presse de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2005.
- MOUSSA Sarga, *La relation orientale, Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Éditions Klincksieck, Paris, 1995. BUG 840.906 MOUS
- MOUSSA IYE Ali, TOURÉ Khadija, *Histoire de l'humanité*, Volume VI, Publié par l'Organisation des Nations unies, pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Collection Histoire plurielle, France, 2008.
- MÜLLER Karin, *Quand l'art est prit pour cible : 101 histoires improbables mais vraies*, Éditions Prisma, Paris, 2014.
- MUNIER Gilles, *Les Yézidis, Ceux que l'on appelait les Adorateurs du Diable, Reportage dans le Djebel Sinjar et dans le Kurdistan irakien mai 1999 – octobre 2000*, Éditions Erick Bonnier – Encre d'Orient, Paris, 2014.
- NARCI Michel, REBILLARD Éric, *Hellénisme et Christianisme*, Collection Mythes, Imaginaires, Religion, Édition Presses Universitaires du Septentrion, France, 2004.
- NAVAILLES Jean-Pierre, *Londres victorien : un monde cloisonné*, Éditions Champ Vallon, Collection Époque, Seyssel, 1996.
- NEAIMI Sadek, *L'Islam au siècle des Lumières. Images de la civilisation islamique chez le philosophes français du XVIIIe siècle*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2003. BUG 297.09.NEAI.
- NEHER-BERNHEIM Renée, *La vie juive en Terre sainte (1517-1918)*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 2001. BUG 956.94.NEHE
- NICOLAÏDIS Dimitri, *D'une Grèce à l'autre, Représentation des Grecs moderne par la France révolutionnaire*, Éditions Les Belles Lettres, Paris, 1992. BUG 944.04/1 NICO.
- NIKITINE Basile, *Les Kurdes : étude sociologique et historique*, Collection « Les Introuvables », Éditions d'Aujourd'hui, Paris, 1956. BUG ZB9026.
- NODAR Assatiani, BENDIANACHVILI Alexandre, *Histoire de la Géorgie*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1997. BUG 956.6 ASSA.
- OMOTUNDE Jean-Philippe, *Les racines africaines de la civilisation européenne*, Tome II, Éditions Menaibuc, Collection Connaissance du Monde nègre, Paris, 2002.
- ÖZKAYA Inayetullah Cemal, *Le peuple arménien et les tentatives de réduire le peuple turc en servitude*, Istanbul, 1971. BUG ZB5257.
- PASDERMADJIAN Hrant, *Histoire de l'Arménie, depuis les origines jusqu'au traité de Lausanne (1949)*, Librairie orientale H. Samuelian, Paris, 4^e édit. 1986. BUG 956.6 PASD.

- PRUVOST Lucie, AMMOUR Laurence Aïda, *Algérie, terres de rencontres*, Éditions Karthala, Paris, 2009.
- RAY JABRE Mouawad, *Les Maronites, Chrétiens du Liban*, Brepols Publishers, Collection les Fils d'Abraham, Turnhout, 2009.
- RECLUS Élisée, *Nouvelle géographie universelle, la terre et les hommes : L'Asie antérieure*, Volume 9, Librairie Hachette et Cie, Imprimerie A. Lahure, Paris, 1884. BUG. 7168/9
- ROBERSART (de) Juliette, *Orient, Égypte : journal de voyage*, Victor Palmé Éditeur-Libraire, Imprimé par Charles Noblet, Paris, 1867.
- ROBERTI Jean-Claude, *Les Uniates*, Éditions du Cerf, Paris, 1992.
- RODINSON Maxime, *Les Arabes* (1979), Presses Universitaires de France, Collection Quadrige, Paris, réed. 2002.
- ROSSI Pierre, *La cité d'Isis : histoire vrai des Arabes*, Nouvelles Éditions Latines, 1976, Paris.
- SAÏD Edward W., *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident* (1978), trad. fr. Catherine Malamoud, Éditions du Seuil, Mayenne, 1980. BUG C. 706.3.11
- SARRUT Germain, B. SAINT-EDME Théodore, *Biographie des hommes du jour, industriels, conseillers d'État, artistes, chambellans, députés, prêtres, militaires, écrivains, rois, diplomates, pairs, gens de justice, princes, espions fameux, savans*, Tome 2 (1^{re} partie), Henry Krabbe, Paris, 1836.
- SERVAIS Paul (éd.), *De l'Orient à l'Occident et retour, Perceptions et représentations de l'Autre dans la littérature et les guides de voyage*, Actes du 9^e Colloque international de l'Espace Asie, Rencontres Orient-Occident, Academia Bruylant, Louvain-la-Neuve, 2006. BUG 809.8 ORIE
- SPEZIALE Fabrizio, *Soufisme, religion et médecine en Islam indien*, Éditions Karthala, Paris, 2010.
- TEJEL Jordi, *L'apport des dominicains à la kurdologie*, dans F. Jacquin, J.-F. Zorn, *L'altérité religieuse, Un défi pour la mission chrétienne, XVIIIe-XXe siècles, Actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie et du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme tenu à Torre Pellice (Italie) du 29 août au 2 septembre 1999*, Éditions Kharthala, Collection Mémoire d'Églises, Paris, 2001, p. 139-147.
- TER MINASSIAN Anahide, *Histoires croisées : Diaspora arménienne, Transcaucasie, 1890-1990*, Éditions parenthèses, Marseille, 1997.
- TER MINASSIAN Anahide, *La question arménienne*, Éditions Parenthèses, Collection Arménies, Roquevaire, 1983.
- TERNON Yves, *Empire ottoman : Le déclin, la chute, l'effacement*, Éditions du Félin, Paris, 2002. BUG 956.1 TERN.
- TIBI Alice, *Stendhal sur la voie publique*, Presse universitaire du Mirail, Collection Cribles, Toulouse, 1996.
- TODOROV Tzvetan, *La peur des Barbares : Au-delà du choc des civilisations*, Éditions Robert Laffont, Collection Biblio Essais, Paris, 2008. BUG 327.35 TODO

- TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Collection La Couleur Des Idées, Paris, 1989. BUG K. 101. 2
- TRIPP Evans R., *Romancing the Maya : Mexican Antiquity in the American imagination, 1820-1915*, University of Texas Press, Austin, 2004.
- URVOY Marie-Thérèse, URVOY Dominique, *Les Mots de l'Islam*, Presses-Universitaires du Mirail, Toulouse, 2004.
- VACALOPOULOS Apostolos, *Histoire de la Grèce moderne*, Éditions Horvath, Collection Histoire des Nations Européennes, Imprimerie Chirat, Saint-Just-la-Pendue, 1975. BUG 949. 6 VOCA
- VAILLANT Alain, *La crise de la littérature : romantisme et modernité*, Ellug, Grenoble, 2005.
- VALOGNES Jean-Pierre, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient, Des origines à nos jours*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1994. BUG C.703.4.14.
- VATIN Nicolas, *Chapitre III - L'ascension des Ottomans (1451-1512)*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 37-116.
- VENSTEIN Gilles, *Chapitre VI : L'empire dans sa grandeur (XVI^e siècle)*, dans R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, p. 207.
- VERNUS Pascal, *Dieux et pharaons d'Égypte*, Éditions Générales First, Paris, 2006.
- VOVELLE Michel, *Les Républiques-sœurs sous le regard de la Grande Nation 1795-1803, De l'Italie aux portes de l'Empire ottoman, l'impact du modèle républicain français*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2000. BUG C.302.244.
- ZEGHIDOUR Slimane, *La poésie arabe moderne entre l'Islam et l'Occident*, Éditions Khartala, Paris, 1982.
- Bulletin de la Société anthropologique et de biologie de Lyon*, Volume 13 à 15, H. Georg Libraire, Lyon, 1895.
- Revue Archéologique ou recueil de documents et de mémoires relatifs à l'étude des monuments, à la numismatique et à la philologie de l'Antiquité et du Moyen Age, Publiés par les principaux archéologues français et étrangers et accompagné de planches gravées d'après les monuments originaux*, Nouvelle série Janvier à Juin 1873, Volume XXV, Aux Bureaux de la Revue archéologique, Imprimerie de Pillet Fils Ainé, Paris, 1873.
- Turcs et turqueries (XVI^e-XVIII^e siècles)* (coll.), Presse Universitaire de France, Paris, 2009.
- Vivre avec l'ennemi : La cohabitation de communautés hétérogènes du XVI^e au XIX^e siècle*, Presse universitaire Blaise Pascal, Combronde, 2008. BUG K.103.5.

Actes de colloques :

- BRIDEL Philippe, *Le site monastique copte des Kellia : sources historiques et explorations archéologiques : actes du colloques de Genève 13 au 15 Août 1984*, Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève, Genève, 1986.
- OKGÖNÜL Samin, *La naissance du concept de minorité en Europe*, dans *Colloque : Minorités religieuses dans l'espace européen, Approches sociologiques et juridiques*, 4 – 5 Novembre 2004, Université de Strasbourg.

PANZAC Daniel, *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960) : actes du sixième congrès international tenu à Aix-en Provence du 1er au 4 juillet 1992*, Volume III, Collection Turcica, Peeters Publishers, Louvain, 1995.

WINTER Stefan, *Les Kurdes de Syrie dans les archives ottomanes (XVIIIe)*, dans B. James, *Les Kurdes, Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes*, Fondation Institut Kurde de Paris, Études kurdes, Revue semestrielle de recherches, Éditions L'Harmattan, N°10 – octobre 2009.

Armeniaca : Actes du colloque organisé à l'occasion du 30e anniversaire de l'enseignement de l'arménien à l'Université de Provence 15 février 2002, Textes réunis par Robert Der Merguerian, Études d'histoire et de culture arméniennes, Publication de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2004. BUG 956.6 ARME.

L'Orient chrétien dans l'empire musulman : suite au colloque organisé les 15 et 16 octobre 2004 par le CRITIC à l'Université Jean Moulin Lyon 3, Éditions de Paris, Collection Studia Arabica III, Versailles, 2005. BUG 200. 041 ORIE

Neronia III, Société internationale d'études néroniennes, Colloque, Volume XII de Atti, Edizione « L'Erma » di Bretschneider, Rome, 1987.

Articles :

CHARTIER Roger, « *Le monde comme représentation* », dans *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, Volume 44, Numéro 6, 1989.

OUTTIER Bernard, THIERRY Michel, dans *Syria*, Tome 67, *Histoire de Saintes Hripsimiennes*, Fascicule 3-4, 1990, pp. 695-733.

Dictionnaires :

HOTTOIS Gilbert, MISSA Jean-Noël, *Nouvelle Encyclopédie de bioéthique : Médecine, Environnement, Biotechnologie*, De Boek Université, Bruxelles, 2001.

JAQUES Tony, *Dictionary of Battles and Sieges : A Guide to 8,500 Battles from Antiquity through the Twenty-First Century*, Volume I (A-E), Greenwood Publishing Group, États-Unis d'Amérique, 2007.

SOURDEL Janine, SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'Islam* (1996), Presses-Universitaires de France, Paris, rééd. 2007.

Sites internet :

Carte du traité de Sèvres 1920 : WWW.ATLAS-HISTORIQUE.NET

Table des illustrations

<u>Illustration 1</u>	
<u>Le renouvellement des capitulations par le marquis de Nointel en 1673.....</u>	<u>164</u>
<u>Illustration 2</u>	
<u>Le mont Ararat.....</u>	<u>165</u>
<u>Illustration 3</u>	
<u>Monastère saint-Antoine du Sinäi.....</u>	<u>166</u>
<u>Illustration 4</u>	
<u>Dessin de la ville d'Erzerum.....</u>	<u>167</u>
<u>Illustration 5</u>	
<u>Photos de Derviches.....</u>	<u>168</u>
<u>Illustration 6</u>	
<u>Entrée du temple de Cheik Adi.....</u>	<u>169</u>

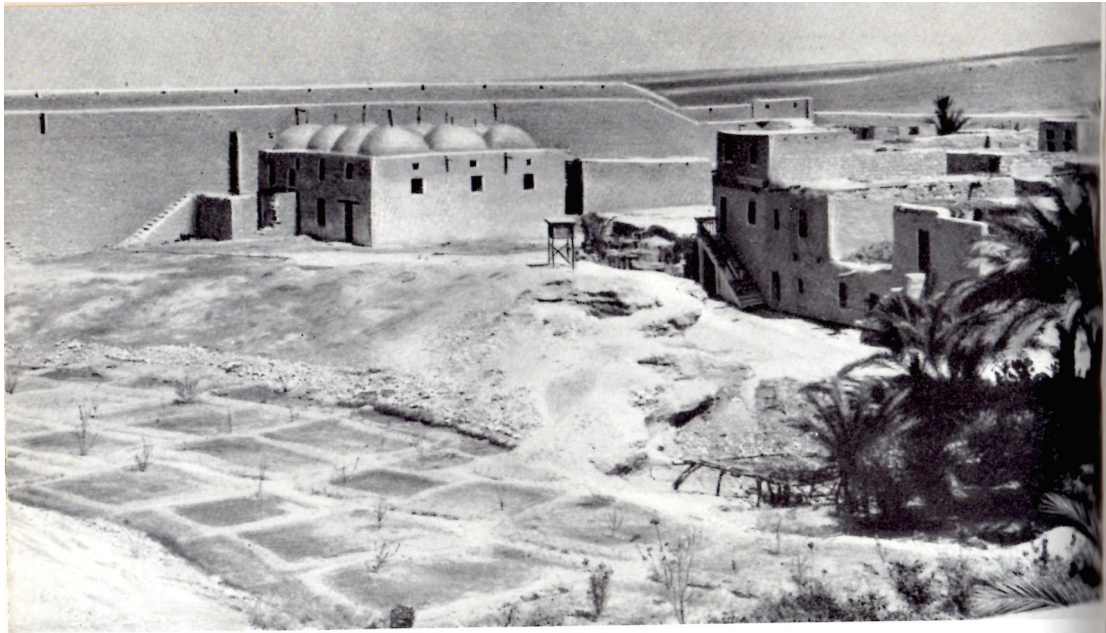
Illustration 1
Le renouvellement des capitulations par le marquis de Nointel en 1673



Illustration 2
Le mont Ararat



Illustration 3
Monastère saint-Antoine du Sinaï



4. Vues intérieures de Saint-Antoine du Désert



Illustration 4
Dessin de la ville d'Erzerum



Illustration 5
Photos de Derviches

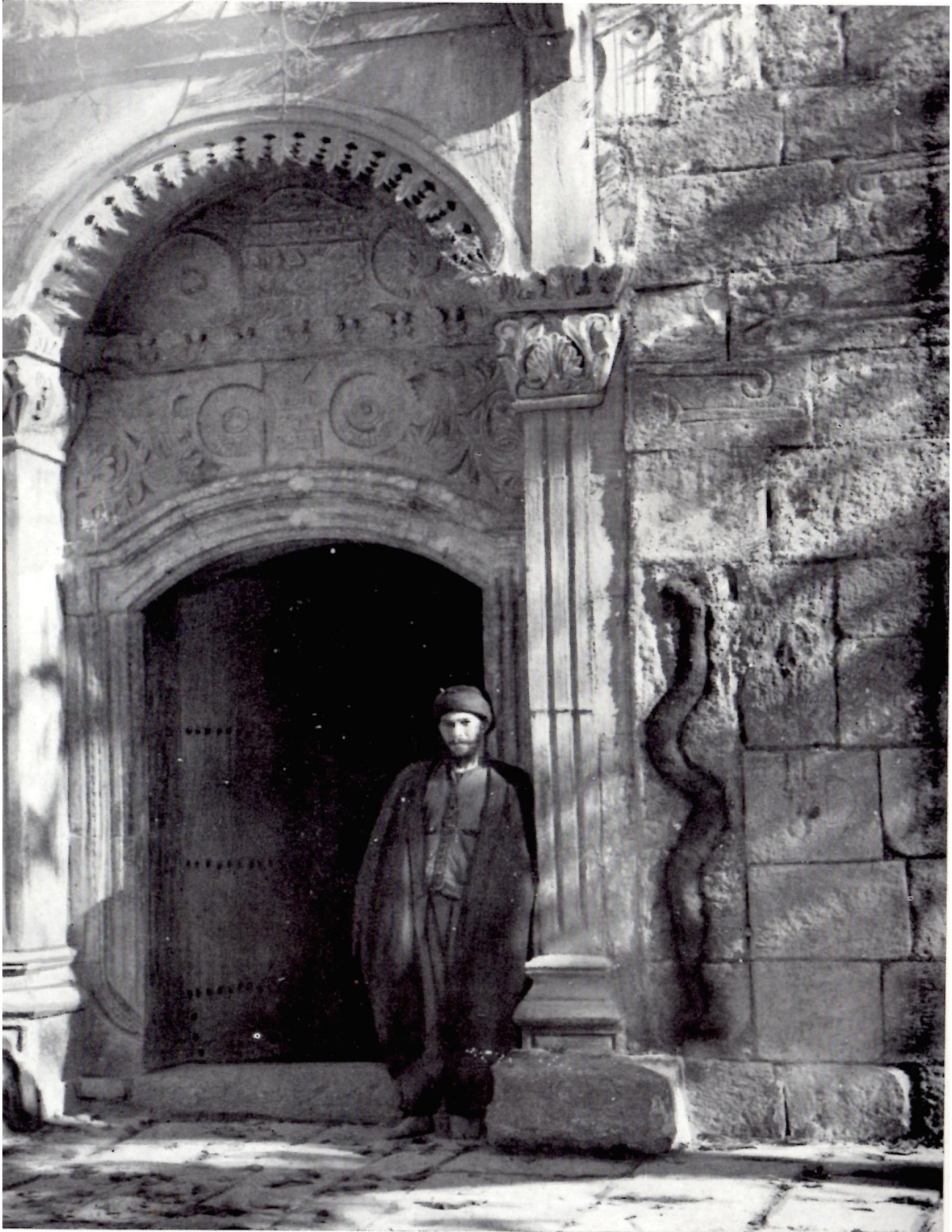


19. Derviches tourneurs ...



... en action

Illustration 6
Entrée du temple de Cheik Adi

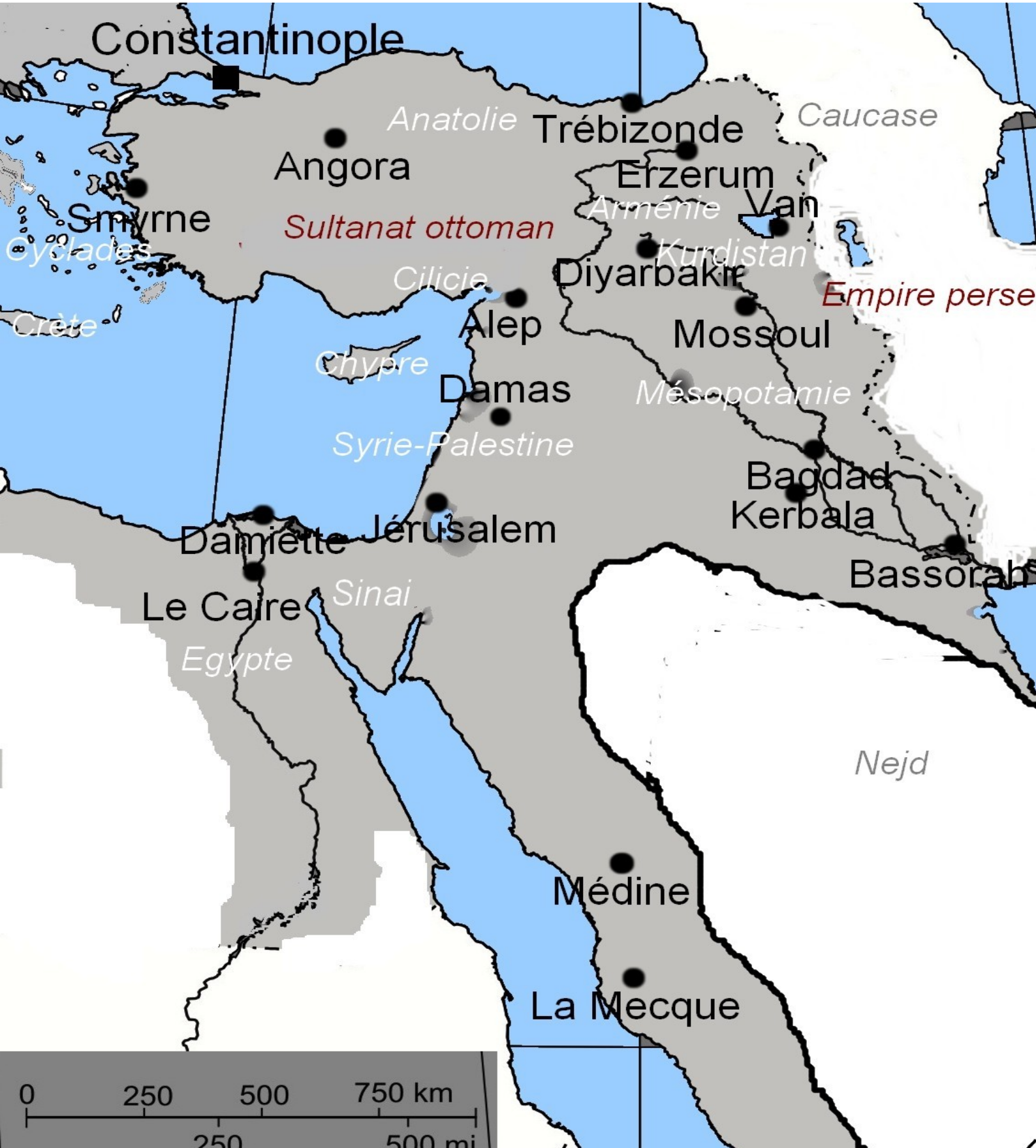


62. Cheik 'Adi. Entrée du temple

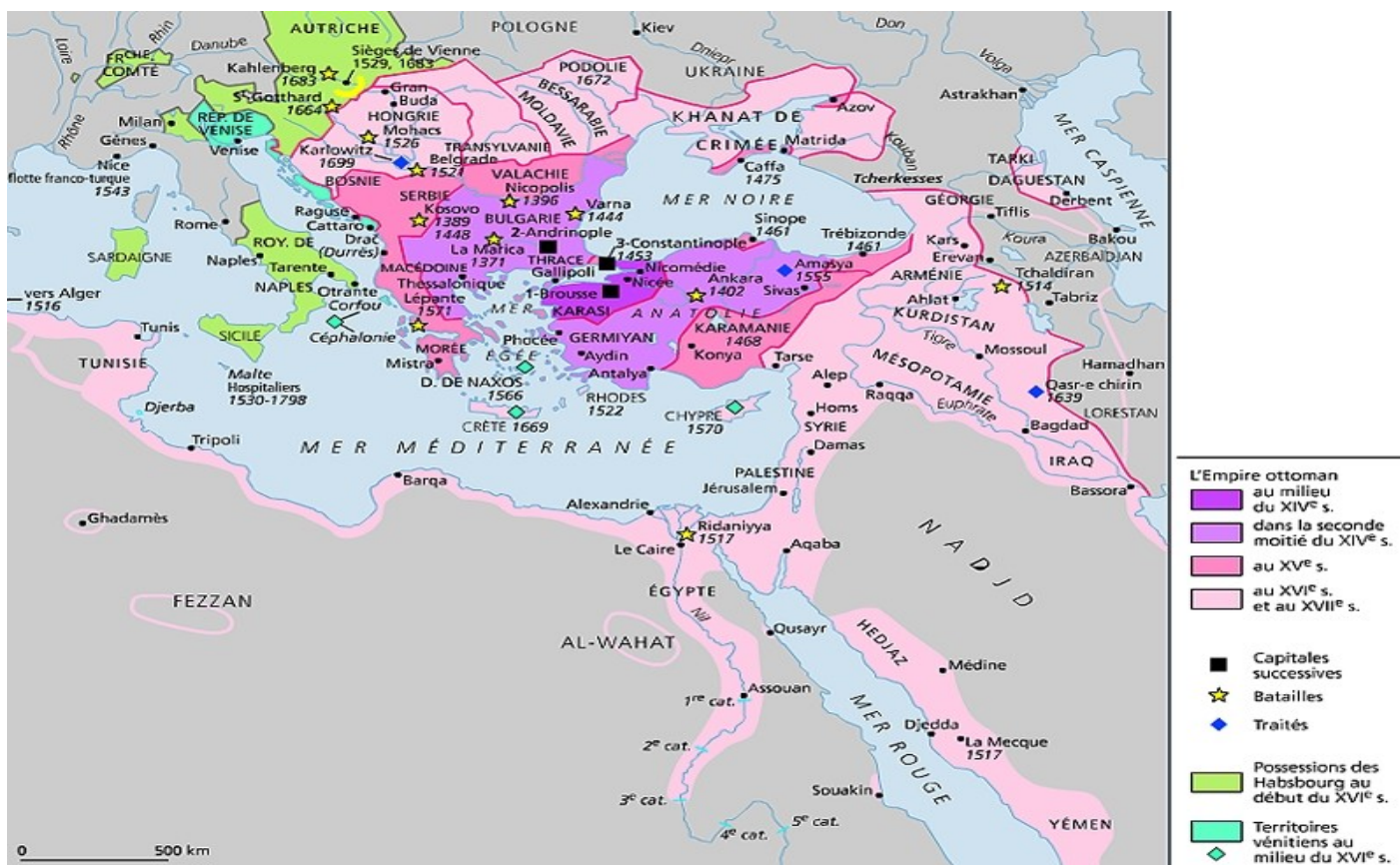
Table des cartes

Carte 1	
Principales villes et régions mentionnées.....	171
Carte 2	
Carte de l'évolution territoriale de l'Empire ottoman (XIVe-XVIIe s.).....	172
Carte 3	
Istanbul au XVIIe et XVIIIe siècle.....	173
Carte 4	
Les Kurdes dans l'Antiquité.....	174
Carte 5	
Le Premier Etat saoudien (1744-1818).....	175
Carte 6	
Empire d'Arménie sous Tigran le Grand (Ier siècle).....	176
Carte 7	
Royaume de Grande-Arménie (VIIIe-Xe siècle).....	177
Carte 8	
Les zones de peuplement kurde.....	178
Carte 9	
Carte du traité de Sèvres (1920).....	179

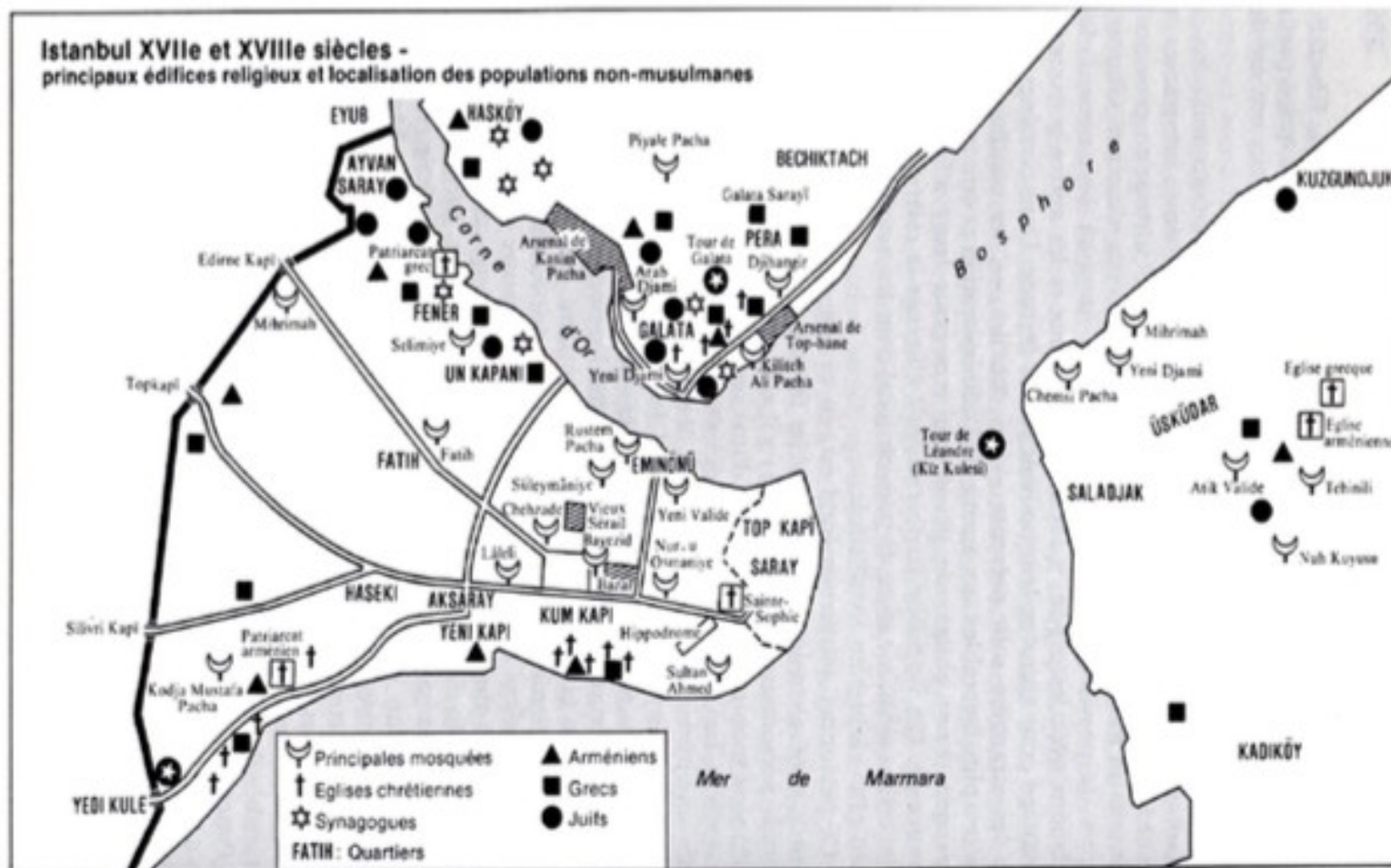
Carte 1
Principales villes et régions mentionnées



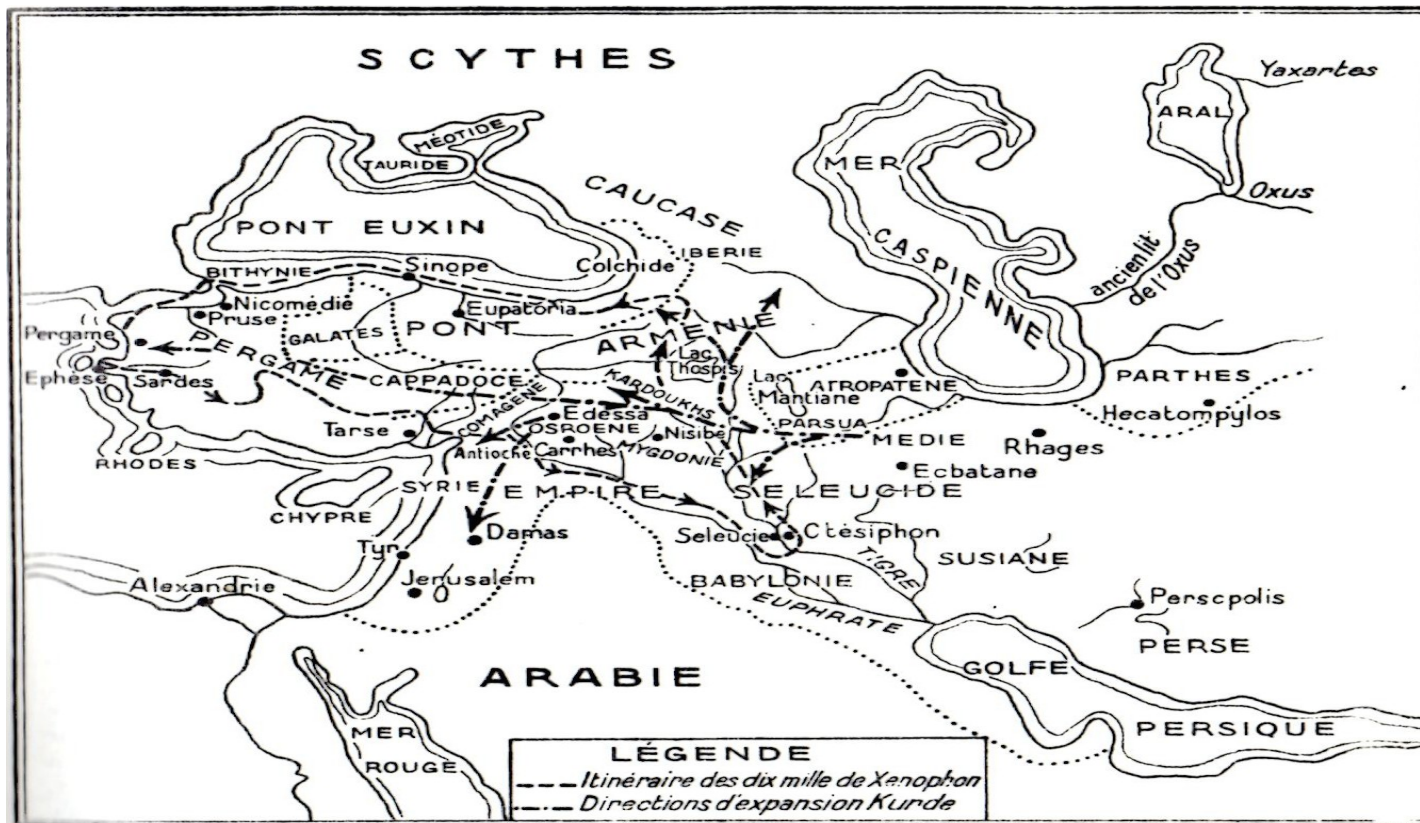
Carte 2
Carte de l'évolution territoriale de l'Empire ottoman (XIV^e-XVII^e s.)



Carte 3
Istanbul au XVIIe et XVIIIe siècle



Carte 4 Les Kurdes dans l'Antiquité

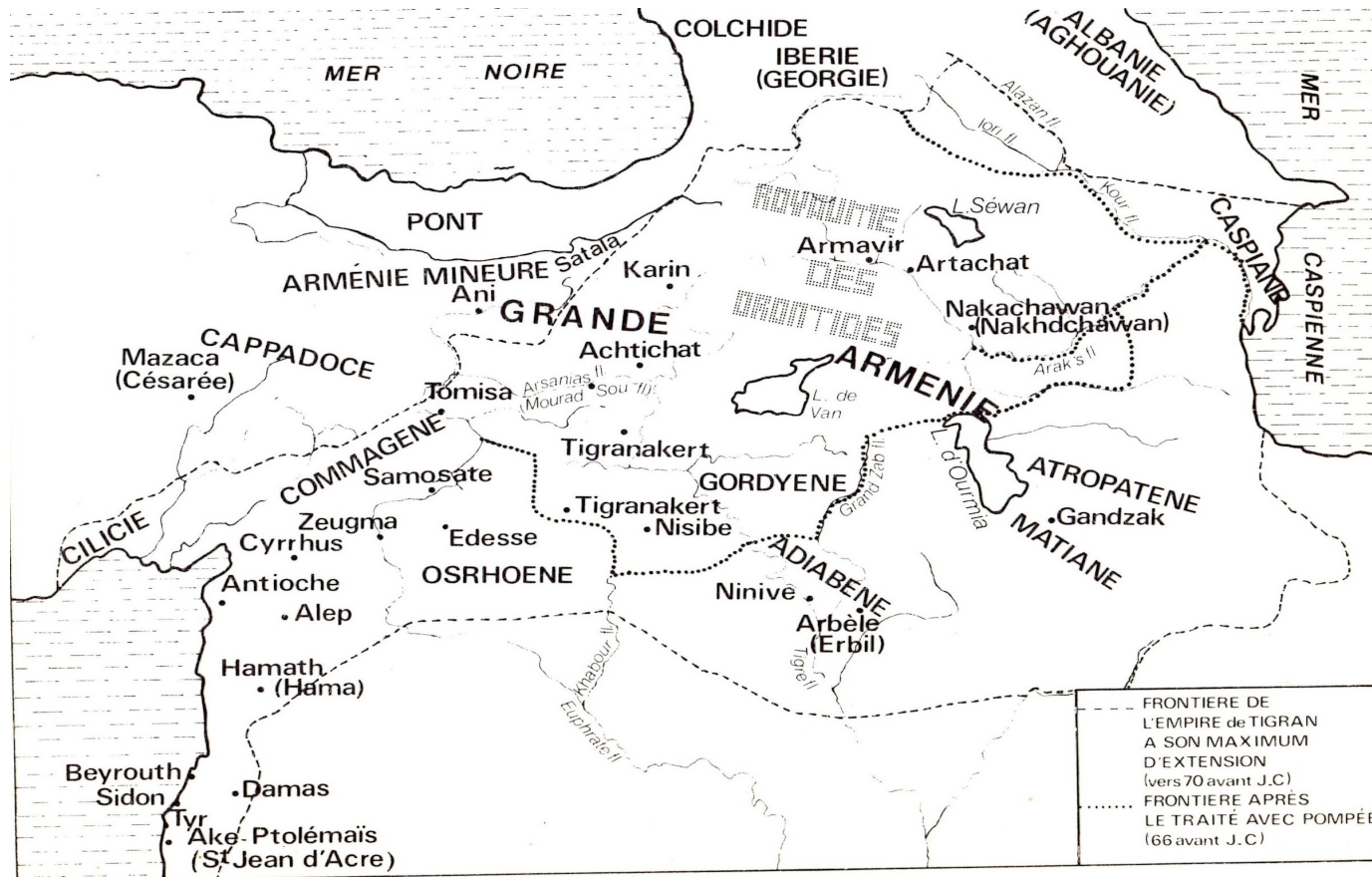


CARTE 1. — Les Kurdes dans l'Antiquité.

Carte 5
Le Premier Etat saoudien (1744-1818)



Carte 6 Empire d'Arménie sous Tigran le Grand (1er siècle)

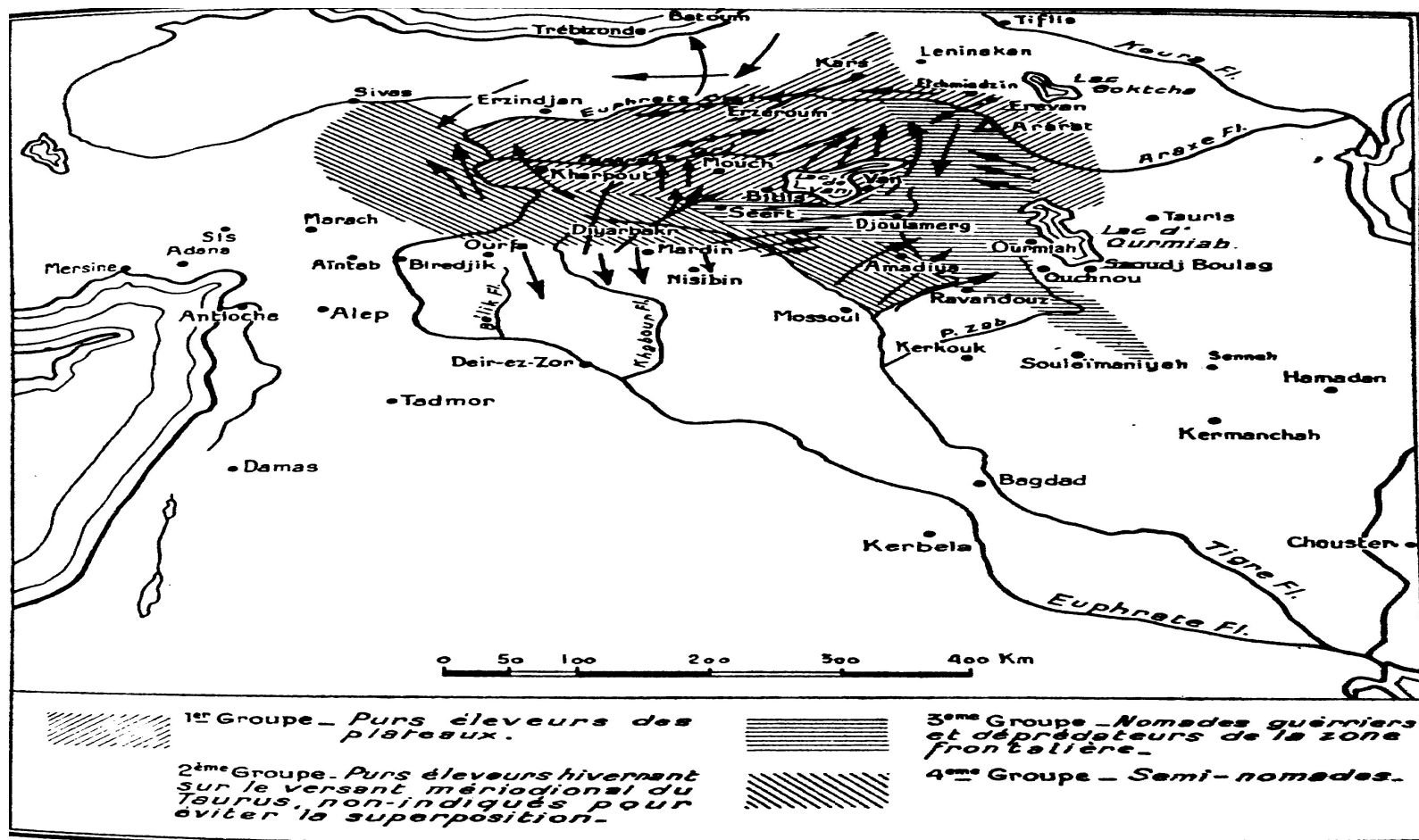


4. L'Empire de Tigran le Grand, carte établie d'après les indications de M. L. Chaumont.

Carte 7 Royaume de Grande-Arménie (VIIIe-Xe siècle)



Carte 8 Les zones de peuplement kurde



Carte 9 Carte du traité de Sèvres (1920)



Glossaire

Alévis : Membres d'une tendance de l'Islam chiite dont le nom fait référence au calife Ali (656-661). La majorité des Alévis étaient des Turcomans.

Arak : Boisson alcoolisée originaire de Mésopotamie qui possède un goût anisé qui rappelle le Ouzo grec. Les Turcs le désignent sous le nom Raki.

Beglierbeys : Gouverneurs principaux des provinces de l'empire ottoman.

Capitulations : On désigne sous ce nom le contrat passé entre le sultanat ottoman et les États européens. Les voyageurs et les commerçants de ces nations purent ainsi bénéficier d'un statut particulier ainsi de nombreux privilèges au cours de leur séjour dans l'empire ottoman.

Cheiks : Nom donné aux hommes d'un certain âge respectés pour leur sagesse, et pour lesquels on voue un respect dans la culture arabo-musulmane.

Chiïtes : Membres d'un courant de l'Islam qui reconnaît la légitimité d'Ali (656-661) à la tête du Califat. La division qui oppose les Chiïtes aux Sunnites est avant tout d'ordre politique.

Derviches : Les derviches étaient les membres d'une confrérie soufi. Ils mènèrent une vie austère à la manière des moines chrétiens. Une des confréries derviche la plus célèbre était celle des derviches tourneurs de Konya en Anatolie.

Dhimmis : Nom donné aux non-musulmans qui étaient appelés à vivre dans une situation d'infériorité juridique et financière en Terre d'Islam. En tant que Gens du Livre, leur liberté de conscience religieuse était garantie dans les limites de la loi islamique.

Divan : Terme qui sert à désigner les hauts dignitaires du gouvernement en référence au canapé bas sur lequel ils s'installaient.

Drogman : À l'Époque Moderne, les voyageurs étrangers désignaient les truchements de l'empire ottoman sous le nom de drogmans. Il existait deux catégories de drogmans. Les premiers servaient le gouvernement ottoman, les ambassades et les consulats européens. Les seconds étaient engagés de manière officieuse par les voyageurs comme interprètes.

Fatwa : Terme utilisé par les Sunnites pour désigner une réponse apportée par un théologien sur un sujet qui fut traité avec insuffisamment de précision par les fondateurs des quatre écoles juridiques de l'Islam. Bien que certains spécialistes de la religion musulmane ont composé des ouvrages de fatwas, ces dernières expriment une opinion et non un dogme.

Gens du Livre : Nom qui sert à désigner les monothéistes Chrétiens, Juifs, et Zoroastriens dont la religion révélée est basée sur un enseignement écrit. En terre d'Islam, les Musulmans les désignaient comme dhimmi.

Hadiths : Les Musulmans désignent sous ce nom l'ensemble des récits qui relatent les propos ou les actes du Prophète Mahomet.

Jizya : Terme attesté dans le Coran pour désigner le tribut versé par les dhimmi en terre d'Islam au pouvoir musulman.

Kémalisme : Idéologie politique nationaliste sur laquelle repose les institutions de la République de Turquie à l'initiative de Mustafa Kemal (1923-1938).

Pachas : Dignitaires de haut rang dans l'administration ou l'armée ottomane.

Puits de Zamzam : Situé à une vingtaine de kilomètres de La Mecque, le puits de Zamzam est le lieu de rassemblement de toutes les populations, en particulier des nomades. Cette source est considérée comme sacrée et vénérée par les Arabes depuis les temps anté-islamiques. Dans la tradition musulmane, l'Ange Gabriel creusa ce puits pour qu'en jaillisse une source dans le but qu'Abraham sauve son fils Ismaël de la mort. Lorsque que les pèlerins se rendent à La Mecque, visiter le puits de Zamzam est presque incontournable.

Rayahs : Ce terme servait à désigner les individus n'appartenant pas à l'aristocratie ottomane. Cette classe inférieure qui comprenait aussi bien que les Musulmans que les Chrétiens représentait l'immense majorité de la population de l'empire.

Relation de voyage : Depuis des temps très reculés, les voyageurs retracent les récits de leurs aventures et de leurs découvertes. Une des plus anciennes et des plus célèbres relations voyages que nous connaissons restent sans doute *L'Illiade et l'Odyssée* d'Homère, rédigé au IX^e siècle avant notre ère. Diffusée en Orient et en Occident, les relations de voyages restaient agrémentées de nombreux éléments fabuleux et légendaires. Certaines furent même composées plusieurs siècles après le voyage. Au Moyen Âge, les pèlerins occidentaux qui découvraient l'Orient, rapportaient dans leurs relations leurs rencontres diverses et leurs péripéties vécues dans des contrées dont ils ignoraient presque tout. Dès la fin du XVII^e siècle, la recherche de la rigueur et le besoin de connaissance qui caractérisait les auteurs occidentaux conféra à la relation de voyage une dimension et une portée éminemment encyclopédiques. La relation de voyage pouvait dès lors être envisager en tant que source servant à la connaissance historique.

Chérifs : Descendants de Mahomet par sa fille Fatima.

Sunnites : Membre d'un courant de l'islam qui reconnaît la légitimité de Mu'āwiya Ier (661-680) à la tête du califat. Depuis la fracture politique survenue avec les partisans d'Ali (Chiites) au cours du VI^e siècle, les Sunnites représentent la grande majorité des Musulmans.

Tanzimat : Nom donné à l'ensemble des mesures qui furent adoptées par les Ottomans en vue de doter leur Etat de structures modernes et efficaces inspirées le plus souvent de l'Occident. L'ère des Tanzimat commença en 1839 et dura jusqu'à la promulgation de la Constitution ottomane de 1876.

Tawhid : Dogme fondamental de l'islam qui se traduit par la croyance selon laquelle Dieu est indissociable et ne dispose d'aucun intercesseur.

Timariotes : Terme qui sert à désigner les cavaliers de l'empire ottoman qui, à la suite d'une guerre, se voyaient confier une terre. Les timariotes ne possédaient pas de pouvoir sur les occupants de la terre ou rayas. En revanche, ils étaient astreint à l'obligation de faire la guerre et fournir au sultan des contingents militaires qu'ils devaient eux-mêmes entretenir.

Table des matières

Introduction.....	4
Les conditions de séjour des ressortissants occidentaux dans l'empire ottoman.....	16
Les éléments biographiques ayant trait aux auteurs étudiés.....	24
PARTIE 1 – LE CARACTÈRE INDÉPENDANT DES BÉDOUINS, DES KURDES, ET DES TURCOMANS.....	38
CHAPITRE 1 – LE CARACTÈRE NOMADE COMME FONDEMENT D'IDENTITÉS DISTINCTES.....	39
1) La représentation d'un peuple fier attaché à son mode de vie nomade.....	39
a) Distinguer l'identité bédouine dans le monde arabe.....	39
b) Un mode de vie difficilement compatible avec une société sédentaire ?.....	40
2) Un peuples à l'identité et aux origines mal connues.....	43
a) L'identité kurde à l'épreuve de l'historiographie.....	43
b) Les Kurdes : descendants d'anciens peuples guerriers ?.....	45
c) Les missionnaires dominicains italiens : des précurseurs de la kurdologie.....	47
3) De la horde barbare à réhabilitation : regard sur le turc nomade.....	50
a) Les Turcomans et la Turcomanie : un héritage de la conquête turque.....	50
b) De la vision apocalyptique à la représentation raciale des peuples turcs.....	52
c) Les nomades turcs : une minorité en dehors de la « turcocratie ».....	55
CHAPITRE 2 – LE VOL AU CŒUR DE LA REPRÉSENTATION DE L'IDENTITÉ NOMADE.....	56
1) Le stéréotype du Bédouin à l'affût des biens d'autrui : une image fondée ou exagérée ?.....	56
a) La caravane : le moyen de déplacement le plus sûr ?.....	56
b) Le pillage des Bédouins vu sous l'angle de la malice : l'expérience de Carsten Niebuhr.....	58
c) Les migrations bédouines : un fléau pour le monachisme chrétien ?.....	60
2) Les Kurdes : La représentation d'un peuple belliqueux et sanguinaire.....	65
a) Des « barbares du côté du chaos » ?.....	65
b) Les Kurdes : une calamité pour les populations locales ?.....	68
3) L'image des peuples turcs : des brigands loin des clichés barbares ?.....	71
a) Les peuples turcs et le brigandage : une pratique moins nuisible que celle des autres peuples ?.....	71
b) La réhabilitation de l'image des Turcomans chez Charles McFarlane.....	72
CONCLUSION DE LA PARTIE 1 :.....	75
PARTIE 2 – REGARD SUR UN MONDE NOMADE EN PERPÉTUEL MOUVEMENT : L'ALTÉRITÉ EN TEMPS DE TROUBLES.....	76
CHAPITRE 3 – LA DÉFENSE DU DROIT COUTUMIER FACE À LA RÉPRESSION OTTOMANE.....	77
1) Les Bédouins : fers de lance de la lutte contre l'autorité turque ?.....	77
a) Le cadre tribal comme mode de gouvernement.....	77
b) Légitimation et réhabilitation des Bédouins par le droit naturel.....	79
2) Les Turcs et le règlement définitif de la question nomade.....	83
a) L'empalement : un supplice réservé aux brigands ?.....	83
b) La sédentarisation des nomades au service de la « turcocratie » ?.....	85
CHAPITRE 4 – LE WAHHABISME : UN RETOUR À L'ISLAM ORIGINAL ?.....	89
1) Une réaction bédouine à la domination turque.....	89
a) Le rigorisme religieux comme moyen d'émancipation.....	89
b) Les Musulmans : les premières cibles des Wahhabites.....	91
c) La mise en garde des auteurs sur les dangers potentiels du wahhabisme.....	92
2) De l'expansion à la destruction du Premier État saoudien (1744-1818).....	95
a) L'alliance militaro-religieuse : une ascension éclair d'un nouvel État.....	95
b) Légitimité et pouvoir : la conception du titre califal.....	96
c) Prosélytisme religieux et l'extension territoriale Premier État saoudien.....	98
CHAPITRE 5 – ARMÉNIE OU KURDISTAN : ORIGINES DE LA CONFUSION SÉMANTIQUE.....	100
1) Une autonomie relative sous suzeraineté turque.....	100

a) Un peuple divisé en principautés.....	100
b) Le pouvoir ottoman et les divisions kurdes.....	102
c) L'islam : un vernis culturel de l'identité kurde ?.....	104
2) L'Arménie ou le Kurdistan : un territoire aux frontières inaliénables ?.....	106
a) Regard sur un territoire représenté à travers la tradition biblique.....	106
b) Le Kurdistan : Un territoire superposé à l'Arménie.....	107
Conclusion de la partie 2 :	113
PARTIE 3 - LE CAS DES YÉZIDIS : UNE NATION EN MARGE ET HORS DU TEMPS.....	114
CHAPITRE 6 – LES YÉZIDIS : L'INTÉRÊT DES OCCIDENTAUX POUR UN PEUPLE ALIÉNÉ.....	115
1) Identité supposée d'un peuple mal connu.....	116
a) La confusion sur l'origine des Yézidis.....	116
b) L'intérêt des Occidentaux pour un peuple mystérieux.....	118
c) Quelle appellation pour les yézidis ?.....	119
2) L'isolement géographique des Yézidis : un signe de marginalisation ?.....	120
a) Une société rurale et volontairement en retrait ?.....	120
b) L'image d'un voleur attiré par l'insuffisant : un penchant des Yézidis pour les fruits et légumes ?.....	121
c) Les Yézidis : un peuple figé dans le temps ?.....	123
CHAPITRE 7 – L'IDENTITÉ YÉZIDIE À L'ÉPREUVE DE LA PENSÉE ISLAMIQUE.....	124
1) Musulmans et Yézidis : un rejet réciproque ?.....	124
a) Le yézidisme : un courant dévoyé de l'islam ?.....	124
b) La religion yézidie : un monothéisme empreint de traditions bibliques.....	125
2) La construction de l'identité yézidie : avec ou face à l'Islam ?.....	128
a) Les contradictions du yézidisme : entre acculturation et répulsion ?.....	128
b) Le yézidisme : représentation et construction face à l'altérité musulmane.....	131
c) L'adoration du Diable : la cause des malheurs des Yézidis ?.....	132
3) Quelle place pour les Yézidis dans l'empire ottoman ?.....	134
a) Un désintérêt des Ottomans pour les Yézidis ?.....	134
b) Une religion inconciliable avec le statut de dhimmi ?.....	135
c) Une religion incompatible avec la société islamique traditionnelle ?.....	139
Conclusion de partie :	141
Conclusion Générale.....	142
Sources.....	147
Bibliographie.....	154
Table des illustrations.....	163
Table des cartes.....	170
Glossaire.....	180
Table des matières.....	182

Couverture : Arrivée de Nointel à Jérusalem, dans A. Vandal, Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680), p. 77

RÉSUMÉ

Personnage immuable et représenté dans son cadre naturel, le nomade reste un personnage à part dans la représentation des voyageurs occidentaux. Antonyme du sédentarisme, le nomadisme à long terme fait référence à une forme de libération de la condition humaine de toute contrainte civilisationnelle. Habitué à migrer, à passer d'un lieu à un autre, le nomade n'en est pas pour autant détaché de son identité et du sentiment d'appartenance à un territoire. Cette étude qui s'étend de 1673 à 1831, a pour objectif de mettre en évidence la représentation, d'après des sources occidentales, des peuples nomades kurde, bédouin, turcoman et yézidi dans l'Orient ottoman. Voyageurs ou simples chroniqueurs, les auteurs occidentaux restituèrent des portraits souvent stéréotypés des populations nomades, l'observation prenant alors le dessus sur le raisonnement. Souvent délaissé par les chercheurs, le contenu des récits de voyages permet néanmoins de faire apparaître une réalité bien plus complexe à propos de ces peuples. L'altérité apparaît dans ces récits comme un sujet de discours visant à définir des hommes et des groupes dont on ne sait pratiquement rien. Les relations de voyages révèlent toute une série d'anecdotes et de descriptions, à partir desquelles se dégage une représentation des populations nomades. Les auteurs prennent position sur les aspects de la civilisation et de la culture des peuples décrits, sur le rapport avec le pouvoir ottoman, puis érigent le résultat de leurs réflexions en un fait établi. Bien que souvent faussées, ces tentatives démontrent tout de même un surpassement du soi de la part des auteurs. Ceux-ci sont parfois allés au-delà des particularismes, au-delà du cadre intellectuel des XVIII^e et XIX^e siècles qui consacraient la civilisation européenne comme maîtresse du monde. Il s'agit de se demander comment des auteurs comme Carsten Niebuhr, Laurent d'Arvieux, Constantin-François Volney ou Joseph Pitton de Tournefort percevaient les populations nomades de l'Orient ottoman ? Quels regards de lettrés avaient-ils sur ces populations ? Dans quel but les décrivaient-ils ? Cette expérience double, voyager et décrire, dans une époque marquée par l'empreinte des Philosophes des Lumières, a engendré une représentation stéréotypée et réductrice. Dans cet univers lointain, c'est l'imaginaire qui dirige la connaissance.

MOTS CLÉS : Histoire des représentations, turcs, kurdes, turcomans, yézidis, bédouins, ottoman, nomades, wahhabisme.

SUMMARY

The traveller is shown as an immutable character in its natural setting. The nomad people remains a just a part of the representations of the Westerners. At the opposite of sedentarism, nomadism refers to a long release form of the human condition of any civilizational constraints. Accustomed to migrations and move from one place to another, the nomad is not so far detached from their identity and sense of belonging to a territory. This study extends from 1673 to 1831 and aims to highlight the performance of the nomadic Kurdish, Bedouin, Turkoman and Yezidi people in the Ottoman East, according to Western sources. Western writers often gave stereotyped pictures about the nomads, and their observation appeared before the reasoning. Often neglected by researchers, travel stories permits to show a complex reality about these people. Otherness appears in these stories as a subject of discourse in order to define men and groups. Travel books reveal anecdotes and descriptions from which emerges a representation of nomads. The authors take a position on the civilizational and cultural of the peoples which are always described on conflict with the Ottoman power. These attempts show a self-surpassing of the authors. Going beyond the particularities, beyond the intellectual framework of eighteenth and nineteenth century and the so called leader European civilization. How could authors like Carsten Niebuhr, Laurent d'Arvieux, Constantin-François Volney or Joseph Pitton de Tournefort perceived nomadic populations of the Ottoman East ? Which scholars looking did they have on these people ? What's the purpose of these descriptions ? The double experience of traveling and describe, in a time marked by the imprint of the philosophers of the Enlightenment, has generated a reductive and stereotypical representation. Within this framework, the imagination leads the knowledge.

KEY WORDS : History of mentalities, Turks, Kurds, Turkomans, Yezdis, Bedouins, Ottoman, Nomads, Wahhabism.