

Département d'histoire
Faculté des lettres et des sciences humaines
Université de Sherbrooke

Perceptions chrétiennes de l'islamisation et de l'arabisation de l'espace du *Bilâd al-Shâm*
durant les XII^e et XIII^e siècles

Par
Sébastien Bordage
Mémoire présenté pour obtenir
La Maîtrise ès arts (Histoire)

Université de Sherbrooke

Juin 2014

Composition du jury

Perceptions chrétiennes de l'islamisation et de l'arabisation de l'espace du *Bilâd al-Shâm*

durant les XII^e et XIII^e siècles

Sébastien Bordage

Ce mémoire a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Marc Carrier, directeur de recherche
(Département d'histoire, Faculté des Arts et des Sciences)
Geneviève Dumas, lectrice
(Département d'histoire, Faculté des Arts et des Sciences)
Patrick Dramé, lecteur
(Département d'histoire, Faculté des Arts et des Sciences)

Résumé

Suite à la première croisade (1096-1099) qui aboutit à l'établissement de quatre États latins au Proche-Orient, les chrétiens et les musulmans s'engagent durant les deux siècles suivants dans une lutte pour le contrôle du territoire syro-palestinien, également connu sous le nom de *Bilâd al-Shâm*. Toutefois, l'essor de nouvelles dynasties musulmanes, soit les zengides, les ayyoubides et les mameloukes, permet avec le regain du *jihad* une reconquête graduelle des possessions chrétiennes, mettant fin à l'existence des États latins d'Orient en 1291 malgré plusieurs croisades. Cette reconquête progressive menée par les musulmans s'accompagne de divers processus d'appropriation et de marquage de l'espace obéissant à un cadre islamique et pouvant être regroupés selon deux concepts : l'islamisation et l'arabisation. En analysant plusieurs sources chrétiennes latines, telles des chroniques, des récits de pèlerinage et des projets de croisade, nous constatons que les chrétiens affichent une certaine connaissance de ces processus d'appropriation religieuse, politique, sociale et culturelle. À la lumière des perceptions chrétiennes de l'islam et de la polémique anti-musulmane, la présente étude se penche sur les différents processus d'islamisation et d'arabisation perçus par les chrétiens latins et démontre comment ces processus sont interprétés par ces derniers.

Mots-clés : Perceptions chrétiennes de l'islam / Islamisation / Arabisation / États latins / Bilâd al-Shâm / Croisades / XII^e siècle / XIII^e siècle

Abstract

After the First Crusade (1096-1099) and the establishment of four Crusader states in the Near East, Christians and Muslims initiate a two century struggle for the control of the Levant, also known as *Bilâd al-Shâm*. However, the rise of new Muslim powers, such as the Zengid, Ayyubid and Mamluk dynasties, allows a revival of *jihād* and a gradual conquest of Christian territories, thus putting an end to the Crusader states in 1291. This conquest is accompanied by several mechanisms of territorial appropriation in the newly captured territories, linked to processes of Islamization and Arabization. By analyzing many Latin sources, such as chronicles, pilgrimage relations and Crusade manifestos, we find that Christians show a certain knowledge of these processes of religious, political, social and cultural appropriation. In light of Christian perceptions of Islam and of the anti-Islamic polemic, this study examines the different processes of Islamization and Arabization as seen by Christians and shows how these processes were understood.

Keywords: Christian perceptions of Islam / Islamization / Arabization / Crusader states / *Bilâd al-Shâm* / Crusades / Twelfth century / Thirteenth century

Remerciements

Tout d'abord, je souhaite remercier Monsieur Marc Carrier, pour sa grande disponibilité, son écoute et ses conseils. Je le remercie aussi pour son indulgence lorsque je m'enlisais dans mes lectures ou dans la rédaction de certains chapitres.

Ensuite, je remercie ma famille ainsi que mes amis pour leur support inconditionnel au cours des dernières années. Merci d'avoir été compréhensif quant à mes indisponibilités lors de plusieurs fêtes ; bientôt sonnera l'heure des réjouissances ! Merci également de m'avoir écouté à de nombreuses reprises parler d'histoire médiévale, de croisades, du Proche-Orient, etc. Je remercie tout spécialement mes parents, dont plusieurs cadeaux de Noël se trouvent dans la bibliographie de ce mémoire, ainsi que mes beaux-parents pour m'avoir laissé abuser de leur imprimante au cours des deux dernières années.

Finalement, je ne pourrais jamais assez remercier celle qui a vécu l'écriture de ce mémoire au quotidien. Merci à Geneviève Turgeon pour son précieux soutien lors des moments de doutes existentiels ainsi que pour son admirable patience lorsque la rédaction des chapitres s'éternisait. Merci d'avoir corrigé l'intégralité de ce mémoire, de m'avoir aidé avec les cartes, les retranscriptions en latin et en ancien français et plus encore !

Note de présentation

Dans le cadre de la présente étude, nous employons plusieurs termes arabes pour désigner diverses notions et institutions islamiques, de même que plusieurs noms et toponymes orientaux. La transcription de ces termes étant variable parmi les textes académiques, nous précisons ici que nous avons adopté la règle de présentation telle que définie par Dominique et Janine Sourdél dans le *Dictionnaire historique de l'islam* (p. xi- xii). En bref, ceux-ci ont privilégié dans la mesure du possible des termes français traduisant les termes orientaux ou des formes francisées. Lorsque cela n'était pas possible, ils ont recouru à un système de transcription allégée, inspiré de l'*Encyclopédie de l'Islam*, plutôt que d'effectuer une simple translittération des vocables arabes. Nous évoquerons toutefois deux exceptions ; tout d'abord, pour la dynastie des Mamelouks, nous avons opté pour la transcription utilisée par André Clôt dans son livre *L'Égypte des Mamelouks 1250-1517*, plutôt que la forme « Mamlouks ». Ensuite, en ce qui concerne le nom du Prophète de l'islam, nous croyons comme D. Sourdél que le nom « Mahomet » est une appellation désuète, si bien que nous avons choisi la transcription française « Mohammed » plutôt que la forme « Muhammad » privilégiée par D. Sourdél.

Table des matières

Résumé	iii
Abstract	iv
Remerciements	v
Note de présentation	vi
Table des matières	vii
INTRODUCTION	1
Contexte historique	1
Problématique	4
Méthodologie	6
Sources	8
Sources primaires principales	10
Sources primaires secondaires	16
Historiographie	20
Division du mémoire.....	32
1 CHAPITRE PREMIER : ISLAM. ENTRE RELIGION ET CIVILISATION	34
1.1 Développement de la civilisation islamique entre le VII ^e et le XI ^e siècle	35
1.1.1 Les fondements de la religion musulmane.....	35
1.1.2 L’essor d’un État islamique	38
1.1.3 L’empire des Omeyyades.....	41
1.1.4 L’empire des Abbassides	44
1.1.5 Islamisation et arabisation du Proche-Orient	47
1.2 Contexte sociopolitique et religieux entre le XI ^e et le XIII ^e siècle.....	51
1.2.1 Morcellement sociopolitique du Proche-Orient à la veille des croisades	51
1.2.2 Morcellement sociopolitique durant les croisades	55
2 CHAPITRE SECOND : LES PERCEPTIONS CHRÉTIENNES DE L’ISLAM AU MOYEN ÂGE	60
2.1 Premières perceptions chrétiennes orientales et mozarabes de l’islam	62
2.1.1 Réactions chrétiennes en Orient.....	62
2.1.2 Réactions chrétiennes dans la péninsule ibérique	65

2.2	Premières perceptions chrétiennes occidentales allant du VII ^e siècle jusqu'à la veille des croisades.....	67
2.2.1	Premiers contacts en Occident	68
2.2.2	Premiers contacts hors de l'Occident.....	71
2.3	Perceptions chrétiennes de l'islam aux XII ^e et XIII ^e siècles	74
2.3.1	L'islam comme hérésie chrétienne	75
2.3.2	Le Sarrasin : stéréotype de l'ennemi chrétien	76
2.3.3	Une nouvelle approche de l'islam : les missions de conversion.....	80
2.3.4	Le musulman irrationnel et la réponse violente	82
3	CHAPITRE TROISIÈME : PERCEPTIONS LATINES DE L'APPROPRIATION RELIGIEUSE DU <i>BILÂD AL-SHÂM</i> PAR L'ISLAM	86
3.1	Descriptions latines de l'appropriation de lieux de culte chrétien.....	89
3.1.1	Les marqueurs de l'appropriation dévotionnelle	89
3.1.2	Les marqueurs de l'appropriation vexatoire	98
3.2	Descriptions latines du déséquilibre confessionnel des lieux cultuels	104
3.2.1	Les marqueurs d'altération des lieux de culte.....	105
3.2.2	Les marqueurs institutionnels islamiques concurrentiels.....	114
4	CHAPITRE QUATRIÈME : PERCEPTIONS LATINES DE L'APPROPRIATION POLITICO-MILITAIRE ET SOCIOCULTURELLE DU <i>BILÂD AL-SHÂM</i> PAR L'ISLAM	122
4.1	Perceptions latines des marqueurs politico-militaires	123
4.1.1	Les lieux de pouvoir du <i>Bilâd al-Shâm</i>	125
4.1.2	Les processus d'appropriation politique de l'islam	133
4.2	Perceptions latines des marqueurs socioculturels.....	141
4.2.1	Les représentations de l' <i>Autre</i> dans l'espace du <i>Bilâd al-Shâm</i>	143
4.2.2	Les processus de modification de l'équilibre démographique.....	154
5	CONCLUSION	163
6	BIBLIOGRAPHIE.....	170
I-	Sources primaires principales	170
II-	Sources primaires secondaires	171
III-	Autres sources primaires.....	172
IV-	Dictionnaires.....	173

V-	Atlas	173
VI-	Monographies	173
VII-	Thèses	179
VIII-	Articles.....	180
7	ANNEXES	192
	Annexe A : Les manuscrits de la continuation de Guillaume de Tyr consultés	192
	Annexe B : Ordre chronologique des récits de pèlerinage consultés.....	194
	Annexe C : Cartes	195
I-	Le Proche-Orient et Moyen-Orient en 1095	195
II-	Occupation de la Palestine et de la Syrie, après la Première Croisade, 1099-1144 (et chute d'Édesse en 1144).....	196
III-	Églises et lieux de pèlerinage au XII ^e siècle	197
IV-	Églises et lieux de pèlerinage au XII ^e siècle (en Judée).....	198
V-	Influence de l'Église au Moyen-Orient.....	199
VI-	La défense des États latins d'Orient, 1146-1186	200
VII-	L'empire ayyoubide, vers 1248	201
VIII-	Les ordres militaires en Orient latin, 1197-1291	202
IX-	Conquête des côtes par les Mamelouks, 1263-1291	203

INTRODUCTION

Contexte historique

Les croisades au Proche-Orient lors des XII^e et XIII^e siècles constituent une période marquante dans l'histoire médiévale et s'inscrivent dans un contexte plus large qu'il importe de connaître pour bien les comprendre, celui du pèlerinage en Terre sainte. En effet, la Terre sainte joue un rôle important auprès des chrétiens, car elle est associée à l'héritage judéo-chrétien par le biais des récits bibliques.¹ À cet égard, l'attachement des chrétiens est particulièrement fort envers la ville de Jérusalem, perçue non seulement comme le centre du monde terrestre fait à l'image de la Jérusalem céleste, mais aussi comme l'héritage du Christ regorgeant de souvenirs liés notamment à la Passion.² Considérant également le rôle central de Jérusalem dans l'eschatologie chrétienne, nous constatons que la Terre sainte est une destination privilégiée pour les pèlerins qui recherchent leur salut.³

Toutefois, les conditions du pèlerinage demeurent en tout temps tributaires de la situation politique en Terre sainte qui connaît plusieurs changements au fil des siècles ; parmi ceux-ci, nous mentionnerons la conquête rapide de la Syrie et de la Palestine au VII^e siècle (dont Jérusalem en 638) par des musulmans. Tel que le mentionne Claude Cahen, si les conséquences de cette conquête ne furent à peine perceptibles dans un

¹ Comme l'écrit Flori, le christianisme adopte, voire confisque, l'histoire sainte du judaïsme ; voir Jean Flori, *L'Islam et la fin des Temps : l'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale (VI^e – XIII^e siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 233.

² Aryeh Grabois, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen âge*, Bruxelles, De Boeck Université, 1988, p. 12-14.

³ Dominique Iogna-Pratt, « La Terre sainte disputée », *Médiévales*, vol.20, n°41 (2001), p. 93 ; voir également Flori, *L'Islam et la fin des Temps*, p. 233.

premier temps, celles-ci se sont révélées considérables.⁴ Menant à la fondation d'un nouvel empire arabo-musulman, la domination de l'islam au Proche-Orient se renforce durant les siècles ultérieurs, au détriment des chrétiens orientaux qui deviennent progressivement minoritaires.⁵ Bien que cela ne freine pas l'ardeur des pèlerins chrétiens occidentaux prêts à affronter les risques face à ce qui devient le « pays de l'Infidèle », la domination islamique oblige néanmoins certains sites religieux, telle Beer Sheba, l'ancienne résidence des patriarches, à être transférés ou rayés des itinéraires de pèlerinages.⁶

Jumelant à ce contexte le désir de la papauté d'unifier la chrétienté dans un élan réformateur, une entreprise de pèlerinage armé est organisée à la fin du XI^e siècle afin de libérer le Saint-Sépulcre de la domination islamique. Or, devant les nombreuses divisions politiques et religieuses des musulmans, la première croisade obtient non seulement la libération de Jérusalem, mais l'établissement de quatre États en Syrie et en Palestine dirigés par des chrétiens latins.⁷ Ces États (royaume de Jérusalem, comté de Tripoli, principauté d'Antioche et comté d'Édesse) connaissent durant deux siècles une situation mouvementée alors que les dynasties zengides, ayyoubides et mameloukes œuvrent successivement à la réunification politique et religieuse du Proche-Orient.⁸ Cette

⁴ Claude Cahen, *Islam : Des origines au début de l'Empire Ottoman*, Bordas, Hachette, 1995 (1970), p. 33. Alain Ducellier abonde dans le même sens : « [...] on tire l'impression que les [chrétiens orientaux] n'ont guère senti la nature essentiellement religieuse de l'expansion arabe : pour ce monde habitué de longue date à passer régulièrement de main en main, les musulmans ne furent, au début, que des conquérants parmi tant d'autres. » ; dans *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge : VII^e – XV^e siècle*, Paris, Armand-Colin, 1996, p. 27.

⁵ Cahen, *Islam*, p. 344.

⁶ Graboïs, *Le pèlerin occidental*, p. 13 et 166-167.

⁷ Comme l'écrit Christophe Picard : « L'installation durable des croisés, de 1099 à 1292, devait largement à la division des souverains musulmans. » ; voir *Le monde musulman du XI^e au XV^e siècle*, Paris, SEDES, 2000, p. 45.

⁸ Il existe un grand nombre d'ouvrages généraux sur les croisades et les États latins, parmi le corpus historiographique, nous citerons notamment Jonathan Riley-Smith, *Les Croisades*, Paris, Pygmalion, 1990,

réorganisation musulmane, jumelée avec un regain du *jihad*, permet une reconquête graduelle des possessions chrétiennes en Terre sainte dont voici quelques moments forts : la chute définitive du comté d'Édesse en 1144, la prise de Jérusalem en 1187 par Saladin, la seconde prise de Jérusalem en 1244 (après sa restitution temporaire aux chrétiens en 1229), la chute d'Antioche en 1268, de Tripoli en 1289 et finalement, de Saint-Jean d'Acre en 1291, ce qui met un terme à l'existence des États latins d'Orient.

Pour ces nouvelles élites musulmanes, cette reconquête signifie la restauration d'un gouvernement légitime, soit une autorité islamique à l'instar des dynasties araboturques qui ont dominé le Proche-Orient pendant les quatre siècles précédant les croisades. Pour les élites chrétiennes latines, le renforcement de la domination islamique annonce cependant, outre une punition divine à leur endroit, des désavantages socioéconomiques ainsi que des inconvénients spirituels. En effet, en raison de différends religieux et culturels, la récupération progressive du territoire des États latins par des musulmans se caractérise par plusieurs processus d'appropriation obéissant au cadre normatif de la religion islamique ainsi qu'aux exigences des nouveaux conquérants.⁹ Transformant aussi bien la société sur le plan politique que religieux et socioculturel, ces processus d'appropriation et de marquage de l'espace peuvent être regroupés sous deux termes : l'islamisation et l'arabisation.

326 pages ; Jean Richard, *Histoire des croisades*, Paris, Fayard, 2012 (1996), 544 pages et Michel Balard, *Les Latins en Orient XI^e – XV^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, 542 pages.

⁹ Pour les musulmans, ces divers processus ne sont pas seulement la réappropriation d'un territoire, mais une purification d'un espace islamique souillé par des étrangers ; voir le chapitre 5 « How the Muslims saw the Franks: Ethnic and religious stereotypes » de Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, New York, Routledge, 2000, p. 257-327. Nous pouvons faire ici un parallèle avec la situation des premiers croisés qui vont également réinvestir les lieux bibliques, dont Jérusalem, et les reconsacrer ; voir Iogna-Pratt, « La Terre sainte disputée », p. 93-95.

Problématique

L'amenuisement successif des possessions latines en Terre sainte au profit d'un adversaire religieux ne laissant pas les chrétiens indifférents, nous retrouvons au sein de plusieurs sources latines diverses mentions de ces processus d'appropriation spatiale. Pouvant offrir une nouvelle perspective sur les connaissances chrétiennes de l'islam, nous nous pencherons donc sur les perceptions chrétiennes des processus d'islamisation et d'arabisation du *Bilâd al-Shâm* durant la période des croisades aux XII^e et XIII^e siècles.¹⁰ En étudiant la question des processus d'appropriation et de marquage de l'espace telle que vu à travers le prisme des perceptions chrétiennes, plusieurs interrogations se posent : quels sont les processus spécifiques d'islamisation et d'arabisation des territoires du *Bilâd al-Shâm* perçus par les chrétiens latins durant les XII^e et XIII^e siècles et comment sont-ils interprétés par les Latins ? En d'autres termes, considérant la vision biaisée de l'islam qu'ont les chrétiens latins à l'époque des croisades, quels changements politiques, religieux, sociaux et culturels distinguent-ils à travers l'espace des États latins et comment les décrivent-ils ?

Ces deux questions demeurent pertinentes, car avec la polarisation religieuse et politique de l'espace qui se développe en Occident à cette époque (tel qu'abordé respectivement lors du troisième et du quatrième chapitre), les Latins présents en Terre sainte accordent une plus grande attention à l'état de leurs lieux cultuels et de leurs centres administratifs. Ainsi, la défense des États latins devient pour les Latins une

¹⁰ *al-Sha'm* ou *al-Shâm* désigne en langue arabe la région où se situe l'actuel couloir syro-palestinien. Littéralement, le terme signifie « la région à main gauche », en contraste avec la péninsule arabique, dont le *Yaman* qui désigne « région à main droite ». Quant au terme *Bilâd al-Shâm*, celui-ci renvoie traditionnellement au territoire aujourd'hui couvert par la Syrie, le Liban, la Jordanie, Israël et la Cisjordanie, également connu depuis le début du XX^e siècle sous le terme de « Grande Syrie » ; voir Clifford Edmund Bosworth et al., « *al-Sha'm / al-Shâm* », dans *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, 1998, tome IX (SAN-SZE), p. 269-289.

opportunité de constater avec plus d'acuité les changements survenus en Terre sainte depuis l'émergence de l'islam et surtout, l'évolution de sa situation politico-religieuse pendant les XII^e et XIII^e siècles. À cet égard, en étudiant les sources chrétiennes qui évoquent des pertes territoriales ainsi que des transformations des institutions religieuses et politiques des chrétiens, nous démontrerons que les Latins perçoivent plusieurs processus islamiques d'appropriation politique, sociale, culturelle et surtout, religieuse.

La description de ces phénomènes d'islamisation et d'arabisation permet ensuite de comprendre le sentiment d'échec développé par les chrétiens face à leur propre situation en Terre sainte, conduisant certains à tenir un discours moralisateur à l'endroit de la société chrétienne, à promouvoir la conversion des musulmans ou encore à encourager la croisade.¹¹ Toutefois, dans le cadre de la compréhension globale des chrétiens à l'égard de l'islam, nous démontrerons aussi que les perceptions chrétiennes des processus d'islamisation permettent d'offrir des informations complémentaires, ou à tout le moins plus nuancées, au sujet de la civilisation islamique. En effet, bien que la religion musulmane soit perçue globalement avec mépris et que la présentation de ses adeptes soit souvent stéréotypée (voir le second chapitre), l'interprétation par les Latins de cet islamisation du *Bilâd al-Shâm* contribue à une meilleure compréhension de l'*Autre* dans les mentalités occidentales latines du XII^e et du XIII^e siècle par le biais des systèmes de représentation de l'espace. Ainsi, malgré l'islamisation d'un espace jugé légitimement chrétien, certaines descriptions latines de l'islamisation témoignent d'une perception ambivalente envers l'islam, ce qui explique la pluralité des réactions chrétiennes depuis l'acculturation de certains Latins jusqu'au discours guerrier des autres.

¹¹ Jean Donnadiou, « La représentation de l'Islam dans l'*Historia Orientalis* », *Le Moyen Âge*, De Boeck Université, tome CXIV, vol. 3 (2008), p. 494-495.

Méthodologie

Avant d'aborder le sujet plus en profondeur, il importe d'expliquer les concepts-clés de notre sujet ainsi que les limites spatiotemporelles de notre problématique. Tout d'abord, les perceptions chrétiennes de l'islam désignent l'ensemble des conceptions mentales que la chrétienté latine entretient à l'endroit des musulmans, tant sur les plans théologique que politique, dogmatique et culturel.¹² Ces perceptions se basent sur un corpus d'informations contenant plusieurs données fausses ou exagérées, visant à discréditer l'ensemble de la communauté islamique et la légitimité de leur religion. Quant aux termes d'islamisation et d'arabisation, nous avons déjà mentionné qu'ils renvoient à l'ensemble des processus d'appropriation, de transformation et de marquage d'un espace donné ; toutefois, il faut comprendre qu'ils demeurent deux concepts distincts bien que complémentaires dans le cadre de ce travail.¹³ En effet, l'islamisation regroupe des processus d'appropriation et des marqueurs religieux, politiques ainsi que sociétaux répondant aux exigences culturelles de la civilisation islamique tandis que l'arabisation regroupe des marqueurs découlant de l'adoption de la langue arabe et de la culture véhiculée dans cette langue.

Par ailleurs, bien que nous nous intéressions à l'ensemble des marqueurs d'islamisation perçus par les Latins, les processus d'appropriation religieuse seront étudiés plus longuement en raison de la prédominance de l'aspect religieux dans les sources primaires. D'emblée, cette prédominance s'explique par le fait que les sources étudiées dans le cadre de ce mémoire furent écrites par des individus appartenant soit au clergé séculier, soit à un ordre mendiant (franciscain et dominicain) ou militaire

¹² La question des perceptions chrétiennes de l'islam, allant du contexte historique de leur élaboration au corpus d'informations, sera abordée plus en détails dans le chapitre 2 de ce mémoire.

¹³ La question de l'islamisation et de l'arabisation sera expliquée plus minutieusement dans le chapitre 1.

(Templiers et Hospitaliers). Ensuite, ces sources furent produites au sein d'une société marquée entre le XI^e siècle et le XIII^e siècle par le mouvement réformateur grégorien.¹⁴ Au cours de cette période, la chrétienté voit son espace structuré par Rome et devient progressivement « une réalité politique territorialisée, dotée de frontières » qui inclut également la Terre sainte dès les deux premières croisades.¹⁵

Ensuite, comme notre sujet traite de l'espace des États latins d'Orient, nous nous limiterons aux XII^e et XIII^e siècles selon des bornes historiques significatives pour les établissements croisés. Ainsi, la fin du comté d'Édesse en 1144 sera notre point de départ, car il s'agit du premier revers significatif des États latins alors que Zengi et Nûr al-Dîn reprennent définitivement possession du territoire.¹⁶ L'année 1291 sera notre borne finale, car elle marque la disparition de la présence franque en Syrie-Palestine due aux reconquêtes mameloukes.¹⁷ Finalement, nous préférons le terme arabe *Bilâd al-Shâm* pour désigner un cadre géographique stable qui inclut également les territoires limitrophes aux possessions latines dans leur expansion maximale. L'emploi de ce terme arabe est préférable à celui d'États latins, dont le territoire varie beaucoup au cours du cadre historique à l'étude, ainsi qu'à celui de Terre sainte, dont la définition est ambiguë.

¹⁴ Catherine Vincent, *Église et société en Occident : XIII^e – XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 12. Témoignant de cette nouvelle ferveur religieuse, nous rappellerons que l'Église connaîtra de nombreux conciles régionaux ainsi que neuf conciles généraux entre 1123 et 1274, soit le concile de Clermont, de Vérone, de Toulouse, les deux conciles de Lyon et les quatre conciles de Latran. Plusieurs canons de ces conciles abordent par ailleurs les relations entre chrétiens, juifs et musulmans.

¹⁵ Iogna-Pratt, « La Terre sainte disputée », p. 90 et 95.

¹⁶ « L'échec de la deuxième croisade marque un tournant dans l'histoire du Proche-Orient. La chute d'Édesse acheva la première étape de la renaissance de l'islam [...] » ; voir Steven Runciman, *Histoire des croisades*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 (1951), p. 525.

¹⁷ Suite à la chute de Saint-Jean d'Acre le 19 mai, les dernières possessions franques en Terre sainte (Tyr, Sidon, Beyrouth, Cayphas, Tortose et Chastel-Pèlerin) tombent ou sont abandonnées en quelques mois ; voir Richard, *Histoire des croisades*, p. 478. Toutefois, Richard précise « [qu'il] ne s'agit pas de la fin de l'Orient latin. Celui-ci est appelé à survivre sous des aspects divers : royaume de Chypre, principauté de Morée et terres annexes, îles vénitiennes ou génoises, colonies des Hospitaliers à Rhodes. » ; dans *ibid.*, p. 455. Voir aussi Michel Balard, *Croisades et Orient latin, XI^e – XIV^e siècle*, Paris, Armand-Colin, 2001, p. 227-235. C'est pourquoi, lorsqu'il sera fait mention des États latins, nous désignerons exclusivement les possessions franques en Syrie-Palestine.

En effet, suivant les auteurs, les frontières de la Terre sainte sont fluctuantes : pour les croisés, celle-ci comprend Jérusalem ainsi que les terres longeant la côte méditerranéenne depuis l'Oronte jusqu'au Jourdain, tandis que les pèlerins considèrent qu'elle va du désert de Sinaï jusqu'à Damas.¹⁸

Sources

Étant donné le très grand nombre de sources primaires existantes correspondant au cadre spatiotemporel établi, il convient que nous établissions des critères afin de circonscrire le corpus de sources à l'étude dans ce mémoire. Puisque notre étude s'intéresse au phénomène d'islamisation du *Bilâd al-Shâm* tel que perçu par les chrétiens, nous avons choisi tout d'abord de nous limiter aux auteurs chrétiens latins qui ont séjourné ou vécu sur ce territoire. D'emblée, cela écarte à la fois les sources arabo-turques, qui auraient été néanmoins très riches en informations en ce qui a trait au strict sujet de l'islamisation et de l'arabisation, ainsi que les sources écrites par les chrétiens orientaux ou les juifs, qui auraient pu fournir des éléments intéressants, mais dont les perceptions de l'islam pourraient comporter des différences significatives car étant confrontés à une autre réalité.¹⁹ Par ailleurs, notre cadre spatiotemporel nous permet également d'écarter certaines sources chrétiennes latines. En effet, tous les auteurs de la première moitié du XII^e siècle traitant de la première croisade (1096-1099) sont exclus,

¹⁸ Jean Richard, « Le pouvoir franc en Méditerranée orientale », dans Jean Richard, dir., *Croisades et États latins d'Orient*, London, Valorium Publications, 1980, p. 81 ; Graboïs, *Le pèlerin occidental*, p. 17 et 41 ; Sophie Macheda, *Les pèlerinages en Terre sainte d'après les récits de voyage (XI^e - XIII^e)*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris IV-Sorbonne, 2009, p. 187-191.

¹⁹ À cela s'ajoute le fait que l'accès à ces sources nécessite la connaissance de plusieurs langues, tel le turc, l'hébreu, l'arménien, le grec et le syriaque, que nous ne maîtrisons pas suffisamment pour assurer une analyse exhaustive des documents.

car celle-ci aborde principalement l'appropriation d'un espace par les chrétiens.²⁰ De plus, nous excluons tous les textes des croisés qui ne traitent pas principalement de la Terre sainte et des États latins. Ainsi, nous éliminons tous les auteurs ayant écrit sur la quatrième croisade (1202-1204),²¹ puisque celle-ci s'arrête avec la prise de Constantinople, de même que ceux de la cinquième croisade (1217-1221),²² la septième croisade (1248-1254) et la huitième croisade (1270),²³ car l'objectif de ces entreprises n'est pas la Terre sainte, mais l'Égypte.²⁴ En dépit de ces exclusions, cela nous laisse un choix considérable d'auteurs chrétiens pouvant aussi bien être nés en Occident qu'au Proche-Orient ; à cet égard, nous prêterons une attention particulière aux différences de perceptions qui pourraient y avoir.

Ensuite, afin d'analyser adéquatement l'ensemble des processus d'islamisation et d'arabisation perçus par les Latins, notre étude portera sur différents genres littéraires, soit principalement la chronique, le récit de pèlerinage et le projet de croisade.²⁵ Malgré les difficultés dues aux motifs littéraires propres à chaque genre qui peuvent conditionner les propos, ce choix s'avère nécessaire pour bien répondre à notre problématique qui porte sur la perception de différents marqueurs d'appropriation, soit des marqueurs

²⁰ Parmi les auteurs de la première croisade, nous citerons notamment Guibert de Nogent, Foucher de Chartres, Gilon de Paris, Orderic Vital, Pierre Tudebode, Albert d'Aix, l'Anonyme des *Gesta Francorum*, Robert le Moine, Raymond d'Aguilers, Baudri de Dol, etc.

²¹ Les principaux chroniqueurs étant Geoffroi de Villehardouin, Robert de Clari et Gunther de Pairis.

²² Olivier de Paderborn ; nous reviendrons plus loin sur le cas de Jacques de Vitry qui y a également participé.

²³ Le plus connu étant probablement Jean de Joinville.

²⁴ Nous rappelons que la cinquième croisade (menée par le roi de Jérusalem Jean de Brienne et le légat Pélage) et la septième croisade (menée par le roi de France Louis IX) sont dirigées vers Damiette, tandis que la huitième croisade (seconde entreprise du roi Louis IX) n'aboutit qu'à Tunis.

²⁵ Dû à des restrictions d'ordre méthodologique ainsi qu'au fait que nous nous intéressons davantage au sujet des perceptions chrétiennes plutôt qu'à la réalité de l'islamisation, il nous faut exclure les traités (diplomatiques et commerciaux) ainsi que les recueils d'actes (juridiques ou législatifs par exemple). Nous excluons également les récits épiques et les chansons de croisade en raison de leur tradition littéraire complexe et de leur approche romancée.

politiques, religieux, sociaux et culturels.²⁶ Néanmoins, face au nombre de sources potentielles, il demeure nécessaire de les distinguer en deux catégories : sources primaires principales et sources primaires complémentaires.²⁷ Dans un premier temps, nous présenterons les sources primaires principales ; parmi celles-ci, trois sont des œuvres ayant connu une diffusion significative auprès des chrétiens occidentaux, soit la chronique de Guillaume de Tyr et ses continuations ainsi que l'*Historia Orientalis* de Jacques de Vitry. Les deux dernières sources principales, écrites par Riccold de Monte Croce, sont des textes moins connus, mais qui demeurent fondamentaux pour aborder notre sujet. Dans un second temps, nous présenterons les sources primaires complémentaires qui regroupent d'autres chroniques, récits de pèlerinage et projets de croisades. Bien qu'ayant connu une diffusion moindre en Occident, ces sources contribuent tout de même à enrichir le corpus des perceptions chrétiennes en fournissant des exemples supplémentaires pertinents.

Sources primaires principales

Né à Jérusalem vers 1130, Guillaume de Tyr devient archidiacre de Tyr en 1167, avant d'être nommé chancelier de Jérusalem en 1174 puis archevêque de Tyr en 1175. D'après ce que nous savons, Guillaume a composé trois ouvrages : une compilation des décrets du concile de Latran III de 1179, les *Gesta orientaliū principū* (une Histoire des princes musulmans, aujourd'hui perdue) ainsi que l'*Historia rerum in partibus*

²⁶ Nous rappellerons que les auteurs latins, suivant chaque genre littéraire, n'ont pas les mêmes objectifs ou le même public et qu'ils peuvent conséquemment mettre l'accent sur différents thèmes. Par exemple, les récits de pèlerinage abordent abondamment le thème de l'appropriation religieuse, mais peu le thème de l'appropriation politique, tandis que la chronique s'attarde plus amplement sur ce dernier thème.

²⁷ Le nombre de sources étudiées ne nous permettant pas une étude détaillée de chaque texte, nous avons choisi de mettre l'accent sur cinq sources primaires principales qui couvrent globalement le cadre temporel étudié (1144-1291).

transmarinis gestarum, ces deux derniers étant une commande du roi de Jérusalem Amaury 1^{er}.²⁸ L'*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, aussi connue sous le nom d'*Historia Ierosolymitana*, est son œuvre la plus connue : il s'agit d'une chronique constituée de vingt-deux livres et un vingt-troisième incomplet, divisé en plusieurs chapitres.²⁹ Dans cet ouvrage colossal, l'archevêque de Tyr présente l'histoire des États latins depuis leur fondation en 1099 jusqu'en 1183 en abordant autant l'histoire des rois de Jérusalem et autres princes chrétiens, les querelles au sein de l'Église latine en Orient que les affrontements entre chrétiens et musulmans. L'intérêt envers cet auteur se justifie en raison de son statut particulier. En effet, Guillaume de Tyr est le seul représentant de l'historiographie latine de Syrie des années 1130/1140 jusqu'à la troisième croisade ; de plus, il bénéficie de sources contemporaines à partir de 1143-1148³⁰ et est un contemporain direct des événements depuis environ 1165 jusqu'en 1183.³¹ De nos jours, il reste neuf copies complètes et les fragments d'un dixième de son œuvre en latin. L'*Historia* connut une certaine popularité et sera par ailleurs reprise et copiée dès le début du XIII^e siècle par plusieurs auteurs, tandis que d'autres vont poursuivre l'œuvre de Guillaume jusqu'à différentes dates ultérieures du XIII^e siècle, formant ainsi une succession de continuations.³²

²⁸ Monique Zerner, « Chronique de Guillaume de Tyr », dans Danielle Régner-Bolher, dir., *Croisades et pèlerinages. Chroniques et voyages en Terre sainte XII^e -XVI^e siècle*, Paris, Robert-Laffont, 1997, p. 499.

²⁹ Bien que le *Recueil des historiens des croisades* demeure une référence, nous utiliserons comme référence l'édition critique plus récente de R.B.C. Huygens ; voir Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, trad. par Robert B.C. Huygens, identification des sources historiques et détermination des dates par Theodor E. Mayer et Gustav Rösch, Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, coll. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 1986, 2 tomes.

³⁰ Zerner, « Chronique de Guillaume de Tyr », p. 500-501.

³¹ Peter W. Edbury, *William of Tyre. Historian of the Latin East*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1988, p. 15.

³² Guillaume de Tyr sera également une source de premier plan pour de nombreux auteurs : parmi ces auteurs, nous retrouvons Guy de Bazoches (avant 1200), Jacques de Vitry (*Historia Orientalis* entre 1216-1228) et Roger Wendover (*Chronica majora* entre 1188-1235) ; voir Zerner, « Chronique de Guillaume de Tyr », p. 501.

Les continuations de l'œuvre de Guillaume de Tyr, quant à elles, se déclinent en une ramification complexe que nous connaissons aujourd'hui grâce à 78 manuscrits ou fragments.³³ Connu sous le nom d'*Estoire de Eracles empereur et la conquête de la Terre d'Outremer* ou plus simplement l'*Eracles*, ce corpus de textes comprend 49 manuscrits constitués d'une traduction en langue française de l'*Historia Ierosolymitana* ainsi que des continuations successives du récit entamé par l'archevêque de Tyr. Ayant circulé aussi bien au Proche-Orient qu'en France et en Angleterre, et ce, dès la fin du XII^e ou le début du XIII^e siècle, nous distinguons au sein des continuations de Guillaume de Tyr plusieurs branches principales qui présentent des variantes significatives dans le récit.³⁴ Poursuivant le récit des événements jusqu'en 1248, 1264, 1275, voire 1277 selon les manuscrits,³⁵ le récit de l'*Eracles* nous est connue par quarante-neuf manuscrits qui se déclinent en cinq continuations : (a-b), (c), (d), (Fl) et (g).³⁶

La continuation de (g) regroupe à elle seule quarante-quatre des manuscrits, dont trois proviennent d'Acre et trente-huit proviennent de France ou de Flandre : il s'agit de la seule famille qui s'est répandue en France.³⁷ Cette continuation fut publiée dans le *Recueil des Historiens des Croisades* en 1859 ainsi que par François Guizot dans la collection *Mémoires relatifs à l'histoire de France*.³⁸ L'une des branches importantes de

³³ Jaroslav Folda en fait l'inventaire complet dans un article ; voir « Manuscripts of the History of Outremer by William of Tyre: a handlist », *Scriptorium*, vol.27, 1973, p. 90-95.

³⁴ Edbury, *William of Tyre*, p.4 ; Peter W. Edbury, « The Lyon Eracles and the Old French Continuations of William of Tyre », dans Benjamin Z. Kedar, Jonathan Riley-Smith et Rudolf Hierstand, dir., *Montjoie. Studies in crusade history in honour of Hans Eberhard Mayer*, Aldershot, Valerium, 1997, p. 140.

³⁵ Janet Shirley, *Crusader Syria in the thirteenth century: the Rothelin continuation of the History of William of Tyre with part of the Eracles or Acre text*, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 1.

³⁶ Margaret Ruth Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr, 1184-1197*, Paris, Paul Geuthner, 1982, p. 12. Voir annexe A : *Les différents manuscrits de la continuation de Guillaume de Tyr consultés* pour voir quels manuscrits ont contribué à notre corpus de sources primaires.

³⁷ Edbury, « The Lyon Eracles », p. 140.

³⁸ « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des historiens des croisades*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, série Historiens occidentaux, vol.2, 1859, 828 pages ; François Guizot,

cette continuation est la rédaction dite de *Rothelin*, qui nous est connue par douze manuscrits : celle-ci couvre les années 1229 jusqu'en 1261, soit la période de la seconde possession de Jérusalem par les chrétiens.³⁹ Toutefois, ayant été écrite en France, cette continuation ne répond pas au cadre méthodologique fixé précédemment et ne sera donc pas utilisée pour ce mémoire. Les 4 autres continuations (*a-b*, *c*, *d*, *Fl.*) existent sous cinq manuscrits : parmi celles-ci retenons notamment la rédaction de Colbert-Fontainebleau qui va jusqu'en 1265, existant sous deux manuscrits (*a* et *b*), publiée dans le *Recueil des Historiens des Croisades* en 1859 et le manuscrit unique de Lyon (*d*), publié par Margaret Ruth Morgan.⁴⁰ À l'exception du manuscrit (*a*), tous ont été écrits à Acre. L'intérêt de ces différentes rédactions est qu'elles mettent une emphase sur différents événements. Ainsi, le manuscrit de Lyon est intéressant particulièrement pour la période 1184-1197, suite à quoi il ne reprend que le contenu de (*g*) alors que la rédaction de Colbert-Fontainebleau présente un récit distinct pour la période entre 1183 et 1229 avant de rejoindre la continuation de (*g*).⁴¹ Quant à la rédaction de (*Fl.*), nous soulignerons que ce manuscrit présente des variantes significatives pour la période en 1190 et 1197 et qu'il s'agit de la seule rédaction qui couvre les années 1275-1277. Finalement, une dernière continuation doit être mentionnée : la chronique d'Ernoul, publié par Mas Latrie en 1871.⁴² Présentant

Continuation de l'histoire des Croisades de Guillaume de Tyr par Bernard le Trésorier, Paris, J.-L.-J. Brière, 1824, coll. « Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France », vol.19, 611 pages.

³⁹ Voir Shirley, *Crusader Syria in the thirteenth century*, p.2. La continuation de Rothelin comprend également un texte nommé *Estat de la cite de Iherusalem*, publié dans *Itinéraires à Jérusalem et Descriptions de la Terre sainte*, éd. Henri Michelant et Gaston Raynaud, Osnabrück, Otto Zeller, 1966 (1882), p. 143-175.

⁴⁰ Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 12.

⁴¹ Margaret Ruth Morgan, *The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre*, Oxford, Oxford University Press, 1973, p. 10-11.

⁴² Louis de Mas Latrie, *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier : publiée, pour la première fois, d'après les manuscrits de Bruxelles, de Paris et de Berne, avec un essai de classification des continuateurs de Guillaume de Tyr, pour la Société de l'histoire de France par M. L. de Mas Latrie*, Paris, Renouard, 1871, 587 pages. Nous mentionnerons aussi l'existence de trois manuscrits intitulés *Estoires d'Outremer et de la naissance Salehadin* rattaché à la continuation d'Ernoul, mais qui, en raison de l'insertion de

un récit similaire à la continuation de (g), elle nous est connue grâce à huit manuscrits qui poursuivent l'histoire des États latins jusqu'à 1227, 1229 ou 1231.⁴³ Elle contient également un texte intitulé *Estat de la cité de Iherusalem*, daté de 1231, qui fut également publié par Michelant et Raynaud.⁴⁴

Jacques de Vitry est l'auteur de nombreux *exempla*, d'une œuvre biographique intitulée *Vita B. Mariae Oigniacensis*, de plusieurs sermons ainsi que de l'*Historia Hierosolimitana* constituée de trois livres : l'*Historia Occidentalis*, l'*Historia Orientalis* et un troisième livre inachevé (*Liber Tertius*). Né en France entre 1160 et 1175, il est d'abord prédicateur pour la croisade des Albigeois en 1213 avant d'être consacré par le pape Honorius III en 1216 en tant qu'évêque d'Acre tout en participant activement comme prédicateur durant la cinquième croisade dirigée vers l'Égypte. Jacques de Vitry sera évêque d'Acre jusqu'en 1222-1223, lorsqu'il demande à être officiellement déchargé de cette tâche, en raison de l'échec de la croisade et de la maladie.⁴⁵ C'est lors de son séjour au Proche-Orient qu'il rédige l'*Historia Orientalis*.⁴⁶ Cet ouvrage historique, littéraire et encyclopédique à la fois, est une synthèse documentaire sur les terres du Proche-Orient, les nombreux peuples présents et leurs rites ainsi que sur le climat et la géographie de la Terre sainte.⁴⁷ Reproduite à de nombreuses reprises et traduites en plusieurs langues vernaculaires, comme le français et l'espagnol, l'*Historia Orientalis*

nombreux passages fictifs et d'une approche plus romancée, ne seront pas retenus pour notre étude. À ce sujet, voir Margaret A. Jubb, *Estoires d'Outremer et de la naissance Salehadin*, London, University of London, 1990, 317 pages.

⁴³ Morgan, *The Chronicle of Ernoul*, p. 13-14.

⁴⁴ Voir p.188-210 dans l'édition de Mas Latrie, *op. cit.*, ; voir p. 29-52 dans l'édition de Michelant et Raynaud, *Itinéraires à Jérusalem*.

⁴⁵ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, trad. du latin par Marie-Geneviève Grossel, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 19.

⁴⁶ Pour une édition critique du texte latin et sa traduction, nous utiliserons l'édition suivante ; Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, éd. critique et trad. par Jean Donnadieu, Turnhout, Brepols, coll. Sous la règle de Saint Augustin, 2008, 547 pages.

⁴⁷ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 17-18.

subsiste actuellement grâce à cent vingt-quatre manuscrits produits entre le XIII^e et le XV^e siècle.⁴⁸ L'intérêt de cette œuvre réside d'une part dans le recours de Jacques de Vitry à une documentation colossale pour étayer son contenu (notamment à l'œuvre perdue de Guillaume de Tyr, le *Gesta orientaliū principum*) ainsi qu'à ses contacts directs avec les milieux chrétiens orientaux.⁴⁹ D'autre part, étant un prédicateur de renom,⁵⁰ sa description des communautés musulmanes et chrétiennes orientales aura une influence sur les travaux de nombreux auteurs médiévaux, dont les croisés du XIII^e siècle et les missionnaires.⁵¹

En ce qui concerne Riccold de Monte Croce, la première date connue à son sujet est 1267, année de son entrée dans le monastère dominicain italien de Sainte-Marie Nouvelle. Ayant suivi un cursus intellectuel, il occupe plusieurs fonctions auprès de divers couvents jusqu'en 1288, alors qu'il obtient la permission du maître général de l'ordre d'accomplir un pèlerinage en Terre sainte et de poursuivre comme missionnaire.⁵² Riccold entame ainsi un voyage d'une dizaine d'années depuis Saint-Jean-d'Acre : il visite d'abord les Lieux saints, puis poursuit jusqu'à Tabriz (la capitale du Khanat mongol Il-khan) et se rend jusqu'à Bagdad où il étudie l'arabe et lit le Coran. En 1300, nous savons qu'il est revenu en Italie et rédige durant deux ans quatre ouvrages liés aux rencontres des nombreux peuples au Proche-Orient : un récit de pèlerinage nommé *Liber Peregrinationis* où il décrit son voyage partout au Proche Orient, les *Commentarie de*

⁴⁸ Jessalynn Lea Bird, « The *Historia Orientalis* of Jacques de Vitry: Visual and written commentaries as evidence of a text's audience, reception and utilization. », *Essays in Medieval Studies*, West Virginia University Press, Vol.20 (2003), p. 56.

⁴⁹ Donnadiu, « La représentation de l'Islam dans l'*Historia Orientalis* », p. 492.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Jessalyn Lea Bird, « Crusade and conversion after the Fourth Lateran Council (1215): Oliver of Paderborn and James of Vitry's missions to Muslims reconsidered », *Essays in Medieval Studies*, Cambridge, University of Cambridge, vol.21 (2004), p. 23.

⁵² Riccold de Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche-Orient et Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre*, trad. du latin par René Kappler, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 13.

perditione Acconis, des prières de lamentations écrites, le *Contra Legem Sarracenorum*, ouvrage polémique visant à réfuter l'ensemble de la religion musulmane, puis le *Ad Nationes Orientales*, un guide missionnaire sur les différentes communautés chrétiennes orientales. Bien que vingt-huit manuscrits du *Contra Legem Sarracenorum* nous soient parvenus,⁵³ ce sont seulement les *Commentatorie de perditione Acconis* et le *Liber peregrinationis* qui seront retenus pour cette étude. En effet, ces deux ouvrages ont une valeur particulière en raison des descriptions et des sujets abordés ; à cet égard, les lettres sont particulièrement intéressantes pour le témoignage personnel de l'auteur sur la situation de la chrétienté face aux conquêtes musulmanes et la fin des États latins, similaire à la détresse exprimée par Jacques de Vitry.⁵⁴ De nos jours, nous possédons sept manuscrits du *Liber peregrinationis*, dont la version de Berlin annotée par Riccold lui-même, notamment avec des mots arabes, et un seul manuscrit en mauvais état des *Commentatorie de perditione Acconis*.⁵⁵

Sources primaires secondaires

Tel que mentionné précédemment, plusieurs autres sources primaires peuvent également contribuer, dans une certaine mesure, à illustrer les perceptions chrétiennes de l'islamisation de la Terre sainte. Parmi celles-ci, nous retrouvons dans un premier temps les chroniques, soit un genre littéraire populaire au Moyen Âge consistant en un récit d'évènements présentés dans un ordre chronologique. Les caractéristiques de ce genre littéraire sont variables ; les chroniques peuvent être écrites autant en prose qu'en vers et

⁵³ Jean-Marie Mérigoux, *Les grandes religions de l'Orient à la fin du XIII^e siècle vues par Riccoldo Da Monte Di Croce : le monde de l'Islam*, Thèse de doctorat, Lille 3, ANRT, 1988, p. 113.

⁵⁴ Donnadieu, « La représentation de l'Islam dans l'*Historia Orientalis* », p. 494-495.

⁵⁵ Riccold, *Pérégrination*, p. 11.

adoptent soit le latin, soit une langue vernaculaire tel que l'ancien français. L'histoire de l'homme étant pour les chrétiens une histoire sacrée, de nombreux auteurs rédigent des chroniques, allant d'une histoire universelle à un contexte plus circonscrit, telle l'histoire d'une nation, d'une dynastie royale ou d'un lieu institutionnel.⁵⁶ Au sein de ce genre littéraire, plusieurs textes écrits par des individus accompagnant les croisés rapportent les événements du Proche-Orient à l'époque des États latins. Parmi ces chroniques se trouvent notamment pour la troisième croisade (1189-1192) l'*Estoire de la Guerre sainte* écrite par Ambroise ainsi que la *Chronica* de Roger de Hoveden.⁵⁷ Concernant la sixième croisade (1228-1229) et la fin des États latins, la principale source est les *Gestes des Chiprois* écrit par Philippe de Novare et le Templier de Tyr.⁵⁸ Ces témoins directs des événements survenus en Terre sainte peuvent fournir des informations supplémentaires pour notre étude et ce, à des périodes spécifiques de l'histoire des États latins.

Dans un second temps, les récits de pèlerinage peuvent également fournir des éléments forts intéressants. Tel que l'explique Aryeh Graboïs, le pèlerinage est « une expression des pratiques religieuses, où le fidèle rencontre l'élément transcendant dans un lieu réputé, qu'il s'agisse de la sépulture d'un saint, ou d'un site rendu célèbre par les miracles qui s'y opèrent ».⁵⁹ À cet égard, la Terre sainte recouvre une importance particulière car elle est le lieu désigné pour permettre au pèlerin chrétien de réaliser

⁵⁶ Voir « Histoire en latin », dans Claude Gauvard et *al.*, dir., *Dictionnaire du Moyen âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 681-683.

⁵⁷ Ambroise, *The History of the Holy War: Ambroise's Estoire de la Guerre Sainte*, trad. par Marianne Ailes et éd. par Marianne Ailes et Malcolm Barber, Suffolk, The Boydell Press, 2003, 2 vols. ; Roger de Hoveden, *Chronica magistri Rogeri de Houedene*, éd. par William Stubbs, London, Longman, 1868-1871, 4 vols.

⁵⁸ Gaston Raynaud, *Les gestes des Chiprois. Recueil de chroniques françaises écrites en Orient au XIII^e et XVI^e siècle (Philippe de Novare et Gérard de Montréal)*, Genève, Imprimerie J.G.Fick, 1887, 393 pages. Pour une édition plus récente, voir Paul Crawford, *The templar of Tyre: the deeds of the Cypriots*, Hampshire, Aldershot, 2003, 199 pages.

⁵⁹ Graboïs, *Le pèlerin occidental*, p. 11.

l'*Imitatio Christi*. À cette quête spirituelle s'ajoute, en raison de l'éloignement géographique, un intérêt pour l'exploration profane d'un territoire qui lui est étranger.⁶⁰ Ainsi, la Terre sainte possède un caractère marquant qui motive la rédaction de récits de pèlerinage, soit par les pèlerins eux-mêmes ou par un clerc de leur entourage, afin de relater leur expérience personnelle ainsi que leur vision d'un « autre monde ».⁶¹ Parmi ceux-ci se trouvent le récit de Jean de Würzburg et son *Descriptio Terrae Sanctae* écrit vers 1162, celui de Thietmar vers 1217 ou encore celui du dominicain allemand Burchard de Mont Sion vers 1283.⁶² Bien que ces récits aient souvent une diffusion très limitée, leur intérêt réside dans les observations intéressantes sur la situation contemporaine des États latins et puisque ces textes recourent diverses périodes tout au long des croisades, ils offrent ainsi un apport documentaire appréciable.

Dans un troisième temps, les projets de croisade forment une autre catégorie de sources pertinentes. Comme le mentionne Jacques Paviot, ces écrits sont des mémoires, demandés par le pape ou produits à son intention, qui proposent des stratégies et des conseils pour le bon déroulement d'un *passagium generale*⁶³ et ayant la particularité d'avoir été rédigés par des hommes possédant une expérience du Proche-Orient grâce à des expéditions antérieures à la fin des États latins.⁶⁴ Ces projets de reconquête de la Terre sainte gagnent en popularité à partir de 1270 suite à plusieurs événements, tel le

⁶⁰ Béatrice Dansette, « Les relations du pèlerinage Outre-Mer : des origines à l'âge d'or », dans Danièle Régner-Bolher, dir., *Croisades et pèlerinages. Chroniques et voyages en Terre sainte XII^e -XVI^e siècle*, Paris, Robert-Laffont, 1997, p. 882-883.

⁶¹ Graboïs, *Le pèlerin occidental*, p.14. Voir annexe B : *Ordre chronologique des récits de pèlerinage consultés* pour connaître la liste complète des récits consultés dans le cadre de cette étude.

⁶² Jean de Würzburg, *Peregrinationes Tres : Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*, éd. par Robert B.C. Huygens, Turnholt, Brepols, coll. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, vol. 139, 1994, 235 pages ; Thietmar, *Magistri Thietmari peregrinatio*, éd. par Johann C.M. Laurent, Hambourg, Kôhler, 1857, 78 pages ; Burchard de Mont Sion, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, éd. par Johann C.M. Laurent, Lipsae, J. C. Hinrichs Bibliopola, 1873, 2^{ème} édition (1864), p. 19-94.

⁶³ Peter Lock, *The Routledge companion to The Crusades*, London / New York, Routledge, 2006, p. 292.

⁶⁴ Jacques Paviot, *Projets de croisade*, Paris, Paillart, 2008, p. 6.

concile de Lyon II organisé par le pape Grégoire X en 1274, dans un contexte où les possessions des États latins s'amenuisent grandement face aux offensives mameloukes.⁶⁵ Se souvenant des défaites de plusieurs croisades précédentes, la papauté désire être mieux renseignée afin d'améliorer l'organisation d'une nouvelle croisade et d'en augmenter le succès. Parmi les auteurs de ces ouvrages, nous retrouvons le frère prêcheur Guillaume de Tripoli, le frère mineur Fidence de Padoue ainsi que l'hospitalier anglais Roger de Stanegrave. L'intérêt envers ce genre de sources provient des passages où certains auteurs peuvent rapporter des observations personnelles, telles celles de Fidence de Padoue sur les exactions commises par l'armée de Qala'oun lors de la prise d'Antioche et de Tripoli, ainsi que des expériences personnelles vécues au Proche-Orient avant la chute des États latins.

Dans un dernier temps, considérant le nombre de sources primaires utilisées pour notre étude, nous ajouterons brièvement que l'accessibilité varie beaucoup d'un document à l'autre. La plupart des sources, dont celles de Guillaume de Tyr, Jacques de Vitry et Riccold de Monte Croce, ont fait l'objet d'une édition critique ainsi que de traductions intégrales en langue courante, ce qui permet une étude plus approfondie. Néanmoins, quelques textes demeurent moins accessibles ; certains, tels les projets de croisade de Fidence de Padoue et de Roger de Stanegrave, ne sont disponibles que grâce à une édition critique en latin, alors que d'autres textes, dont quelques récits de pèlerinage anonymes, ne sont accessibles qu'au sein d'une compilation de sources traduites.⁶⁶

⁶⁵ Paviot, *Projets de croisade*, p. 9-10.

⁶⁶ *Ibid.*, 412 pages ; Innominati, *Descriptions Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. Et XV*, éd. par Titus Tobler, Leipzig, 1874.

Historiographie

Au sein de notre mémoire ressortent deux sujets distincts, soit les perceptions chrétiennes de l'islam et l'islamisation du Proche-Orient, qui sont liées à l'étude d'un sujet plus large : l'histoire de la Méditerranée et des relations entre civilisations chrétiennes et islamiques. Tel que le mentionne Philippe Gourdin, ce vaste sujet découle probablement du champ historiographique des croisades, qui s'est considérablement enrichi avec l'essor de l'orientalisme et du romantisme au XIX^e siècle.⁶⁷ En effet, étant jusqu'alors un courant littéraire et philologique, l'orientalisme développe lors du XIX^e siècle une spécialisation académique touchant notamment au sujet des croisades. Plusieurs raisons historiques encouragent les pionniers de l'historiographie européenne à se pencher sur l'histoire et la géographie du pourtour méditerranéen, soit la colonisation occidentale de l'Orient ainsi que l'émergence du nationalisme dans plusieurs pays dont la Grèce, la Syrie et l'Égypte.⁶⁸ À cette époque, les croisades se voient attribuer dans une perspective nationaliste un rôle prééminent dans le développement identitaire de l'Europe, au point d'être considérées comme l'un des événements fondateurs.⁶⁹ Lorsque l'orientalisme devient une discipline académique, deux écoles historiographiques s'organisent en s'appuyant sur le travail de Bongars et des Mauristes : l'école allemande

⁶⁷ Philippe Gourdin, *Pays d'islam et monde latin, 950-1250*, Neuilly-sur-Seine, Atlande, 2001, p. 19.

⁶⁸ Lock, *Crusades*, p. 261. Cette approche occidentale de l'Orient est abordée notamment par Edward Saïd qui critique sévèrement les liens entre la colonisation européenne et le rôle des orientalistes; voir son livre *Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions Le Seuil, 1978, p. 30-31. Cette question demeure polémique et plusieurs auteurs vont répliquer ou chercher à nuancer les propos de Saïd, tel Bernard Lewis qui lui reproche notamment d'exclure plusieurs figures importantes dont Claude Cahen, Henry Corbin et Marius Canard ; voir à ce sujet *Islam*, Paris, Gallimard, 2005, p. 1062-1071.

⁶⁹ Gourdin, *Pays d'islam et monde latin*, p. 19. Par ailleurs, Gourdin souligne le rôle attribué à la Méditerranée dans le développement de l'Europe en rapportant la thèse bien connue d'Henri Pirenne, mentionnée dans son livre *Mohammed et Charlemagne*, qui impute à la conquête arabe du VII^e siècle de la Méditerranée le déclin de l'Europe au Haut Moyen âge. Pour une synthèse sur l'étude des croisades à l'époque impérialiste ; voir également le chapitre trois de Jonathan Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, New York, Columbia University Press, p. 45-61.

et française.⁷⁰ Du côté allemand, plusieurs historiens tels Friedrich Wilken, Heinrich von Sybel et Reinhold Röhricht rédigent d'importants ouvrages sur les croisades et éditent diverses sources primaires.⁷¹ Du côté français, outre le populaire ouvrage paru en six volumes de Joseph-François Michaud, l'école française se démarque avec la publication de sources primaires, dont le monumental *Recueil des Historiens des Croisades* paru entre 1841 et 1906 ainsi que les travaux d'édition significatifs d'historiens dont Louis et René de Mas-Latrie, Emmanuel Rey, Paul Riant et Melchior de Vogüé.⁷² Pour l'étude des croisades, la seconde moitié du XIX^e siècle est un âge d'or qui perdure jusqu'au début du XX^e siècle; plusieurs spécialistes mettent l'emphase sur des sujets plus précis, bien qu'axés sur l'histoire politique, religieuse ainsi que militaire, et de nouveaux domaines d'expertise voient le jour telle la numismatique, l'épigraphie ou l'archéologie.⁷³

Parallèlement à l'étude des croisades, l'islam, et surtout des premiers siècles, devient également un champ d'intérêt académique pour plusieurs orientalistes, tel Theodor Nöldeke et Ignace Goldziher.⁷⁴ Le livre *Vorlesungen über den Islam* de Goldziher, publié en français en 1920 sous le titre *Le Dogme et la Loi de l'islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*,

⁷⁰ Lock, *Crusades*, p. 261.

⁷¹ Friedrich Wilken, *Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten*, Leipzig, Crusius, 1807-1832, 8 vols. ; Heinrich von Sybil, *Geschichte des ersten Kreuzzugs*, Schreiner, Düsseldorf, 1841, 551 pages ; Reinhold Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, Innsbruck, Wagner, 1898, 1105 pages. En ce qui concerne l'édition de sources primaires, les *Monumenta Germaniae Historica*, créées en 1819, sont l'une des institutions allemandes d'études médiévales les plus importantes. Toutefois, peu de sources arabes et turques sont éditées par les Allemands, voir Michel Balard, « L'historiographie des croisades au XX^e siècle : France, Allemagne, Italie », *Revue Historique*, tome 302, Fasc. 4 (616) (Octobre / Décembre 2000), p. 976.

⁷² Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, p. 46 ; Joseph-François Michaud, *Histoire des croisades*, Paris, Robert Laffont, 1812–1822, 6 vols.

⁷³ Lock, *Crusades*. p. 263.

⁷⁴ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, Leipzig, T. Weicher, 1909 (1860), 3 vols. et *Das Leben Mohammeds*, Hannover, C. Rümpler, 1863, 191 pages ; Ignace Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, Niemayer, 1889-1890, 2 vols. et *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, C. Winter, 1910, 406 pages.

constituerait selon Louis Massignon le premier ouvrage d'islamologie, en étudiant la codification du droit canon, le développement dogmatique, les tendances rationalistes et dissidentes, ainsi que les courants mystiques de la religion musulmane.⁷⁵ Suivront ensuite d'autres figures importantes, tels Ahmed Amin, un historien égyptien ayant rédigé une trilogie sur l'histoire de la culture islamique⁷⁶ et Louis Massignon, un islamologue français ayant étudié notamment le mysticisme musulman et qui est connu pour ses efforts visant à encourager un dialogue positif entre l'islam et le catholicisme.⁷⁷

Au début du XX^e siècle, tel que l'illustre aujourd'hui l'œuvre de René Grousset que Steven Runciman a qualifiée comme étant « empreinte d'une certaine fierté de l'ancienne école française », l'étude du Proche-Orient et des croisades demeure marquée par le nationalisme respectif des pays européens.⁷⁸ Néanmoins, le domaine académique de l'histoire connaît un grand changement durant l'entre-deux-guerres avec l'apparition de l'école des Annales dans les années 1930. Cette dernière cherche à rompre avec les courants traditionnels et s'interroge, dans le cadre des études sur les croisades, à propos de la perception eurocentrique des travaux existants.⁷⁹ Au sein de cette école, les historiens développent un intérêt pour de nouvelles ramifications historiographiques, telle

⁷⁵ Ignace Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, Paris, Paul Geuthner, 1920, p. xiii.

⁷⁶ Gourdin, *Pays d'Islam*, p. 22. Ahmed Amin, *Fajr al-islâm* [L'Aube de l'islam], al-Qāhirah, Maṭba'at al-I'timād, 1928 ; *Duhâ al-islâm* [La Matinée de l'islam], al-Qāhirah, Maṭba'at al-I'timād, 1934-1936 et *Zuhr al-islâm* [Le midi de l'islam], al-Qāhirah, Maṭb'at al-Khalaf, 1953-1958.

⁷⁷ Guy Harpigny, *Islam et christianisme selon Louis Massignon*, Louvain-La-Neuve, Centre d'histoire des religions de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve, 1981, p. 19. Parmi les travaux de Massignon, nous citons : Louis Massignon, *Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj : martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922 : étude d'histoire religieuse*, Paris, Paul Geuthner, 1922, 2 vols.

⁷⁸ Runciman, *Histoire des croisades*, p. 14 ; René Grousset, *Histoire des Croisades et du royaume de Jérusalem*, Paris, Plon, 1934-1936, 3 vols. Toutefois, l'*Histoire des Croisades* de René Grousset demeure un ouvrage fondamental ayant le mérite de lancer le débat sur le colonialisme médiéval, voir Peter Lock, *Crusades*, p. 263. Ce débat sera poursuivi notamment par Joshua Prawer, *Crusader Institutions*, Oxford, Clarendon Press, 1980, 519 pages et Michel Balard, *État et colonisation au Moyen âge et à la Renaissance*, Lyon, La Manufacture, 1989, 550 pages.

⁷⁹ Lock, *Crusades*, p. 272.

l'histoire économique et sociale ; toutefois, plusieurs de ces ramifications ne prendront réellement leur essor que lors du post-colonialisme des années 1950-1960, à une époque où la fondation de l'État israélien, comparé par certains au royaume franc de Jérusalem, donne une nouvelle vigueur à l'étude des croisades et des relations entre chrétiens et musulmans.⁸⁰ Parmi ces nouvelles approches historiographiques, nous mentionnerons l'histoire des représentations, sur laquelle nous reviendrons plus loin, qui s'enrichit entre autre grâce aux travaux de Norman Daniel, d'Ugo Monneret de Villard et de Marie-Thérèse d'Alverny.⁸¹

À cela s'ajoute l'apport d'une nouvelle école historiographique très active, l'école américaine, née du travail de Dana C. Munro, auteur de plusieurs ouvrages dont *Essays on the Crusades* (1902) et *The Kingdom of The Crusaders* (1935).⁸² De nombreux auteurs poursuivent son travail tout en approfondissant divers aspects des croisades, tel Steve Runciman et Kenneth Setton.⁸³ Par ailleurs, l'œuvre de ce dernier illustre bien la direction prise par l'étude des croisades au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, soit une étude qui se penche sur le contexte historique du XI^e siècle, sur les croisades tardives du XIV^e et du XV^e siècle ainsi que sur les facteurs politiques, économiques et sociaux ayant eu un impact sur les États latins et les croisades. Progressivement, sous l'influence de nouveaux courants historiographiques dont l'histoire sociale, l'étude des croisades développe à partir des années 1970 une vue pluraliste à laquelle participent aussi bien les historiens

⁸⁰ Balard, « L'historiographie des croisades au XX^e siècle », p. 973.

⁸¹ Norman Daniel, *Islam et Occident*, trad. par Alain Spiess, Paris, Éditions du Cerf, 1993 (1960), p. 32 ; voir Marie-Thérèse d'Alverny, « La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle », *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo II*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1965, p. 577–602.

⁸² Runciman, *Histoire des croisades*, p. 14. Dana Carleton Munro, *Essays on the Crusades*, Burlington, The International Monthly, 1903, 118 pages et *The Kingdom of the Crusaders*, New York, Appleton, 1935, 216 pages.

⁸³ Kenneth Setton, *History of the Crusades*, Madison, University of Wisconsin Press, 1955 – 1990, 5 vols.

français, allemands et anglo-saxons. Dans ce contexte, certains auteurs s'intéressent également aux autres approches occidentales de l'Orient et rédigent des ouvrages qui abordent des thèmes dépassant le sujet des croisades ; parmi ceux-ci se trouvent *Croisés, missionnaires et voyageurs* et *Papautés et missions d'Orient au Moyen Âge* de Jean Richard.⁸⁴ En 1975, inspiré par la défunte *Société pour la publication de textes relatifs à l'histoire et à la géographie de l'Orient latin* fondée en 1864 par Paul Riant, Paul Lemerle met sur pied la *Société de l'Orient latin* dont le but est de faciliter les échanges d'informations ainsi que les contacts entre historiens du Proche-Orient et demeure encore aujourd'hui une source de référence.⁸⁵

Avec l'introduction de l'histoire culturelle dans les années 1980, un nouvel intérêt est porté aux relations entre chrétiens et musulmans à travers l'étude des influences culturelles et des échanges intellectuels et techniques, nuançant davantage l'idée d'un manque de communication entre les différentes communautés religieuses durant le Moyen Âge. Désirant démontrer la pluralité des formes relationnelles entre civilisations chrétiennes et musulmanes autour de la Méditerranée, notamment à l'époque des croisades, plusieurs historiens écrivent des ouvrages sur l'histoire de la civilisation islamique et occidentale en mettant l'accent sur leurs rapports respectifs avec l'*Autre*.⁸⁶ À cela s'ajoutent plusieurs articles abordant des aspects particuliers, tel *Papacy and the Muslim Frontier* de James Powell qui se concentre sur la juridiction papale auprès des Églises latines ainsi que sur la défense des pratiques religieuses de communautés

⁸⁴ Jean Richard, *Croisés, missionnaires et voyageurs*, London, Ashgate Publishing Company, 1983, 340 pages et *La papauté et les missions d'Orient au Moyen âge, XIII^e - XV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1998, 325 pages.

⁸⁵ Jean Richard, *Croisades et États Latins d'Orient*, Aldershot, Valorium, 1992, p. ix.

⁸⁶ Parmi ces auteurs nous nommerons : Claude Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, Aubier, 1983, 302 pages ; Francesco Gabrielli, *Maghreb médiéval : l'apogée de la civilisation islamique dans l'Occident arabe*, Aix-en-Provence, Edisud, 1991, 287 pages et Georges Jehel, *La Méditerranée Médiévale de 350 à 1450*, Paris, Armand Colin, 1992, 191 pages.

chrétiennes latines pouvant être contaminées par le côtoiement des autres communautés religieuses.⁸⁷ En 2000, pour la préparation au test du CAPES dont le sujet portait sur les relations entre le monde latin et les royaumes islamiques, plusieurs livres sont publiés par des spécialistes de diverses universités et forment une bonne synthèse actualisée sur ce sujet.⁸⁸ Ces livres démontrent bien l'approche plurielle qu'a prise l'étude des relations interconfessionnelles depuis ces dernières décennies où plusieurs historiens privilégient le point de vue de l'islam plutôt qu'un point de vue chrétien occidental, offrant une compréhension complémentaire par le biais d'une perspective distincte des différentes communautés en contact autour de la Méditerranée.⁸⁹ Nous avons déjà mentionné précédemment que la question des perceptions de l'*Autre* fut abordée dès les années 1960 ; toutefois, les perceptions chrétiennes furent davantage étudiées jusqu'à cette dernière décennie. En effet, à part l'ouvrage d'Emmanuel Sivan paru en 1968 intitulé *L'Islam et la Croisade, idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, il faut attendre en 2000 pour que le sujet soit de nouveau étudié en profondeur par Carole Hillenbrand.⁹⁰

⁸⁷ James M. Powell, « Papacy and the Muslim Frontier », dans James M. Powell, *Muslims under Latin rule, 1100-1300*, Princeton University Press, 1990, pp. 175-203. La réaction de la papauté face à l'avancée des musulmans au Proche-Orient telle qu'analysée par Powell constitue un facteur qui se répercute sur les rapports entre chrétiens latins et musulmans.

⁸⁸ Robert Fossier, *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin : du milieu du X^e siècle au milieu du XIII^e siècle*, Paris, Vuibert, 2000, 234 pages ; Georges Jehel et Philippe Racinet, *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin : du X^e siècle au milieu du XIII^e siècle*, Paris, Éditions du Temps, 2000, 255 pages ; Robert Durand, *Musulmans et Chrétiens en Méditerranée occidentale : X^e – XIII^e siècle ; Contacts et échanges*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, 265 pages ; Henri Bresc et al., *La Méditerranée entre pays d'Islam et monde latin (milieu X^e - milieu XIII^e siècle) : textes et documents*, Paris, SEDES, 2000, 205 pages et Philippe Josserand et John Tolan, *Relations entre le monde arabo-musulman et le monde latin (milieu du X^e – milieu du XIII^e siècle)*, Rosny-sous-Bois, Éditions Bréal, 2000, 206 pages.

⁸⁹ Sur un plan méthodologique, cette approche plurielle s'avère pertinente pour comprendre certains aspects des relations entre chrétiens et musulmans, tels les divers processus d'appropriation de l'espace.

⁹⁰ Emmanuel Sivan, *L'Islam et la Croisade, idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1968, 222 pages ; Hillenbrand, *The Crusades*, 648 pages. Démontrant l'intérêt pour le point de vue musulman bien qu'il ne soit pas un historien, je citerai également : Amin Maalouf, *Les croisades vues par les Arabes*, Paris, J'ai lu, 2005 (1983), 317 pages.

En ce qui concerne la question des perceptions occidentales des musulmans, le premier ouvrage majeur sur ce sujet est *Islam et Occident* de Norman Daniel, publié en 1960 et réédité depuis à plusieurs reprises. En ciblant uniquement l'aspect religieux, Daniel constitue un corpus de textes afin d'identifier l'origine des discours de l'Occident sur l'Islam, de comprendre les causes des déformations de l'image des Sarrasins et de s'interroger sur la survivance de plusieurs préjugés négatifs durant les siècles ultérieurs. En analysant l'argumentation forgée par les milieux intellectuels religieux entre 1100 et 1350, il démontre que la déformation de l'islam est volontaire, servant notamment à des fins politiques telle la justification de luttes armées contre les musulmans et que l'image de la religion musulmane est par ailleurs biaisée dès son fondement en raison de la lecture chrétienne qui est faite des textes sacrés et rituels musulmans. Durant les mêmes années, Richard W. Southern rédige son *Western Views of Islam in the Middle Ages*, publié en 1962.⁹¹ Cherchant également à expliquer le fondement du caractère polémique des perceptions occidentales de l'islam, il s'écarte de Daniel sur quelques points. Ainsi, Southern présente les déformations de l'image du musulman comme le résultat d'une ignorance intellectuelle des Occidentaux durant une partie du Moyen Âge qui découle d'un contraste entre un islam intellectuellement précoce grâce à l'héritage de la philosophie grecque et un Occident évoluant plus lentement.⁹² De plus, contrairement à Daniel, Southern étudie un cadre historique plus large qu'il divise en trois étapes, selon les attitudes déterminant les relations chrétiennes latines avec les musulmans.⁹³

⁹¹ Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, 114 pages.

⁹² *Ibid.*, p. 8.

⁹³ Cette division se manifeste également à travers la division de ses chapitres: 1- *The age of ignorance*, 2- *Century of reason and hope* et 3- *The moment of vision*.

À partir des années 1980 émergent de nouvelles figures de proue qui renouvellent le sujet des perceptions occidentales de l'islam. Parmi celles-ci se trouve Philippe Sénac, auteur d'un court ouvrage paru en 1983 qui s'intitule *L'image de l'Autre : l'Occident médiéval face à l'Islam*.⁹⁴ Tel que Sénac l'écrit, ce livre se veut une continuation de l'œuvre de Daniel tout en innovant par le choix de son approche. En effet, ce dernier met l'emphase sur la question de l'imaginaire, considérée par le biais des compositions littéraires et folkloriques en langues vernaculaires qui sont des sources, selon lui, « aussi révélatrices et didactiques qu'un ouvrage théologique ».⁹⁵ Analysant ainsi les perceptions au cœur des consciences collectives, Sénac souligne quelques ambivalences au sein de ces perceptions chrétiennes et y présente les croisades comme marquant une rupture dans l'idéologie des perceptions alors que l'islam passe d'une image diffuse et basée sur l'Ancien Testament à une image concrète constituée de figures stéréotypées. Un autre chercheur contribue significativement à la question des perceptions chrétiennes de l'islam : John V. Tolan, auteur de *Les Sarrasins : L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*.⁹⁶ S'inscrivant également dans la continuation du travail de Daniel, Tolan cherche à combler une lacune historiographique en présentant une étude d'ensemble des perceptions chrétiennes de l'islam durant le Moyen Âge selon la perspective de leur intérêt idéologique.⁹⁷ Ainsi, en se penchant sur les raisons expliquant la formation et l'utilisation ultérieure de ces constructions idéologiques contre l'islam, cet historien cherche à éclairer les racines médiévales expliquant les attitudes occidentales modernes à

⁹⁴ Philippe Sénac, *L'image de l'Autre : l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981, 195 pages.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁶ John V. Tolan, *Les Sarrasins : L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003, 473 pages.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 17-18.

l'égard de l'islam et des Arabes.⁹⁸ Tout en reprenant la question de l'imaginaire étudiée par Sénac, il utilise une plus grande diversité de sources textuelles et analyse une aire géographique plus large pour y aborder également les perceptions chrétiennes orientales (étudiées par certains auteurs dont Alain Ducellier). À ce dernier égard, il apporte une distinction entre les groupes chrétiens ayant un contact direct avec les musulmans et ceux dont ce n'est pas le cas, tels les chrétiens d'Europe du Nord avant les croisades.⁹⁹ Mais qu'en est-il de la question de l'islamisation au sein des études sur les perceptions chrétiennes de l'islam ?

Pour répondre à cette question, nous devons d'abord revenir sur l'historiographie des études islamiques. Dès les années 1950-1960, avec l'essor de nouveaux courants historiographiques dont l'histoire économique et sociale, un intérêt particulier se développe envers l'espace du Proche-Orient médiéval notamment grâce aux travaux de Maurice Lombard et de Claude Cahen sur les réseaux commerciaux de la civilisation islamique ainsi que ceux d'André Miquel à propos de la géographie du monde musulman.¹⁰⁰ Par ailleurs, au fil des décennies suivantes, plusieurs atlas sont publiés, dont l'important *Großer historischer Weltatlas, zweiter Teil : Mittelalter* sous la direction de J. Engel, et plus spécifiquement, l'*Atlas du monde arabo-islamique à l'époque classique* de Georgette Cornu ainsi que l'*Atlas des croisades* de Jonathan Riley-Smith.¹⁰¹

⁹⁸ Tolan, *Les Sarrasins*, p. 17-18.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 113-114.

¹⁰⁰ Maurice Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris, Flammarion, 1987 (1971), 280 pages ; Claude Cahen, « L'évolution de l'iqṭā du IX^e au XIII^e siècle : contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales » dans *Annales*, vol.8 (1953), pp. 25-52 ; « L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval » dans *Studia Islamica*, no.3 (1955), pp. 93-115 ; « Le régime des impôts dans le Fayyum ayyubide » dans *Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies*, vol.3 (1956), p.8-30 ; André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, Paris, Mouton, 1967-1988, 4 tomes.

¹⁰¹ Joseph Engel, dir., *Großer historischer Weltatlas, zweiter Teil : Mittelalter*, Munich, Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1970, 191 pages ; Georgette Cornu, *Atlas du monde arabo-islamique à l'époque*

Parallèlement à ces travaux, une nouvelle génération d'islamologues étudie à partir des années 1970 des aspects plus spécifiques et circonscrits de la civilisation musulmane, telle Anne-Marie Eddé, alors que d'autres, comme Patricia Crone, entreprennent des recherches s'inscrivant dans un courant révisionniste.¹⁰² Parmi ces travaux se trouvent des articles sur diverses institutions musulmanes médiévales où, comme l'écrit Randi Deguilhem, au-delà du mode de fonctionnement spécifique et du développement de ces institutions, les chercheurs s'intéressent à leur impact au sein des sociétés musulmanes.¹⁰³ Ainsi, avec ce renouvellement des études sur les institutions et les réseaux islamiques, il devient possible pour les historiens de se pencher sur l'arabisation et l'islamisation de l'espace. Plusieurs ouvrages abordent le sujet de l'islamisation de diverses régions, tels l'Espagne, l'Afrique du Nord, la Syrie ou encore l'Asie mineure, et couvrent globalement une période allant du VII^e jusqu'au XV^e siècle.¹⁰⁴ Nous évoquerons également de

classique, Leiden, Brill, 1985, 213 pages et Jonathan Riley-Smith, *Atlas des croisades*, Paris, Éd. Autrement, 1996, 192 pages.

¹⁰² Voir Anne-Marie Eddé, « Quelques institutions militaires ayyoubides », dans Urbain Vermeulen, dir., *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Leuven, Uitgeverij Peeters, tome 2, 1995, pp. 163-174 et « Les villages de Syrie du Nord du VII^e au XIII^e siècle », dans Jacques Lefort et al., dir., *Les Villages dans l'Empire byzantin, IV^e - XI^e siècle*, Paris, Lethielleux, 2005, pp. 465-483. Quant à Crone, voir Patricia Crone et Michael A. Cook, *Hagarism : the Making of the Islamic World*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1977, 268 pages, où elle remet en cause la possibilité d'étudier l'histoire des fondations de l'islam. Comme le mentionne Cyrille Aillet, les collections *Studies on Late Antiquity and Early Islam* et *The Formation of the Classical Islamic World* présentent bien ce débat qui demeure prolifique ; cité dans Cyrille Aillet, « Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval : une introduction au cas de l'Occident musulman (VII^e – XII^e siècle) », dans *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e - XII^e siècle)*, sous la dir. de Dominique Valérian, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 9.

¹⁰³ Randi Deguilhem, *Le waqf dans l'espace islamique : outil de pouvoir sociopolitique*, Damas, Institut français de Damas, 1995, p. 8.

¹⁰⁴ Voir Joseph Cuoq, *Islamisation de la Nubie chrétienne (VII^e au XIV^e siècle)*, Paris, Paul Geuthner, 1986, 126 pages ; Christian Décobert, « Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale », *Itinéraires d'Égypte, Mélanges offerts à Maurice Martin*, Le Caire, IFAO, 1992, pp. 273-300 ; Speros Vryonis, *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*, Berkeley, University of California Press, 1971, 568 pages ; Michel Balard, « Miracles christiques et islamisation en chrétienté seldjoukide et ottomane entre le XI^e et le XV^e siècle », *Miracle et Karâma. Hagiographies médiévales comparées*, 2, Paris / Turnhout, Brepols, 2000, pp. 397-412 ; Devin A. DeWeese, « Islamization and native religion in the Golden Horde : Baba Tükles and conversion to Islam in historical and epic tradition », *Hermeneutics, studies in the history of religions*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1994, pp. 67-158 ; George C. Anawati, « Factors and

nouveau Maurice Lombard, qui rajoute le concept de sémitisation en tant que terme complémentaire à ceux d'islamisation et d'arabisation, ainsi que Carole Hillenbrand, qui aborde brièvement le concept d'islamisation dans le cadre des perceptions musulmanes des Francs et des États latins.¹⁰⁵

En ce qui concerne le Proche-Orient à l'époque des croisades, les études se font plus rares ; néanmoins, plusieurs s'avèrent pertinentes. Tout d'abord, il y a la thèse de Cyrille Jalabert, consacrée à l'islamisation de la Syrie entre le VII^e et le XIII^e siècle.¹⁰⁶ Étant une étude sur la longue période, le concept d'islamisation y est analysé à travers les divers changements sociaux ainsi que les perceptions de ces changements. Jalabert divise l'islamisation de l'espace syrien en trois phases où la religion musulmane est d'abord la religion des conquérants (VII^e et VIII^e siècle), puis devient une religion populaire et locale (IX^e et X^e siècle) et finalement, est suffisamment répandu pour que la Syrie soit considérée comme un « pays musulman » en raison de l'érosion des communautés chrétiennes locales (XI^e et XII^e siècle). À cela s'ajoute ensuite quelques articles, notamment d'Audes Bailles, de John Tolan et de Pierre Guichard, qui touchent également au sujet de l'appropriation de l'espace.¹⁰⁷ Ces travaux-ci se concentrent encore

effects of arabization and islamisation in Medieval Egypt and Syria », *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1975, pp. 17-42 ; Dominique Valérian, *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e - XII^e siècle)*, sous la dir. de Dominique Valérian, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, 407 pages.

¹⁰⁵ Lombard, *L'Islam*, p.20 ; Hillenbrand, *The Crusades*, voir note infrapaginale #9 de l'introduction.

¹⁰⁶ Cyrille Jalabert, *Hommes et lieux dans l'islamisation de l'espace syrien : (I^{er} /VII^e – VII^e /XII^e siècle)*, Thèse de doctorat, Paris, Université Panthéon-Sorbonne, 2004, 994 pages.

¹⁰⁷ Voir Audes Bailles, « Réoccupation de lieux de culte et rituels de purification », *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 149-158 ; John Tolan, « Veneratio Sarracenorum : Dévotion commune entre musulmans et chrétiens selon Burchard de Strasbourg, ambassadeur de Frédéric Barberousse auprès de Saladin (v.1175) », *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 185-195 ; Pierre Guichard, « Jérusalem entre musulmans et chrétiens du X^e au XIII^e siècle », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 21-32.

principalement sur l'aspect religieux ; Bailles analyse la récupération de sites chrétiens par les musulmans, notamment des chapelles castrales, alors que Tolan se penche sur quelques lieux de cultes dédiés à la Vierge Marie fréquentés par les chrétiens et les musulmans tandis que Guichard compare l'intérêt décroissant des chrétiens pour la Ville Sainte versus l'importance croissante de celle-ci pour les musulmans. Toutefois, depuis la dernière décennie, de nombreux chercheurs étudient le Proche-Orient en mettant une nouvelle emphase sur la perspective spatiale en utilisant autant les sources textuelles qu'archéologiques et abordent divers aspects relatifs à l'espace du *Bilâd al-Shâm*, notamment à l'époque des croisades.¹⁰⁸ Au cœur de ces projets de recherches et de ces travaux se trouvent l'Institut Français du Proche-Orient (IFPO) ainsi que l'équipe Islam Médiéval – Espaces, réseaux et pratiques culturelles, qui relèvent de l'Unité Mixte de Recherche 8167 Orient et Méditerranée, qui publie de nombreux textes annuellement.¹⁰⁹

Ainsi, puisque la question de l'islamisation et de l'arabisation s'inscrit au sein de recherches historiographiques récentes et que le terme d'islamisation comprend depuis peu de nouveaux aspects qui nuancent et complexifient sa définition, ce sujet n'a été conséquemment que très peu abordé dans le cadre des études sur les perceptions chrétiennes de l'islam. En effet, seules les perceptions chrétiennes des institutions

¹⁰⁸ Un bon exemple de cette approche serait la publication sous la direction de Jean-Claude Voisin, *Fortifications du Moyen âge au Proche-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009, 419 pages, qui regroupe plusieurs textes allant de l'édition du récit de voyage de Willebrand d'Oldenburg jusqu'à l'analyse des échanges culturels entre Francs et orientaux à travers l'étude archéologique de la récupération successive des monuments castraux par les armées croisées et arabo-turques.

¹⁰⁹ Parmi les ouvrages collectifs se trouvent : Damien Coulon, Christophe Picard et Dominique Valérian, *Espaces et Réseaux en Méditerranée (VI^e – XVI^e siècle)*, Paris, Éditions Bouchène, 2007-2010, 2 tomes ; Denise Aigle, *Le Bilâd al-Shâm face aux mondes extérieurs. La perception de l'Autre et la représentation du Souverain*, Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2012, 425 pages. Nous mentionnerons également la tenue d'une réunion internationale les 5 et 6 avril 2013 ayant pour titre *La perception spatiale du Proche-Orient médiéval*, organisée par l'université François-Rabelais de Tours, avec le soutien de l'ENAM (Équipe Monde arabe et Méditerranée), de l'UMR 8167 Islam médiéval et la Society for the Study of the Crusades and the Latin East.

musulmanes ainsi que celles de certains acteurs musulmans de l'appropriation spatiale, tel Saladin, ont été abordées par quelques historiens.¹¹⁰ Considérant les récentes approches des historiens à l'égard de l'espace du Proche-Orient et la nouvelle lecture du concept d'appropriation spatiale qui en découle, les perceptions chrétiennes de l'islamisation et de l'arabisation forment un sujet qui mérite d'être étudiée plus en profondeur.

Division du mémoire

Afin de répondre adéquatement à notre problématique, à savoir quels sont les processus spécifiques d'islamisation et d'arabisation des territoires du *Bilâd al-Shâm* perçus par les chrétiens latins durant les XII^e et XIII^e siècles et comment sont-ils interprétés par ces derniers, le contenu de ce mémoire sera divisé en quatre chapitres. Dans un premier temps, il sera important de définir les concepts-clés utilisés et d'établir brièvement le contexte historique. C'est pourquoi, afin de bien cerner les étapes de l'islamisation du Proche-Orient et d'identifier les processus contribuant à cette appropriation spatiale islamique, nous présenterons plus en détails la civilisation islamique et la religion musulmane dans un premier chapitre. Dans un deuxième chapitre sera abordée la question des perceptions chrétiennes de l'islam en effectuant un bref historique de leur élaboration ainsi qu'une explication de l'outillage mental chrétien afin

¹¹⁰ Voir Daniel, *Islam et Occident*, chapitre 7 : Relations entre islam et chrétienté, les pratiques religieuses, p. 220-254. Il consacre une courte partie de son ouvrage aux institutions religieuses musulmanes, telle la mosquée, l'aumône (*zakât*) et le pèlerinage (*hajj*). Pour la représentation chrétienne de Saladin ; voir Jean Richard, « Les transformations de l'image de Saladin dans les sources occidentales » [en ligne], *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol.89-90 (juillet 2000), adresse électronique : <http://remmm.revues.org/279>, consulté le 26 mars 2013 ou pour celle allant du Moyen âge à aujourd'hui, voir Abbès Zouache, « Saladin, l'histoire, la légende », dans Denise Aigle, dir., *Le Bilâd al-Shâm face aux mondes extérieurs*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2012, p. 41-72 et Anne-Marie Eddé, *Saladin*, Paris, Flammarion, 2008, 761 pages.

de comprendre l'image de l'islam présentée dans les sources chrétiennes à l'époque des croisades. Dans un second temps, nous utiliserons certaines chroniques, récits de pèlerinage et projets de croisade écrits par des chrétiens latins afin de cibler les marqueurs religieux, politiques, militaires, sociaux et culturels perçus. Rappelant la prééminence des perceptions chrétiennes à l'égard des processus d'appropriation religieux, un troisième chapitre se consacrera entièrement à cet aspect tandis qu'un quatrième chapitre traitera des processus d'appropriation politico-militaires, sociaux et culturels tels que perçus par les chrétiens.

1 CHAPITRE PREMIER : ISLAM. ENTRE RELIGION ET CIVILISATION

Au-delà de son étymologie qui signifie en arabe « soumission à Dieu », le terme « islam » désigne, d'une part, une religion dont l'orthopraxie des croyants se base sur la prédication monothéiste de Mohammed en Arabie au VII^e siècle. D'autre part, ce terme renvoie aussi à la civilisation qui découle des normes prescrites par cette religion et d'un cadre géopolitique complexe résultant de « l'unification d'aires disparates d'anciennes civilisations ».¹ Ces différents bassins culturels et idéologiques, accessibles grâce au contrôle d'un vaste territoire et à un réseau commercial étendu, ont un impact significatif sur la construction identitaire de la civilisation islamique, car ils lui fournissent diverses influences des civilisations l'ayant précédé sur les territoires qu'elle occupe ainsi que de celles se situant à ses frontières.² Parmi les éléments marquants qui caractérisent la société islamique se trouve l'influence dite orientale ou sémitique.³

Devant la complexité du monde musulman, il importe d'approfondir certaines facettes de l'islam afin de bien comprendre les processus de transformation et les marqueurs d'appropriation spatiale regroupés sous le concept d'islamisation. C'est pourquoi la première section de ce chapitre présentera brièvement l'évolution de la religion musulmane et de la civilisation islamique depuis leurs origines au VII^e siècle

¹ Maurice Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris, Flammarion, 1987 (1971), p. 114.

² Thierry Bianquis et Pierre Guichard, « Naissance de l'art musulman : architectures et artisanats d'arts », dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tilié, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 454. Nous pouvons retenir trois bassins principaux, dont celui de la Syrie-Égypte, desquels se trouvent plusieurs sous-ensembles dont les identités régionales seront masquées par l'islam pendant les périodes de grandes conquêtes pour ensuite se réaffirmer au cours des siècles suivants ; voir *op. cit.*, p. 433.

³ Comme l'explique Lombard, le processus d'assimilation d'éléments orientaux par une société se nomme sémitisation. Pouvant comporter un aspect culturel, il ne doit pas cependant être confondu avec l'arabisation, qui se limite à la culture découlant de la langue arabe ; voir *L'Islam*, p. 20-21.

jusqu'à la fin du XI^e siècle. Cette section permettra d'aborder plusieurs notions qui éclairent la conception de l'espace et des rapports interconfessionnels dans l'islam, puis d'exposer concrètement certains processus islamiques d'appropriation politique, religieuse et sociale ainsi que les étapes de cette islamisation et arabisation initiale du *Bilâd al-Shâm*. Ensuite, la deuxième section exposera le contexte sociopolitique et religieux du Proche-Orient à la veille des croisades, puis plus spécifiquement celui du couloir syro-palestinien durant le XII^e et le XIII^e siècle. Ceci permettra d'évoquer la réaction musulmane face à l'implantation des Francs en Orient, les motifs idéologiques justifiant la réappropriation islamique du *Bilâd al-Shâm* perçue par les Latins de même que les actions entreprises par les dynasties zengides, ayyoubides et mamelouks entre 1144 et 1291 pour réapproprier au nom de l'islam un espace contrôlé par des chrétiens.

1.1 Développement de la civilisation islamique entre le VII^e et le XI^e siècle

1.1.1 Les fondements de la religion musulmane

Tel que l'explique Françoise Micheau, la péninsule quasi désertique du *Jazîrat al'Arab* connaît au VII^e siècle « une conjecture sociopolitique [...] favorable pour l'essor d'une nouvelle construction politico-religieuse reprenant divers éléments préexistants. »⁴ En effet, depuis le siècle précédent, plusieurs bouleversements majeurs se succèdent dans cette région auquel s'ajoute la diffusion du judaïsme, depuis le royaume d'Himyar et certaines oasis telles Yathrib, ainsi que du christianisme, nestorien depuis l'Irak et syriaque depuis la Syrie.⁵ Dans ce contexte de désordre et de changements, il en résulte

⁴ Françoise Micheau, *Les débuts de l'Islam : Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre, 2012, p.95.

⁵ *Ibid.*, p. 89-90. Parmi ces changements, nous nommerons aussi la chute successive des royaumes himyarite, jafnide et nasride entre 550 et 602, un déclin économique possiblement dû à un assèchement de

un recul du paganisme arabe et surtout, l'apparition de *hanif* se déclarant prophètes et proposant une réforme politique et religieuse qui mêle divers éléments arabes et judéo-chrétiens.⁶ Parmi ces *hanif* se trouve dans la région du Hedjaz un humble marchand mecquois nommé Mohammed qui débute vers 615 une prédication où il se présente comme le messager d'Allah, chargé de transmettre aux humains la parole divine sous forme de révélations fragmentaires.⁷ Devant l'opposition des élites mecquoises, ce dernier quitte en 622 pour Yathrib (renommé ultérieurement Médine) où il adopte un rôle d'arbitre auprès des différents clans.⁸ Rapidement, Mohammed devient également le chef législateur, politique et militaire d'une nouvelle communauté grandissante (*umma*) constituée de ses partisans mecquois (*muhâjirîn*) et de nouveaux adeptes (*anşâr*). Au cours de cette période, il obtient progressivement la conversion des principales tribus en Arabie ou leur ralliement, grâce à une protection accordée aux communautés juives et chrétiennes en échange d'un tribut, tout en menant plusieurs raids contre les caravanes mecquoises, à l'image des razzias bédouines.⁹ À sa mort en 632, deux ans après la prise de la Mecque, les fondements d'une nouvelle structure sociopolitique, basée sur un

la région arabe ainsi que l'essor d'organisations sociopolitiques (commodément qualifiées par le terme « tribus » et de villes jalonnant les pistes caravanières entre les oasis du Hedjaz, la Palestine et le bas Irak, telle la Mecque ; voir Micheau, *op. cit.*, p. 94-95.

⁶ Parmi les éléments judéo-chrétiens se trouvent la croyance en un dieu suprême, divers récits et figures bibliques, tel Abraham, voir Sabrina Mervin, *Histoire de l'islam : Fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 2001, p. 14-15 ou encore un lexique religieux, tels les mots *salât* et *zakât*; voir Micheau, *Les débuts de l'Islam*, p. 90.

⁷ Ces révélations en langue arabe forment ensemble un livre composé de 114 sourates constituées d'un nombre très variable de versets : le Coran (*qur'ân* « récitation »). L'importance que revêt la descente (*tanzîl*) de ces séquences révélatoires est double : d'une part, celles-ci restaurent le message divin déformé par les juifs et les chrétiens et d'autre part, cet évènement est considéré par les musulmans comme une scissure temporelle terminant la gentilité des Arabes, la *jâhiliyya* ; voir Mervin, *Histoire de l'islam*, p. 12.

⁸ Cet exil se nomme l'Hégire et marque le début du calendrier musulman. Peu de temps après son arrivée à Yathrib, Mohammed établit un pacte de caractère jurico-politique entre les clans, appelé aujourd'hui la « Constitution de Médine » ou « Charte de Yathrib »; voir Micheau, *Les débuts de l'Islam*, p. 96.

⁹ Ces tributs et ces raids, sur lesquels nous reviendrons plus loin, forment respectivement les premières applications de la *jizya* et du jihad, tels qu'évoqués dans le Coran. Pour la *jizya*, voir *Coran*, sourate IX, 8 et 10 ou encore sourate IX, 29. Pour le jihad, voir sourate IX, 29.

monothéisme rejetant tout associationnisme et dont les obligations se démarquent du christianisme et du judaïsme tout en intégrant des traditions bédouines, sont établis.¹⁰ Toutefois, la survie de cette nouvelle organisation contrôlant une grande partie de la péninsule arabique est menacée par plusieurs divisions qui surviennent dès la mort de Mohammed.

En effet, pendant les mois qui suivent le décès du Prophète, plusieurs tribus arabes ne reconnaissent pas l'autorité du nouveau chef de Médine, Abû Bakr, et refusent de payer un tribut.¹¹ Ce dernier utilise alors la force pour soumettre les groupes dissidents et reconstituer l'unité de la péninsule arabique. Cependant, l'absence d'un héritier ou d'un successeur désigné par Mohammed crée au sein de l'*umma* plusieurs divisions durables entre *muhâjirûn* et *anṣâr* ainsi qu'entre membres de la tribu des Quraysh (auquel appartenait Mohammed) et l'*ahl al-bayt* (maison du Prophète comprenant 'Ali et sa femme Fatima, fille de Mohammed).¹² Un épisode crucial est la *fitna al-kubrâ* (grande discorde) survenant en 656 suite à l'assassinat du calife 'Uthman, où 'Ali lutte pour le titre de *amîr al-mu'minîn* (commandeur des croyants) contre plusieurs rivaux, dont le gouverneur de la Syrie, Mu'âwiya. Lors de la bataille de Siffîn en 657, un arbitrage est convenu entre les deux partis, mais engendre des dissensions qui mènent à un schisme constitué de trois branches (*fîraq*) : les sunnites, partisans de Mu'âwiya, les khârijites

¹⁰ Philippe Sénac, *Le monde musulman : des origines au XI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2007 (1998), p. 28. Ces fondements consistent en divers dogmes définissant la foi du croyant (*imân*) ainsi qu'en plusieurs aspects normatifs déterminant ses obligations communautaires comme ses devoirs rituels et cultuels, à commencer notamment par cinq obligations fondamentales surnommées « les piliers de la religion » : la *shahâda*, une profession de foi affirmant l'unicité divine et la mission de Mohammed, la prière, au nombre de cinq par jour, le *ramadan*, un jeûne durant un mois, la *zakât*, une aumône légale, et le *hajj*, un pèlerinage vers la Mecque.

¹¹ Certaines tribus renégocient un pacte de non-agression tandis que d'autres s'allient à des chefs religieux adverses, tel Musaylima qui avait fondé une principauté théocratique et qui ne sera vaincu qu'en 633. Cette sécession, considérée comme une trahison tant politique que religieuse, est connue dans la Tradition musulmane sous le terme *ridda* (apostasie); voir « Apostasie », dans Dominique Sourdél et Janine Sourdél, dir., *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 (1996), p. 91.

¹² Mervin, *Histoire de l'islam*, p. 99-101.

(révoltés), anciens partisans de ‘Ali qui font défection de son armée par refus d’un arbitrage humain, et finalement les chiites, demeurés fidèles à ‘Ali. Lors des siècles ultérieurs, l’élaboration de doctrines divergentes, de rites et de fêtes distinctes multiplieront les différences entre ces principales *firaq* qui connaissent également en leur sein des désaccords plus ou moins significatifs, créant ainsi de nouvelles ramifications qui accentueront le morcellement sociopolitique du Proche-Orient à l’époque des croisades, sur lequel nous reviendrons dans la seconde section de ce chapitre.¹³

1.1.2 L’essor d’un État islamique

Malgré les conflits internes évoqués, les premiers successeurs du Prophète, connus dans la Tradition musulmane comme les « Bien dirigés » (*al-râshidûn* : « ceux qui guident dans la voie droite »), dirigent, à l’instar des expéditions militaires de Mohammed en Palestine, des conquêtes successives importantes pour l’histoire du monde musulman. D’une rapidité fulgurante, cette première phase d’expansion dirigée par Abû Bakr, ‘Umar puis ‘Uthman se développe dans trois directions principales : d’abord la Syrie, puis la Mésopotamie ainsi que l’Égypte.¹⁴ Se substituant aux anciennes autorités byzantines et sassanides, les notables tribaux devenus chefs politiques et militaires s’approprient le système fiscal préexistant, dont les revenus sont largement basés sur les

¹³ En effet, aux querelles sur la question du califat s’ajouteront notamment des divergences en matière de théologie et de jurisprudence. Au sein du sunnisme, nous retrouvons quatre écoles juridiques (*madhhab* « doctrine ») : le malikisme, le hanéfisme, le chafisme et le hanbalisme. Pour le khârijisme, nous évoquerons principalement le courant ibâdite, azraqite et najdite tandis que pour le chiisme, nous nommerons le zaydisme, l’ismaélisme et le chiisme duodécimain.

¹⁴ Sénac, *Monde musulman*, p. 30-34. Ce dernier évoque plusieurs causes pour expliquer le succès des musulmans : ferveur religieuse, appât du gain et dissensions entre communautés chrétiennes et Byzance ; voir *op. cit.*, p. 34-35. Micheau évoque aussi le manque monétaire des Byzantins et des Sassanides après plusieurs décennies de guerres pour financer leurs armées souvent constituées de mercenaires, voir *Les débuts de l’Islam*, p. 144, ainsi qu’un plan décidé par les califes et l’élite dirigeante dont le prestige et la légitimité croît face aux victoires contre byzantins et perses ; voir *Les débuts de l’islam*, p. 134.

terres agricoles toujours exploitées par les populations autochtones.¹⁵ Un nouveau pouvoir politico-militaire s'établit alors rapidement sur un territoire allant de l'Égypte jusqu'à l'Oxus et continue de s'étendre notamment grâce aux armées issues de certaines populations converties (tels les Iraniens et les Berbères).¹⁶ Dès le règne de 'Umar, ce pouvoir se caractérise par certains éléments propres à une culture islamique en gestation, telle l'utilisation du calendrier hégirien, l'écriture arabe de même que l'invocation d'Allah.¹⁷

Cependant, ces conquérants arabes demeurent, malgré une migration importante de clans depuis la péninsule arabique au cours des décennies suivantes, une armée d'occupation minoritaire face à une vaste aire géographique au sein duquel se trouve une population hétéroclite (autant sur le plan ethnique que religieux).¹⁸ Cette situation sociopolitique suscite alors de nouvelles préoccupations et interrogations qui alimenteront les divisions politico-religieuses. Pour répondre à court terme à ces défis, ces conquérants choisissent de demeurer principalement en retrait des populations soumises, effectuant le contrôle militaire du territoire et le prélèvement des impôts depuis des villes de garnison, tels Koufa et Fustat, et maintiennent à travers les différentes régions sous leur emprise les traditions existantes de même que les fonctionnaires grecs et coptes œuvrant au sein d'administrations locales.¹⁹ À plus long terme, l'élite arabe entame un important processus d'écriture et de mémoire qui se poursuit durant les deux

¹⁵ Micheau, *op. cit.*, p. 147-150.

¹⁶ « Rashidûns », dans Dominique Sourdél et Janine Sourdél, dir., *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 (1996), p. 703 ; Lombard, *L'Islam*, p. 16.

¹⁷ Micheau, *Les débuts de l'Islam*, p. 200.

¹⁸ *Ibid.*, p. 147.

¹⁹ *Ibid.*, p. 148 ; Sénac, *Monde musulman*, p. 36.

siècles suivants.²⁰ Sous les premières dynasties arabo-musulmanes, le Prophète est alors érigé en un modèle dogmatique idéalisé car, comme l'explique Sourdel, « les prescriptions qui présidèrent à cette organisation de l'état découlèrent moins des prescriptions coraniques que d'une imitation de l'attitude adoptée par Mohammed lui-même lorsqu'il avait dirigé la communauté musulmane ».²¹ Ce processus fournit au pouvoir arabo-musulman des outils idéologiques visant à définir une identité islamique qui permet d'affirmer leur légitimité face à leurs adversaires politiques et religieux en plus d'assurer la cohésion de l'*umma*. Ces réflexions identitaires demeurent essentielles pour aborder l'évolution de l'organisation étatique initiée par Mohammed lors de la deuxième moitié du VII^e siècle car, selon certains chercheurs comme F. Donner et S. Shoemaker, les premiers musulmans ne se définissaient pas comme les membres d'une communauté religieuse distincte.²² Conséquemment, ce ne serait qu'à la fin du VII^e siècle qu'une construction politico-religieuse pouvant être qualifiée d'État islamique apparaît.²³

²⁰ Sous certains dirigeants musulmans, dont 'Uthmân et 'Abd al-Malik, les croyants exécutent une recension ainsi qu'une organisation des révélations transmises par Mohammed afin de rédiger l'une des sources essentielles du droit et de la doctrine islamique, le Coran ; voir « Coran », dans *Dictionnaire historique de l'islam*, p. 216. Mais puisque ce livre ne répond pas à toutes les interrogations circonstanciées de l'*umma*, celle-ci se tourne également vers les actes et les paroles du Prophète, connues grâce aux *hadiths* (éléments biographiques) et aux *maghâzî* (récits d'expéditions militaires). Toutefois, la vie de Mohammed (*sirâ*) ne contribuera pas seulement à la compréhension du texte coranique par le biais d'une contextualisation, mais constituera en elle-même une seconde source fondamentale codifiant le droit et la pratique islamique, la *sunna* (tradition) ; voir Micheau, *Les débuts de l'islam*, chapitre 3, p. 76-98.

²¹ Dominique Sourdel, *L'islam*. Paris, Presses Universitaires de France, 1984 (1949), p. 129.

²² Selon Fred Donner, les premiers musulmans se voyaient simplement comme des croyants (*mu'minîn*) et n'employaient pas encore le terme *muslimûn*, voir « From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community », *Al-Abhath*, vol.50-51 (2002-2003), pp. 9-53 ; Stephen Shoemaker avance quant à lui que ceux-ci n'étaient que des adeptes d'un mouvement interconfessionnel convaincu d'une fin des temps imminente, voir *The Death of a Prophet. The End of Mohammed's Life and the Beginning of Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, chap.3: *From Believers to Muslims, from Jerusalem to the Hijâz. Confessional Identity and Sacred Geography in Early Islam*, p. 197-265.

²³ Micheau, *Les débuts de l'islam*, p. 205-209. Comme elle l'explique, c'est avec 'Abd al-Malik (r.685–705) que nous trouvons pour la première fois le titre de *khalîfat Allâh* (calife de Dieu), dont la mention est un exemple éloquent que la religion devient constitutive de l'état et que le pouvoir relève désormais d'une conception impériale bien définie.

Mais quelles sont les caractéristiques de cet État, qui en sont les artisans et comment permettent-elles d’aboutir à une véritable civilisation ?

1.1.3 L’empire des Omeyyades

Suite à l’assassinat en 661 de ‘Ali, la guidance politique est confiée à Mu’âwiya, fondateur de la première dynastie arabo-musulmane, les Omeyyades. Sous ceux-ci, la capitale califale est transférée vers Damas et les conquêtes reprennent au point que le domaine musulman atteint son extension maximale en s’étendant de l’Atlantique à la vallée de l’Indus.²⁴ Afin d’affirmer le prestige de l’islam et de ses souverains, les califes omeyyades entreprennent plusieurs constructions architecturales, tels des palais (dont Quṣayr ‘Amrâ) ainsi que les premières grandes mosquées autour desquelles se développent souvent diverses activités culturelles et commerciales.²⁵ Un exemple éloquent concerne la ville de Jérusalem : afin de démontrer le triomphe de l’islam face au judaïsme et au christianisme, ‘Abd al-Malik fait bâtir un sanctuaire nommé *Qubbat al-Ṣakhra* (Dôme du Rocher) sur le lieu sacré de l’esplanade du Temple, là où Mohammed aurait posé le pied lors de son voyage céleste (*mi’raj*) selon la Tradition musulmane.²⁶ Cette volonté est d’autant plus évidente considérant l’épigraphie dorée de cette mosquée qui proclame l’unicité d’Allah, louange le Prophète et dénonce par le biais de versets coraniques l’affirmation chrétienne de la divinité du Christ.²⁷

²⁴ Sourdel, *Islam médiéval*, p. 21.

²⁵ Sénac, *Monde musulman*, p. 58-60. Par ailleurs, c’est sous les Omeyyades que la mosquée acquiert ses caractéristiques distinctives, tel le minaret permettant l’*adhan* (l’appel à la prière) et le *mihrab* (indiquant la direction de la Ka’ba), voir Mohammed A. Beg, *Essays on the Origins of Islamic Civilisation*, Cambridge, 2006, p. 199-210.

²⁶ Micheau, *Les débuts de l’islam*, p. 188 ; Beg, *Essays*, p. 208-209.

²⁷ Micheau, *op. cit.*, p. 189.

Les infrastructures de l'état islamique connaissent sous les Omeyyades plusieurs innovations ou transformations, telle l'organisation d'une armée professionnalisée, la centralisation de l'administration ainsi que des réformes fiscales touchant autant les musulmans (*zakât*) que les non-musulmans (*kharâdj*) et (*jizya*).²⁸ Cependant, les mutations les plus significatives accomplies par les califes omeyyades sont l'arabisation des bureaux administratifs au VIII^e siècle de même que la réforme monétaire d'Abd al-Malik vers 696 qui instaure un nouveau bimétallisme n'imitant plus les pièces byzantines et sassanides : soit les *dinâr* et *dirham* gravés avec des formulations musulmanes arabes qui sont très tôt dénués de représentations figurées.²⁹ À cela s'ajoute un autre changement important : l'établissement par des juristes au début du VIII^e siècle des fondations du *fiqh*.³⁰ En effet, si les premiers califes avaient déjà pris diverses dispositions légales pour répondre à de nouveaux besoins administratifs, de nombreuses traditions bédouines ainsi que plusieurs pratiques juridiques locales sont jusqu'alors toujours observées.³¹ L'émergence du *fiqh* permet alors de définir un espace juridique proprement islamique, c'est-à-dire un espace caractérisé par l'application de la *chari'a* à l'ensemble du corps social qui s'y trouve, non-musulmans compris, par l'intermédiaire du *cadi*.³² C'est cet espace juridique qui distingue aux yeux des musulmans le domaine musulman, le *dâr al-*

²⁸ Sourdel, *Islam médiéval*, p. 20.

²⁹ Sénac, *Monde musulman*, p. 49. Micheau écrit que ce bimétallisme répond à un projet d'unification, d'islamisation et d'arabisation, *Les débuts de l'Islam*, p. 53-54 ; pour Sourdel, « [...] pareille transformation illustre le premier degré de l'assimilation des autochtones. », *L'islam médiéval*, p. 41. Quant à l'absence de figures vivantes, nous pouvons lier cela à l'interdiction de représenter des êtres animés telle qu'évoquée dans un hadith, ce qui explique l'hostilité des musulmans lorsqu'Abd al-Malik institua dans un premier temps des monnaies à l'effigie du souverain.

³⁰ Traduit imparfaitement par l'expression « droit islamique », ce concept désigne la connaissance et l'interprétation de la *chari'a*, la loi musulmane contenue dans le Coran et la *sunna*, et régit tous les aspects de la vie quotidienne du musulman ; voir « *fiqh* », dans *Dictionnaire historique de l'islam*, p. 297.

³¹ Mervin, *Histoire de l'islam*, p. 67-68.

³² Yehoshua Frenkel, « Is there an Islamic space? » dans Yaacov Lev, éd., *Towns and material culture in the medieval Middle East*, Leiden / Boston, Brill, 2002, p. 104.

islâm (maison de l'islam), auquel est opposé le *dâr al-harb* (maison de guerre), soit les territoires qui ne sont pas soumis à la loi islamique et vers lequel s'oriente donc le jihad.³³

Mais plus encore, les dispositions légales prescrites par le Coran et l'exemple du Prophète édictent également l'attitude du musulman à l'égard des chrétiens et des juifs. Déjà en 629, lors de la prise de l'oasis de Khaybar aux juifs, Mohammed leur avait accordé le droit d'y demeurer à la condition de concéder aux musulmans une partie de leur production économique, ce qui devient un « *locus classicus* de la jurisprudence ultérieure portant sur le statut des sujets conquis non-musulmans dans l'état musulman ». ³⁴ Puis, par souci de sécurité en raison de l'infériorité numérique des Arabes lors des conquêtes sous les califes bien dirigés, des restrictions s'ajoutent à la charge fiscale des communautés soumises ; au fil du temps, celles-ci sont normalisées et deviennent des interdits légaux.³⁵ La plupart des communautés présentes sur les territoires conquis acceptent sans trop de heurts ce changement d'autorité, bien que plusieurs d'entre elles tentent de négocier, de fuir ou de lutter. Dès lors, il se développe une nouvelle catégorisation de la population : les Arabes musulmans, les non-Arabes convertis puis les non-Arabes demeurés fidèles à leur religion (*kâfirûn*). Dans cette dernière catégorie se trouvent d'un côté les polythéistes et de l'autre, les Gens du Livre (*ahl al-Kitâb*), regroupant juifs et chrétiens. Si les premiers n'ont qu'un choix entre la

³³ Éventuellement, un troisième espace est défini, celui du *dâr al-sulh* (maison de paix), qui désigne les territoires faisant l'objet d'une trêve temporaire par le biais d'un traité ou d'un tribut ; voir à ce sujet « *dâr al-islâm* », dans *Dictionnaire historique de l'islam*, p. 236.

³⁴ Bernard Lewis, « L'islam et les non-musulmans », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35^e année, no.3-4 (1980), p. 786.

³⁵ *Ibid.*, p. 789. Comme l'explique Boissellier : « [...] à cause de la normativité des faits sociaux, les positions sociales relatives tendent à se transformer en statuts, tandis que les valeurs et les pratiques tendent à devenir des normes, ce qui leur confère une force contraignante, et cristallise les appartenances et les identités en groupes institutionnalisés. » ; voir « De la différenciation sociale à la minoration en passant par les régulations, quelques propositions » dans *Minorités et Régulations sociales en Méditerranée médiévale*, sous la dir. de Stéphane Boissellier, François Clément et John Tolan, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 27.

conversion et la mort, ces derniers jouissent d'un statut privilégié, celui de *dhimmis*, consistant en une soumission leur accordant protection, liberté de culte et respect de leurs biens en échange du paiement d'un impôt de capitation, la *jizya*, ainsi que de certaines obligations et restrictions.³⁶ En dépit de ce statut légal inférieur, juifs et chrétiens ne sont pas complètement exclus et conservent à travers le monde musulman « une utilité fonctionnelle au sein du corps social », car ils occupent divers postes administratifs en plus de s'imposer dans certains milieux artisanaux et financiers.³⁷

1.1.4 L'empire des Abbassides

Tout au long de leur règne, les Omeyyades luttent sur plusieurs fronts et doivent maîtriser diverses révoltes provenant notamment de groupes chiites et kharijites qui les voient comme des usurpateurs. En 747, un soulèvement visant à confier le califat aux descendants d'al-Abbâs, oncle du Prophète, éclate au Khorassan et renverse les Omeyyades en 750 après s'être étendu à tout l'Iraq.³⁸ La nouvelle dynastie qui émerge de ce conflit, les Abbassides, choisissent en 762 une nouvelle capitale califale, Bagdad, qui perdure jusqu'en 1258, à l'exception d'un interlude à Samarra de 836 à environ 892.³⁹

Les Abbassides apportent plusieurs changements aux institutions gouvernementales

³⁶ Sourdel, *Islam médiéval*, p. 56-57. Suivant les époques et le zèle des dirigeants, ces obligations et restrictions ne sont pas toujours strictement suivies. Étant principalement d'ordre social et symbolique, elles consistent notamment en l'interdiction d'avoir des bâtiments dépassant la hauteur des mosquées, de construire de nouveaux lieux de cultes (seule la restauration est permise), de chevaucher ainsi que de porter des armes ou encore l'obligation de porter des signes distinctifs sur leurs vêtements; voir Lewis, « L'islam et les non-musulmans », p. 789 et Dominique Sourdel, « Peut-on parler de liberté dans la société de l'islam médiéval ? », dans George Makdisi et Dominique Sourdel, dir., *La notion de liberté au Moyen âge : Islam, Byzance, Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 120.

³⁷ Boissellier, « De la différenciation sociale à la minoration », p. 25.

³⁸ Seul un membre de cette dynastie, Abd al-Rahmân, parvient à se réfugier en Espagne où est fondé en 756 un émirat omeyyade dissident.

³⁹ Voir Mathieu Tillier et Thierry Bianquis, « De Sâmarrâ' à Bagdad : l'autorité abbasside ébranlée », dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tillier, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p.185-194.

existantes : ils introduisent le poste de vizir, centralisent le système administratif grâce à diverses mesures telle la nomination califale des cadis et orientalisent certaines traditions, en adoptant notamment un cérémonial particulier pour le calife.⁴⁰ De plus, ces derniers mènent diverses réformes fiscales, touchant notamment à l'importante source de revenus qu'est la *jizya*, et encouragent le développement urbain de même que le commerce, par le biais de villes portuaires dont Tunis, Tripoli et Acre. De nombreuses villes jouent alors plusieurs fonctions, que ce soit comme siège administratif et juridique, comme centre religieux et culturel, ou encore en tant que lieu défensif.⁴¹ Ce dernier aspect sera particulièrement important, car les Abbassides œuvrent activement à la stabilisation des frontières du *dâr al-islâm*. Dans ce contexte apparaît alors une nouvelle institution : le *ribât*. Étroitement associé aux espaces frontaliers, cette institution forme un lieu permettant les échanges et surtout la défense du domaine islamique.⁴² Conséquemment, certaines frontières plus menacées, telle la côte palestinienne, connaissent une plus grande distribution de *ribât*, d'où le *murâbiṭ* prouve sa piété face à « un monde non islamisé, inconnu et dangereux » en menant le jihad.⁴³

Sous les Abbassides, la composition raciale de la civilisation islamique devient de plus en plus hétérogène en raison d'une politique califale s'appuyant progressivement sur une armée composée de contingents turcs, khurassaniens et transoxianiens, auxquels

⁴⁰ Voir Sénac, *Monde musulman*, p. 66-68 et Maaïke van Berkel, *Crisis and Continuity at the Abbasid Court: Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295-320/908-932)*, Leiden, Brill, 2013, p. 66 et 88-93.

⁴¹ Sénac, *Monde musulman*, p. 78.

⁴² Antoine Borrut et Christophe Picard, « Ribât : Râbata, Ribât, Râbita : une institution à reconsidérer », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, p. 43-45. Éventuellement, plusieurs sites sont reconvertis en fonction du contexte politico-religieux pour devenir soit des lieux utilitaires pour les voyageurs, soit des établissements pour les communautés mystiques ; voir *op. cit.*, p. 50.

⁴³ Borrut et Picard, « Ribât », p. 62.

s'ajoutent des mercenaires d'origines diverses. À cela s'ajoute une autre raison, soit le flux croissant d'immigrations turques qui s'installent en diverses régions au sein du domaine islamique entre le VIII^e siècle et les XI^e-XII^e siècles.⁴⁴ Bien que les Arabes demeurent les chefs politiques au sein de certaines régions, notamment à la limite de l'Arabie et du Croissant fertile, la prépondérance croissante des militaires turcs permet à ces derniers d'acquérir un pouvoir réel au détriment des califes dont la fonction devient graduellement religieuse et représentative.⁴⁵ S'ajoutant à cela un déséquilibre social causé par un brusque essor économique, l'émergence de quatre écoles jurisprudentielles au sein du sunnisme, l'existence dans plusieurs villes comme Basra et Damas d'« orthodoxies locales » ainsi que le développement de courants idéologiques tel le mutazilisme et le mysticisme des soufis se rajoutant aux oppositions chiites, le califat abbasside connaît un affaiblissement croissant qui permet l'émergence de plusieurs principautés locales dotées d'une certaine autonomie politique (dont Damas, Alep et Mossoul), principalement dans les zones en périphérie de son empire.⁴⁶ Cette fragilisation du domaine islamique s'accroît d'autant plus que l'État abbasside recourt à l'*iqṭā* ; soit un système de concessions foncières non-héréditaires provenant de domaines appartenant à l'État.⁴⁷

Par ailleurs, les divisions entre *fīraq* sont à l'origine d'une autre transformation visible à travers l'ensemble du domaine musulman à l'époque abbasside ; les espaces

⁴⁴ André Clôt, *L'Égypte des Mamelouks 1250-1517. L'empire des esclaves*. Paris, Perrin, 2009, p. 10-11. Voir également le chapitre 6 « Le début de l'islamisation des Turcs » de Dominique Farale, *Les Turcs face à l'Occident : des origines aux Seldjoukides*, Paris, Economica, 2008, p. 55-64.

⁴⁵ Pierre Guichard, « L'agriculture, rente foncière et rente fiscale », dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tilié, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 510; Sénac, *Monde musulman*, p. 74.

⁴⁶ Sourdel, *Islam médiéval*, p. 23-24 et Sénac, *op. cit.*, p. 74. Sénac précise toutefois que « même lorsqu'ils étaient shiites, les princes orientaux ne remirent jamais en cause le califat sunnite. Ils contestaient les Abbassides, mais chaque fois qu'ils en avaient la possibilité, ils se faisaient décerner par le calife des titres officiels [...]. Affaibli, le califat n'en demeurait pas moins un modèle et le calife une source de légitimité », *op. cit.*, p. 130.

⁴⁷ « Iqṭā », dans *Dictionnaire historique de l'islam*, p. 399.

sacrés.⁴⁸ Bien que le sunnisme ne reconnaisse que trois villes saintes, soit La Mecque (auquel est lié le pèlerinage obligatoire), Médine et Jérusalem, les sanctuaires régionaux se multiplient en raison de l'étendue du monde musulman empêchant la réalisation du *hajj* et du rôle des figures saintes et des martyrs dans le chiisme.⁴⁹ Cela rajoute alors à côté de la mosquée deux autres lieux possédant une sacralité différente : les tombeaux de saints et les espaces liés au soufisme (*zâwiya*, *ribât*, *khânqâh*).⁵⁰ C'est dans ce contexte que de nombreux sanctuaires antéislamiques sont récupérés par les musulmans, que de nouveaux lieux de prière sont construits et que d'autres lieux de culte communs aux autres religions monothéistes, tel le tombeau des patriarches à Hébron et le monastère de Saydnaya, sont partagés ou voient une construction religieuse se juxtaposer pour les concurrencer.⁵¹ Nous reviendrons lors du chapitre trois sur ces processus d'appropriation religieuse, décrits notamment par plusieurs chrétiens dont Jacques de Vitry et Thietmar.

1.1.5 Islamisation et arabisation du Proche-Orient

En résumé, à l'issue de la période historique allant depuis l'œuvre fondatrice de Mohammed au VII^e siècle jusqu'au début du déclin des Abbassides au XI^e siècle, nous constatons qu'un ensemble de facteurs politiques, sociaux, culturels et religieux

⁴⁸ Nous précisons que la notion de « sacré » en islam diffère de celle du christianisme ; suivant le Coran, la racine *hram* retrouvée plus de quatre-vingt fois établit un vocabulaire désignant littéralement « l'interdit » ou « l'illicite ». Le culte islamique est basé sur la dichotomie entre les notions de *halal* et de *haram* et dicte ainsi l'attitude du croyant au sein du lieu de culte (interdiction de fumer, d'entrer en état d'impureté, d'entrer avec ses chaussures ou encore l'interdiction d'accès aux non-musulmans) ; voir Catherine Mayeur-Jaouen, « Tombeau, Mosquée et Zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », dans André Vauchez, dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 133 et 143 et Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, New York, Routledge, 2000, p. 285.

⁴⁹ Bethany J. Walker, « Commemorating the Sacred Spaces of the Past: The Mamluks and the Umayyad Mosque at Damascus », *Near Eastern Archaeology*, vol.67, n°1 (Mar., 2004), pp. 26-39.

⁵⁰ Mayeur-Jaouen, « Tombeau, Mosquée et Zâwiya », p. 133-134 et Halima Ferhat, « Les pèlerinages de Sâkir et de Massa », dans André Vauchez, dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 171.

⁵¹ Ferhat, *op. cit.*, p.171 et Mayeur-Jaouen, *op. cit.*, p. 146.

contribuent à l'émergence d'un cadre islamique qui se définit par l'espace qu'il occupe tout en le définissant à son tour. Dans un premier temps, le contexte initial des grandes conquêtes du VII^e siècle, à savoir la domination d'un vaste espace qui comprend une population multiethnique et pluriconfessionnelle ainsi que plusieurs régions syncrétiques issues de l'accumulation des strates des civilisations précédentes (notamment perse et hellénistique), conduit à une réappropriation de cadres mentaux et de pratiques ainsi que de cadres institutionnels antérieurs à l'arrivée des musulmans.⁵² Adoptant divers éléments en Syrie et en Mésopotamie (dont le raffinement et plusieurs techniques intellectuelles et commerciales) au cadre politico-religieux en construction, ceux-ci deviennent progressivement des caractéristiques au sein d'une civilisation dite islamique.⁵³

Dans un second temps, il s'effectue parallèlement à ce processus de sémitisation d'autres transformations de l'espace dont les marqueurs sont regroupés sous deux termes: l'arabisation et l'islamisation. Ces changements se réalisent en deux étapes ; tout d'abord, un marqueur donné est édicté ou imposé à l'ensemble du corps social par une minorité dominante (à savoir ici l'élite arabo-musulmane), puis celui-ci est intériorisé lorsque l'ensemble de la population y adhère (de gré ou de force) ou y est simplement indifférent.⁵⁴ Résultant d'une volonté des musulmans d'investir l'espace, d'affirmer le triomphe politique et religieux de l'islam ainsi que d'imposer un système normatif régulant les pratiques sociales selon les prescriptions de la religion musulmane, l'islamisation et l'arabisation se concrétisent par le biais de divers marqueurs religieux,

⁵² Lombard, *L'Islam*, p. 20. Ce processus de réappropriation, qui s'applique à l'Orient, est nommé sémitisation.

⁵³ L'une des caractéristiques les plus notables de la civilisation islamique sera le développement et le réaménagement urbain, tel qu'évoqué dans l'introduction de ce chapitre. Toutefois, comme l'explique Sourdel, la plupart des traits ayant institué aux yeux des chercheurs un modèle de ville arabo-musulmane relève davantage d'un caractère oriental qui résulte d'une réappropriation successive des lieux au fil des siècles; voir *Islam médiéval*, p. 194.

⁵⁴ Boissellier, « De la différenciation sociale à la minoration », p. 33.

politiques et sociaux témoignant d'une idéologie musulmane auquel s'ajoutent des marqueurs culturels associés à la langue liturgique de l'islam, l'arabe. Tel que vu au fil des pages précédentes, ces marqueurs peuvent être des structures physiques durables, ayant une fonction administrative, politique et militaire, tels les palais et les villes de garnison, ou ayant une fonction religieuse, tels les monuments cultuels construits par les dirigeants ou développés selon des mouvements populaires.⁵⁵ D'autre part, les marqueurs de l'islamisation et de l'arabisation peuvent également être des symboles idéologiques forts (tel l'emploi d'une nouvelle monnaie sur laquelle sont inscrits des propos coraniques en arabe) ainsi que des nouvelles pratiques notamment administratives (tel l'utilisation du calendrier hégirien) et surtout sociales.

Ce dernier aspect est particulièrement important car, comme l'explique Moore, produire des minorités est nécessaire pour permettre à une société de se définir elle-même.⁵⁶ Pour la communauté musulmane, c'est en termes juridiques (grâce à la *chari'a*) qu'elle répond aux questionnements suscités par les relations avec des populations qui ne sont ni arabes ni musulmanes et qu'elle établit une norme qui régule les rapports sociaux. Il apparaît alors une structuration sociale déterminée selon plusieurs statuts : social, ethnique et surtout, confessionnel.⁵⁷ Or, malgré les conditions relativement tolérantes offertes aux Gens du Livre, l'espace social se transforme de manière significative entre le

⁵⁵ Ces structures permettent de reconfigurer l'espace en établissant de nouveaux pôles d'intérêt, de nature religieuse, fiscale ou commerciale par exemple, autour desquels s'orientent les différentes parties du corps social, voir Jean-Claude Garcin, « L'appréhension des espaces, les voyages, les premiers géographes », dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tiliér, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 547.

⁵⁶ Robert I. Moore, *La persécution. Sa formation en Europe (X^e - XIII^e siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, 226 pages ; cité dans Boissellier, « De la différenciation sociale à la minoration », p. 15.

⁵⁷ Sylvie Denoix, « Construction sociale et rapport à la norme d'un groupe minoritaire dominant : Les Mamelouks », dans Stéphane Boissellier, François Clément et John Tolan, dir., *Minorités et Régulations sociales en Méditerranée médiévale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 138-139. Pour la société musulmane, c'est d'abord l'appartenance confessionnelle qui détermine la classification de la société, comme le rappelle Boissellier, *op. cit.*, p. 31.

VII^e et le XI^e siècle suite à une série de conversions massives.⁵⁸ En effet, une partie de la population, principalement les classes sociales inférieures, va s'islamiser et s'arabiser au point qu'à la fin du X^e siècle, l'espace du *dâr al-islâm* est constitué majoritairement de musulmans en dépit des fortes traditions chrétiennes dans certaines régions comme l'Égypte.⁵⁹ Outre les convictions religieuses, plusieurs causes peuvent expliquer ces conversions : la pression fiscale de plus en plus lourde, la contrainte (résultant de pressions sociales ou politiques), le désir d'ascension sociale, le prosélytisme musulmane, l'attrait intellectuel de l'islam ou encore la force des liens familiaux.⁶⁰ L'attachement qui se généralise envers l'islam ainsi qu'envers la culture arabe crée ainsi une cohésion à travers le monde arabo-musulman en dépit des divisions politiques et des schismes.⁶¹ Toutefois, l'islamisation (en tant qu'acte religieux, ainsi qu'assimilation culturelle et sociale) et l'arabisation (soit l'adoption de la culture arabe) du *dâr al-islâm* n'est ni systématique ni complet, d'autant plus que ces processus ne se déroulent pas nécessairement en parallèle.⁶² Conséquemment, bien que soumises aux normes juridiques de l'islam, plusieurs communautés du Proche-Orient demeurent non-musulmanes mais

⁵⁸ Ces conversions peuvent être divisées en deux catégories : la conversion formelle qui résulte de convictions religieuses puis la conversion sociale, soit l'intégration des normes de l'islam par les convertis et leurs descendants qui s'étale à plus long terme, voir Aillet, « Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval », p. 25.

⁵⁹ Emilio Platti, « Les chrétiens en pays d'islam », dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tilier, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 474 et Christophe Picard, *Le monde musulman du XI^e au XV^e siècle*, Paris, SEDES, 2000, p. 125.

⁶⁰ Aillet, « Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval », p. 23. En ce qui concerne l'aspect de la contrainte, il faut préciser qu'en théorie, l'islam interdit la conversion forcée, suivant la prescription coranique « Point de contrainte en matière de religion » (*Coran*, sourate II, verset 256). De plus, il faut être prudent car en dépit de certaines phases réelles de durcissement contre les chrétiens, cette cause est souvent liée au répertoire apologétique chrétien qui oppose un islam s'imposant violemment à une évangélisation chrétienne pacifique, *op. cit.*, p. 25.

⁶¹ Sourdel, *Islam médiéval*, p. 215.

⁶² Lidia Bettini, « Expansion de l'arabe et limites de sa diffusion », dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tilier, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 299 et Sénac, *Monde musulman*, p. 36.

s'arabisent, dont les chrétiens, tandis que certaines régions s'islamisent sans que l'arabe devienne la langue principale.⁶³

1.2 Contexte sociopolitique et religieux entre le XI^e et le XIII^e siècle

Lors de la section 1.1.4, nous avons mentionné que plusieurs facteurs ont multiplié les divisions au sein du monde musulman sous les Abbassides. Il est important de s'attarder sur cette fragmentation de l'empire abbasside, car celle-ci permet l'émergence de plusieurs nouveaux acteurs politiques dont le rôle est significatif au Proche-Orient au cours de la période allant du XI^e au XIII^e siècle. Parmi ceux-ci se trouvent les trois dynasties qui nous intéressent dans le cadre de notre sujet : les Zengides, les Ayyoubides et les Mamelouks. Toutefois, pour comprendre les motivations et les actions de ces dynasties en lien avec l'islamisation, nous présenterons le contexte historique de cette période en évoquant aussi d'autres acteurs politiques importants.

1.2.1 Morcellement sociopolitique du Proche-Orient à la veille des croisades

1.2.1.1 Les invasions turques

Malgré leur nombre minoritaire parmi la population du Proche-Orient jusqu'au XI^e siècle, nous avons mentionné plus tôt que les esclaves turcs, introduits par les califes pour combler les besoins militaires croissants, jouent un rôle essentiel au sein de l'empire

⁶³ Par exemple, les communautés chrétiennes maintiennent dans plusieurs régions leur langue liturgique originelle, comme le syriaque ; voir Bettini, « Expansion de l'arabe », p. 299. Nous ajouterons aussi que la question du lien social étant complexe, les *dhimmis* peuvent être à la fois intégré dans la société (en occupant des fonctions administratives et commerciales) et exclus (par la nature de leurs activités et par des mesures de ségrégation dont le cloisonnement des communautés dans différents quartiers) ; voir Boissellier, « De la différenciation sociale à la minoration », p. 47.

abbasside.⁶⁴ Au XI^e siècle, cette situation évolue lorsque les Seljoukides repoussent les Ghaznévides et envahissent rapidement le Khorassan, une partie de l'Iran, l'est de l'Anatolie puis le nord de l'Irak, dont Bagdad en 1055, mettant fin à la tutelle du calife par les émirs chiites Bouyides.⁶⁵ L'introduction, dès lors massive et continue, de groupes turkmènes forme un évènement important dans l'histoire du Proche-Orient, car cela modifie durablement la composition ethnographique de la partie orientale du *dâr al-islâm*, introduit de nouvelles traditions et une culture turque, en plus d'établir une nouvelle élite politique allogène à la tête de royaumes nommés sultanats. Parmi ces groupes turcs, les Seljoukides constituent une dynastie importante en raison de l'étendue de leur domaine, contrôlant notamment la Palestine entre 1072 et 1092.⁶⁶ Bien qu'ils soient convertis depuis peu, ils se montrent soucieux, à l'instar d'autres dynasties qui les succéderont, d'affirmer leur respect de la religion musulmane et de se présenter comme les champions de l'islam en construisant plusieurs monuments religieux sunnites.⁶⁷

1.2.1.2 Les atabegs turcs et les émirs arabes

Lors de la scission du pouvoir seljoukide, plusieurs principautés locales administrées par des princes de la famille seljoukide ou par des atabegs (hauts dignitaires turcs) se forment, notamment en Syrie : les plus importantes sont les villes d'Alep ainsi que

⁶⁴ Déjà entre 868 et 905, l'Égypte est gouverné par des esclaves turcs, les Toulounides, puis entre 935 à 969 par les Turcs Ikchidides, voir Thierry Bianquis, « L'Égypte sous les Tûlunides et les Ikhchidides, 860-968 après J.-C. », dans Carl F. Petry, dir., *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, vol.1, 1998, p. 91-108 et 109-119.

⁶⁵ Picard, *Monde musulman*, p. 33-36 et Farale, *Les Turcs face à l'Occident*, p. 61-63.

⁶⁶ Grâce à leur armée de turcomans, des turcs nomades utilisés comme combattants de la foi (*ghazî*), la dynastie des seljoukides mènent une phase d'expansion jusqu'en 1092 avant de se scinder, pour diverses raisons, en plusieurs branches vers 1118. L'une d'elles établit un royaume prospère jusqu'en 1307, le sultanat de Rûm, situé sur d'anciens territoires byzantins, voir Picard, *Monde musulman*, p. 34-39.

⁶⁷ Deborah G. Tor, « Sovereign and Pious: the Religious Life of the Great Seljuq sultans », dans Christian R. Lange et Songül Mecit, dir., *The Seljuqs: Politics, Society and Culture*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 39 et 49.

Damas.⁶⁸ Mais avec la multiplication des instabilités dans cette région, de puissants officiers turcs vont remplacer les héritiers seljoukides dont ils ont la tutelle et former de nouvelles dynasties, tel les atabegs de Mossoul qui fondent la dynastie zengide. Sous certains atabegs comme Zengi et Nûr al-Dîn, plusieurs villes connaissent une nouvelle heure de gloire ; c'est notamment le cas avec Damas et Alep qui, géographiquement bien situées, deviennent de brillantes capitales politiques, religieuses et économiques sous les atabegs zengides puis sous les *maliks* ayyoubides.⁶⁹ À ces puissances locales s'ajoutent aussi les émirs, soit des princes arabes qui conservent quelques possessions à travers le *Bilâd al-Shâm*. Parmi ceux-ci, nous retrouvons la tribu arabe de Munqidh qui contrôle la forteresse de Shayzar et sa région entre 1081 et 1157.⁷⁰

1.2.1.3 Les Ismaéliens

Parmi les divisions religieuses signalées précédemment, nous devons nous arrêter sur le mouvement chiite ismaélien. Fondant initialement la dynastie des Fatimides en Ifriqiya en 909, celle-ci se déplace vers l'Égypte à partir de 969. Cette dynastie se démarque par la création d'un califat chiite rivalisant celui des Abbassides sunnites jugé usurpateur ainsi que d'une nouvelle capitale, le Caire.⁷¹ Malgré un développement prospère jusqu'en 1171, les Fatimides connaissent plusieurs troubles internes notamment

⁶⁸ Picard, *Monde musulman*, p. 37-38.

⁶⁹ Thierry Bianquis, « Damas », dans Jean-Claude Garcin, dir., *Les grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 52-55 et Anne-Marie Eddé, « Alep », dans Jean-Claude Garcin, dir., *Les grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 157-158.

⁷⁰ « Shayzar », dans *Dictionnaire historique de l'islam*, p. 752. Le membre le plus connu de cette tribu est sans doute Ousamâ ibn Munqidh, auteur du *Kitâb al-I'tibâr* ; voir Ousamâ ibn Munqidh, *Des enseignements de la vie: souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades*, trad. par André Miquel, Paris, Imprimerie Nationale, 1983, 444 pages.

⁷¹ Comme l'explique Paula A. Sanders, cette nouvelle cité est construite de façon à mettre en valeur le rôle de l'imam de même que les dogmes ismaéliens ; voir « The Fatimid State : 969-1171 », dans Carl F. Petry, dir., *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, vol.1, 1998, p. 172-173.

avec la population égyptienne majoritairement sunnite ; pour cette raison, ceux-ci accordent aux non-Égyptiens et les non-musulmans une place significative au sein de leur administration.⁷² Bien que située en Égypte, la dynastie fatimide joue un rôle majeur dans la région du *Bilâd al-Shâm*, que ce soit lors de la destruction du Saint-Sépulcre en 1008-1009 sous le règne du calife fatimide al-Hâkim ou que ce soit pour le contrôle du littoral syrien contre les Seljoukides au XI^e siècle ou contre les croisés au XII^e siècle.⁷³ Au fil des siècles, le mouvement ismaïlien connaît plusieurs scissions importantes ; parmi celles-ci se trouvent les druzes qui, persécutés pour avoir divinisé al-Hâkim, se réfugient dans les montagnes syriennes ainsi que les nizârites qui, également connus sous le nom de néo-ismaïliens ou Assassins, s'établissent entre la fin du XI^e siècle et durant le XII^e siècle dans un ensemble de forteresses comprenant Alamut en Iran et Masyâf en Syrie à partir desquelles ils entreprennent des actions fanatiques pour exécuter diverses figures seljoukides, abbassides, fatimides, latines et autres.⁷⁴

⁷² David Bramoullé, « Espaces et structures de l'échange sur les littoraux orientaux du monde fatimide », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, p. 79. Ces troubles internes inciteront le grand vizir égyptien à solliciter l'aide de Nûr ad-Dîn qui lui envoie une armée dirigée par le général kurde Shîrkûh. Toutefois, ce dernier va remplacer le vizir avant de mourir et d'être remplacé par son neveu, Saladin, qui abolit le califat fatimide deux ans plus tard ; voir Anne-Marie Eddé, *Saladin*, Paris, Flammarion, 2008, p. 38-46.

⁷³ Pierre Guichard, « Jérusalem entre musulmans et chrétiens du X^e au XIII^e siècle », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, p. 22-23 et Bramoullé, « Espaces et structures de l'échange », p. 86-88.

⁷⁴ Paul E. Walker, « The Isma'ili Da'wa and the Fatimid Caliphate », dans Carl F. Petry, dir., *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, vol.1, 1998, p.143.

1.2.2 Morcellement sociopolitique durant les croisades

1.2.2.1 Les États latins en Terre sainte (1096-1291)

Bien qu'ils ne représentent qu'un bref épisode d'environ deux siècles, les États latins n'en demeurent pas moins un épisode marquant dans l'histoire du Proche-Orient. S'établissant dans une région alors en proie à plusieurs querelles politiques et religieuses, un groupe minoritaire en provenance de l'Europe parvient à instaurer une domination politico-militaire sur un territoire divisé en quatre royaumes. Interrompant une domination islamique s'étalant sur quatre siècles, cette élite franque édicte de nouvelles normes, conformes aux valeurs et aux traditions de la chrétienté occidentale, en plus d'utiliser divers marqueurs politiques et religieux pour investir le territoire et y affirmer son contrôle.⁷⁵ Toutefois, il importe de rappeler que les Latins n'ont formé tout au plus environ un cinquième de la population, alors que les musulmans en représentent les trois quarts.⁷⁶ Par ailleurs, cette distribution démographique n'est pas la même selon les états: si les musulmans sont plus nombreux dans le comté de Tripoli et dans le royaume de Jérusalem, ils le sont moins dans les principautés d'Antioche et d'Édesse.⁷⁷ Mais malgré leur infériorité numérique, il semble que les élites franques soient parvenues non

⁷⁵ Parmi ces marqueurs qui témoignent à différents niveaux d'une appropriation spatiale, nous évoquerons la création de paroisses d'obédience latine, la construction d'églises (surtout celles possédant des éléments architecturaux gothiques), l'introduction de la féodalité et la réoccupation de lieux de culte musulman (remplacés par un lieu de culte chrétien ou autre institution marquant le pouvoir des Francs, tel un château).

⁷⁶ Michel Balard, *Les Latins en Orient XI^e – XV^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 97. Les Latins seraient évalués au début du XIII^e siècle à environ 140 000 habitants. Cette situation démographique s'explique aisément par l'éloignement géographique de l'Europe avec les États latins qui se situent au cœur du domaine islamique ; voir Benjamin F. Kedar, « The Subjected Muslims of the Frankish Levant », dans James M. Powell, *Muslims under Latin rule, 1100-1300*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 135.

⁷⁷ Meron Benvenisti, *The Crusaders in the Holy Land*, Jerusalem, Israel Universities Press, 1970, p. 17-20 ; cité dans Balard, *Les Latins en Orient*, p. 97.

seulement à contrôler les espaces urbains, mais également à s'implanter au sein des espaces ruraux.⁷⁸

1.2.2.2 Les dynasties zengides, ayyoubides et mamelouks

Tout comme les atabegs zengides d'origine turque, les Ayyoubides et les Mamelouks forment également deux groupes marginalisés par les vieilles élites arabes et la population musulmane en raison de leur origine étrangère. Présents dans les armées des atabegs Zengi et Nûr al-Dîn, ces militaires kurdes fondent en Égypte, grâce à Saladin, la dynastie ayyoubide qui renverse les Fatimides. Originaires de différentes régions dont notamment la steppe des Kiptchaks, les Mamelouks appartiennent à cette caste turcophone d'esclaves-soldats affranchis embauchés depuis plusieurs siècles par les dirigeants abbassides et qui constitueront les troupes d'élites sous les Ayyoubides.⁷⁹ À tour de rôle, ces dynasties œuvrent pour la réunification du Proche-Orient qui se réalise en plusieurs étapes. Tout d'abord, la formation d'un puissant état en Mésopotamie par Zengi lui permet d'établir une base à partir de laquelle il parvient à renverser le comté latin d'Édesse en 1144. Ensuite, son successeur, Nûr al-Dîn, parvient à réunifier l'ensemble de la Syrie musulmane avant de se tourner contre l'Égypte. Toutefois, c'est

⁷⁸ « Le très grand nombre de villages, casaux et lieux-dits nommés dans les chartes montre l'opulence foncière des ordres [religieux] et surtout la force de leur implantation au niveau local.» ; voir Anne Troadec, « Les relations entre les chrétiens et les musulmans dans les campagnes du comté de Tripoli au XIII^e siècle » dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, p. 116. Ronnie Ellenblum abonde également dans ce sens et va plus loin en étudiant des espaces de peuplement franc qui correspondraient à des espaces encore peu islamisés où habitent des chrétiens orientaux avec lesquels les Francs auraient créé une « société mixte » ; voir Ronnie Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1998 ; cité dans Troadec, *loc. cit.*, p. 119.

⁷⁹ Linda S. Northrup, « The Bahri Mamluk Sultanate, 1250-1390 », dans Carl F. Petry, dir., *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, vol.1, 1998, p. 244-247 et David Ayalon, *Le phénomène mamelouk dans l'Orient islamique*, trad. par Georges Weill, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 18.

Saladin qui parvient à la fin du XII^e siècle à unifier l'Égypte et la Syrie, mais cette réunification ne dure pas en raison des troubles que connaît le régime ayyoubide. Ainsi, ce sont les Mamelouks qui, succédant à leurs maîtres ayyoubides, parviennent à asseoir un solide contrôle sur le Proche-Orient.

Partageant un sunnisme strict basé sur les écoles hanafite et chaféite, ces trois dynasties se présentent au cours de leur règne comme les défenseurs du sunnisme et du califat abbasside (aussi faible puisse être son pouvoir réel), tout comme les Seljoukides avant eux.⁸⁰ Tentant même d'imposer un sunnisme unilatéral au Proche-Orient, les Zengides, les Ayyoubides et les Mamelouks construisent plusieurs bâtiments religieux, dont des madrasas (lieux d'étude) qui deviennent véritablement l'institution centrale pour l'éducation sunnite qu'ils promeuvent.⁸¹ S'ajoutant à cela l'utilisation intensive de *waqf* (fondation ou donation de biens inaliénables dont le revenu est dédié à une œuvre religieuse caritative ou éducative)⁸² ainsi que la récupération de lieux de culte francs (qui passe par un rituel de purification comprenant nettoyage, prières et célébration d'un office), ces entreprises sont également une occasion de légitimer leur pouvoir auprès des masses et des oulémas, ainsi que d'affirmer leur pouvoir face aux chiïtes et aux croisés.

À ce dernier égard, plusieurs raisons expliquent les perceptions négatives qu'ont les musulmans à l'endroit des Francs. Premièrement, aux yeux des musulmans, les chrétiens latins sont doublement des étrangers ; ils viennent du *dâr al-harb* (maison de guerre), c'est-à-dire d'un territoire qui n'est pas soumis à la Loi islamique et, de plus, ils

⁸⁰ Hillenbrand, *The Crusades*, p. 99.

⁸¹ Northrup, « The Bahri Mamluk Sultanate », p. 266 et Nimrod Luz, « Tripoli Reinvented: A Case of Mamluk Urbanization », dans Yaacov Lev, dir., *Towns and material culture in the medieval Middle East*, Leiden, Brill, 2002, p. 63.

⁸² Sénac, *Monde musulman*, p. 80 et Audes Bailles, « Réoccupation de lieux de culte et rituels de purification », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, p. 157.

sont présents sur le *dâr al-islâm* sans être soumis au statut de *dhimmi*.⁸³ Deuxièmement, les musulmans éprouvent envers l'ensemble des chrétiens un sentiment de supériorité et de condescendance car, contrairement à la révélation de Mohammed, le christianisme est considéré comme une révélation imparfaite.⁸⁴ Troisièmement, comme l'explique C. Hillenbrand, la notion de purification est très importante dans le culte musulman ; cela constitue une partie intégrante de la foi et permet d'établir une relation avec Dieu.⁸⁵ Conséquemment, les Francs n'ont pas seulement envahi un espace islamique, ils l'ont souillé et il en résulte pour les musulmans une crainte d'être coupé de Dieu en raison d'un état d'impureté.⁸⁶ Quatrièmement, en raison du traumatisme que représente l'irruption mongole au cœur du monde musulman, l'alliance qu'ont cherchée à établir les chrétiens avec ceux-ci font de ces derniers les ennemis par excellence de tout musulman.⁸⁷

Toutes ces raisons éclairent l'idéologie derrière les phénomènes d'islamisation, notamment à l'égard des lieux culturels, et encouragent les dynasties zengides, ayyoubides et mamelouks à répondre par le biais d'une action militaire : le jihad. Devoir non obligatoire communautaire plutôt que personnel, le jihad se définit comme une guerre légale, dirigée vers les peuples infidèles vivant à l'extérieur du *dâr al-islâm*, dont les modalités se fixent qu'après les grandes conquêtes des premiers califes en raison de leur succès et du besoin de maintenir une mobilisation militaire aux frontières.⁸⁸ Encouragé à toute époque par les autorités religieuses lorsque l'*umma* se sentait menacé ou affecté

⁸³ Pierre Moukarzel, « Les marchands européens dans l'espace urbain mamelouk : un groupe minoritaire privilégié? », dans Stéphane Boissellier, François Clément et John Tolan, dir., *Minorités et Régulations sociales en Méditerranée médiévale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 182.

⁸⁴ Hillenbrand, *The Crusades*, p. 267.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 284.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 285-293.

⁸⁷ Picard, *Monde musulman*, p. 66.

⁸⁸ Micheau, *Les débuts de l'islam*, p. 130-131.

dans son intégrité territoriale, le jihad devient pour les califes un symbole de leur pouvoir et pour de nombreux souverains locaux, tels les zengides, les ayyoubides et les mamelouks, une source de légitimité.⁸⁹ Toutefois, comme l'écrit M. Balard, nous ne pouvons connaître avec certitude les motivations réelles de ces dirigeants, à savoir si leurs actions découlent davantage d'une profonde piété ou d'une ambition personnelle.⁹⁰

Pour conclure, le thème de l'islamisation et de l'arabisation, au cœur de notre problématique, constitue à la lumière de notre présentation des mentalités musulmanes et du contexte historique du *Bilâd al-Shâm* un sujet complexe. D'une part, nous devons retenir que certains marqueurs d'appropriation islamique décrits par les Latins aux XII^e et XIII^e siècles, tels les centres politiques et les lieux culturels polysémiques, renvoient à divers changements survenus progressivement à travers le *Bilâd al-Shâm* depuis le VII^e siècle jusqu'au XI^e siècle, telle la fragmentation du pouvoir califal et l'essor de multiples courants religieux. D'autre part, nous soulignerons que de nombreux marqueurs d'appropriation politique, religieuse et sociale perçus par les chrétiens s'inscrivent plus spécifiquement dans un contexte de réunification et de consolidation du *dâr al-islâm* mené par les Zengides, les Ayyoubides et les Mamelouks, en réaction face aux schismes religieux qui divisent la *umma* et aux intrusions franques (auxquelles s'ajoutent l'irruption des Mongols, encore plus redoutables aux yeux du monde musulman).

⁸⁹ Picard, *Monde musulman*, p. 47 et « Jihad », dans *Dictionnaire historique de l'islam*, p. 436.

⁹⁰ Balard, *Les latins en Orient*, p. 213.

2 CHAPITRE SECOND : LES PERCEPTIONS CHRÉTIENNES DE L'ISLAM AU MOYEN ÂGE

Depuis l'émergence de la civilisation islamique au VII^e siècle, le cadre des relations entre chrétiens et musulmans s'avère diversifié, allant des échanges commerciaux ou diplomatiques aux conflits armés, et s'effectue en de nombreux lieux tout autour de la Méditerranée. Mais quelles sont précisément les perceptions des chrétiens face à une nouvelle civilisation dont ils voient l'essor et, surtout, comment voient-ils cette nouvelle religion, la « loi des Sarrasins » ? D'emblée, nous mentionnerons que dans le christianisme, le monde entier est conçu et dirigé tout au long de son histoire par Dieu ; comme l'explique Flori, par l'intermédiaire des ennemis du peuple de Dieu, Celui-ci peut récompenser son peuple en lui accordant la victoire tout comme Il peut également le punir en lui infligeant une défaite ou l'exil.¹ Considérant ainsi tous les groupes humains et les entités politiques comme des acteurs accomplissant les desseins divins, le clergé interprète les événements de leur époque grâce aux textes bibliques afin de reconnaître des signes annonciateurs de la fin des Temps.²

Toutefois, face à la civilisation islamique, nous préciserons que les perceptions chrétiennes de l'islam ne se limitent pas à une interprétation apocalyptique. Celles-ci se forgent graduellement et évoluent au sein des différentes communautés chrétiennes selon leurs expériences respectives avec le monde musulman.³ Loin de former un bloc

¹ Jean Flori, *L'Islam et la fin des Temps : l'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale (VII^e – XIII^e siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 111.

² *Ibid.*, p. 7-8 et 111. L'histoire du monde étant linéaire pour les chrétiens, ceux-ci vivent donc dans une certaine attente de la fin des Temps où s'achèvera l'affrontement entre le Bien et le Mal après une période de grandes épreuves et de souffrances. Néanmoins, cette fin des temps ne signifie pas une terreur, mais plutôt la fin d'une existence éprouvante et l'espérance d'une vie de béatitude ; voir *ibid.*, p. 8-10.

³ Lorsque nous abordons la question des mentalités chrétiennes avant les croisades et la *Reconquista*, nous pouvons diviser arbitrairement le monde chrétien en quatre groupes selon la provenance géographique et la

monolithique au sein de la société médiévale, la représentation collective des chrétiens à l'égard des musulmans comporte des divergences significatives.⁴ Mais au-delà de ces différences de perceptions, tel que le rappelle Chraïbi, le récit médiéval interagit presque toujours avec un réseau textuel dont les liens narratifs et culturels offrent un éclairage mutuel.⁵ Conséquemment, pour bien comprendre les perceptions chrétiennes de l'islamisation et de l'arabisation aux XII^e et XIII^e siècles, nous devons d'abord définir en trois temps l'ensemble des représentations chrétiennes de l'islam antérieures à notre cadre spatiotemporel.

En raison du déroulement des conquêtes arabes du VII^e et du VIII^e siècle ainsi que de l'apport idéologique considérable des chrétiens d'Orient et d'Espagne sur les perceptions latines, la première section de ce chapitre s'attardera sommairement aux premières perceptions chrétiennes orientales et mozarabes de l'islam ainsi qu'à l'élaboration des premiers textes polémiques. La seconde section traitera ensuite des perceptions chrétiennes de l'islam en Occident avant les croisades, alors que peu d'Européens ont des informations sur les musulmans en dépit de plusieurs contacts interconfessionnels. Puis, la troisième section abordera la vision de l'islam durant les XII^e et XIII^e siècles, soit une vision qui connaît des changements en raison de la multiplication des relations entre chrétiens latins et musulmans, et d'une ferveur religieuse qui conditionne une nouvelle approche vis-à-vis les non-chrétiens.

confessionnalité du pouvoir local. Ainsi, nous retrouvons les communautés chrétiennes orientales (arménienne, syrienne, copte, etc.), la communauté chrétienne d'Espagne (surnommé mozarabe), l'Église grecque orthodoxe (lié à l'Empire Byzantin) et l'Église romaine latine.

⁴ Toutefois, à partir du XII^e siècle se mirent à circuler plusieurs textes latins qu'on ne saurait aisément qualifier de savants ou de populaires, de cléricaux ou de profanes ; voir John V. Tolan, *Les Sarrasins ; L'islam dans l'imagination européenne au Moyen âge*, Paris, Flammarion, 2003, p. 195.

⁵ Aboubakr Chraïbi, « Une rencontre aux croisades » [en ligne], *Le Bilâd al-Shâm face aux mondes extérieurs. La perception de l'Autre et la représentation du Souverain*, Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2012, Adresse : <http://books.openedition.org/ifpo/3945?lang=fr>, consulté le 15 novembre 2014.

2.1 Premières perceptions chrétiennes orientales et mozarabes de l'islam

Pour bien comprendre certains aspects des perceptions chrétiennes des Latins ayant séjourné ou vécu au *Bilâd al-Shâm* aux XII^e et XIII^e siècles, nous croyons nécessaire de revenir brièvement aux origines de leur outillage mental. En effet, celui-ci s'est développé notamment grâce à divers textes écrits par des chrétiens du VII^e et du VIII^e siècle dans le cadre historique des premières conquêtes arabes, qui comme toute opération militaire, comportent leur lot de drames et de dévastations.⁶

2.1.1 Réactions chrétiennes en Orient

Lorsque les envahisseurs musulmans ont conquis le Proche-Orient au VII^e siècle, les chrétiens d'Orient ayant déjà vécu maintes dévastations lors des guerres entre les empires byzantin et perse ont naturellement ressenti cet évènement comme une nouvelle calamité, un châtement divin.⁷ De ce fait, outre de brèves mentions factuelles à propos d'un peuple dirigé par un prophète nommé Mohammed, les chrétiens nouvellement soumis décrivent défavorablement les Arabes en mettant l'emphase sur leur barbarie et leur violence, d'autant plus que ces derniers possédaient déjà une réputation négative en raison des razzias que les tribus arabes menaient depuis longtemps.⁸ Durant les premières décennies de la conquête arabe, plusieurs communautés chrétiennes orientales (miaphysite, monothélite, nestorienne, syrienne et arménienne) croient qu'une repentance sincère mettrait fin à ce châtement divin et se sentent même libérées de l'oppression de

⁶ Flori, *L'islam et la fin des temps*, p. 113.

⁷ Tolan écrit que si l'ensemble des communautés chrétiennes considérait l'invasion sarrasine comme un fléau voulu par Dieu, celles-ci divergeaient sur la désignation des coupables et sur la cause de la colère divine. Pour certaines, la cause était l'hérésie d'une église adverse tandis que d'autres y attribuaient des péchés vénaux ; voir *Les Sarrasins*, p. 78-79.

⁸ Françoise Micheau, *Jalons pour une nouvelle histoire des débuts de l'islam*, Paris, Éditions Téraèdre, 2012, p. 86.

l'Église grecque orthodoxe de Byzance.⁹ Pour celles-ci, les Arabes ne représentent qu'une menace militaire temporaire, alors peu d'attention est portée sur leurs croyances religieuses. Ce n'est qu'avec l'affermissement de la domination des musulmans ainsi que l'islamisation et l'arabisation de nombreux chrétiens durant les siècles suivants que les autorités chrétiennes décident de réagir. Constatant que l'islam représente une réelle menace religieuse, plusieurs auteurs tentent de dissuader la conversion et l'acculturation vers l'islam en élaborant une image négative de celle-ci, en expliquant selon une perspective chrétienne les victoires musulmanes et en prouvant la supériorité du christianisme.¹⁰

Premièrement, les chrétiens devaient identifier ce groupe, mais en raison du recours à la Bible et de leur manque d'intérêt envers les croyances religieuses de ces envahisseurs, ils développent plusieurs théories les menant à différents noms. Outre le terme ethnique d'Arabes, nous retrouvons ainsi le terme grec *sarakenos* qui devient Sarrasins (selon la femme d'Abraham nommée Sarah), Agarènes (qui vient de la servante de Sarah, Agar) ou Ismaélites (qui vient d'Ismaël, le fils d'Agar).¹¹ Deuxièmement, les chrétiens devaient établir le rôle de ces envahisseurs et les intégrer dans l'histoire du monde. L'une des premières visions de l'islam fut étroitement liée aux attentes eschatologiques et aux prédictions bibliques. Suivant certains textes dont la *Doctrine de Jacob récemment baptisé* (634), les conversions massives à l'islam sont une preuve de la

⁹ À l'inverse, d'autres Églises, comme la communauté melkite ou le clergé orthodoxe byzantin, perçoivent cet événement plus négativement en raison de leur pouvoir et leur prestige qui sont diminués ; voir Tolan, *Sarrasins*, p. 85 ; Flori, *L'islam et la fin des temps*, p. 114.

¹⁰ Il est intéressant de noter comme le fait F. Micheau que malgré l'image négative qui ressort des textes polémiques chrétiens, ces derniers n'ont pas tenté de profiter des divisions internes qui ont déchiré la communauté islamique durant certaines périodes (dont l'époque omeyyade) ; voir Micheau, *Les débuts de l'islam*, p. 182.

¹¹ Philippe Sénac, *L'image de l'Autre : l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981, p. 14.

fin des temps ; l'islam est associé à « une vision repoussante, subjective, destinée à suggérer à la fois aversion et crainte, un monde cruel et difforme », voire à la bête à dix cornes ou encore le dragon de l'Apocalypse.¹² Les Sarrasins sont présentés comme des idolâtres dirigés par le Malin ou l'Antéchrist. Le Prophète Mohammed est rarement mentionné, mais lorsqu'il l'est, c'est sous le nom de Mahomet, de faux prophète ou de faux messie devant égarer les fidèles à la fin des temps.¹³ En somme, l'islam incarne le Mal qui s'oppose au Bien et dont la fin ne peut être qu'imminente.¹⁴ Par ailleurs, certains épisodes, dont la construction du Dôme du Rocher par les Omeyyades qui réfute les dogmes chrétiens sur l'espace sacré de Jérusalem, vont accentuer ce sentiment.¹⁵

Une autre vision chrétienne de l'islam considère celui-ci comme une hérésie et plusieurs textes sont rédigés afin de réfuter théologiquement cette nouvelle erreur. Parmi ceux-ci, nous retrouvons le *De haeresibus* écrit par Jean Damascène en 743 ; l'islam y est vu comme une hérésie proche de l'arianisme dont les divergences portent sur les questions de la trinité, du libre-arbitre et de l'iconoclasme.¹⁶ Jean Damascène attribue également à un moine supposément arien nommé Bahira un rôle significatif dans la formation hérétique du prophète Mahomet.¹⁷ Un autre ouvrage anonyme important est le *Risalat al-Kindi* ; celui-ci se présente comme un échange épistolaire en langue arabe entre un chrétien et un musulman. Tout en défendant les doctrines chrétiennes, ce texte entreprend une réfutation de l'islam en tentant de démontrer que Mahomet est un faux prophète, notamment en raison de sa vie sexuelle jugée choquante selon les normes

¹² Sénac, *L'image de l'Autre*, p. 34. À partir du IX^e siècle, cette association entre fin des temps et islam devient de plus en plus fréquente ; voir *ibid.*, p. 31.

¹³ Tolan, *Sarrasins*, p. 38-39.

¹⁴ Sénac, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵ Tolan, *Sarrasins*, p. 86.

¹⁶ Sénac, *op. cit.*, p. 29. Ainsi, Jean Damascène répond à l'argument coranique sur « l'associationnisme chrétien » en écrivant que les musulmans sont des « mutilateurs de Dieu » ; voir Tolan, *Sarrasins*, p. 94.

¹⁷ Tolan, *op. cit.*, p. 93.

chrétiennes, et en critiquant le Coran (qui aurait été rédigé avec l'aide d'un moine nommé Sergius) et les rites musulmans.¹⁸ Un dernier ouvrage significatif est la *Chronografia* de Théophane le Confesseur, composé autour de 815, où ce dernier voit en l'islam une hérésie mêlant des doctrines juives et chrétiennes dont l'émergence serait due notamment à l'adoption du monothélisme par l'empereur Héraclius.¹⁹

2.1.2 Réactions chrétiennes dans la péninsule ibérique

Moins d'un siècle après le début des conquêtes en Syrie, des armées arabes renforcées par de nombreux Berbères envahissent la péninsule ibérique en 711 et triomphent des royaumes wisigothiques en quelques années.²⁰ Ces armées poursuivent ensuite leurs conquêtes entre 716 et 719 jusqu'en Septimanie avant de rencontrer les Francs mérovingiens dans le Languedoc.²¹ Pour ces événements, nous possédons aujourd'hui deux chroniques anonymes écrites en Espagne, soit la *Chronique de 741* et la *Chronique de 754* ; cependant, aucune de ces chroniques ne donne d'explications sur les victoires musulmanes dans la péninsule ibérique. Plusieurs éléments expliquent cette absence de critiques à l'égard des envahisseurs : tout d'abord, comme en Orient, les sectes chrétiennes jugées hérétiques incarnent aux yeux des ecclésiastiques espagnols un plus grand danger spirituel que les Sarrasins, perçus plutôt comme une menace politique

¹⁸ Tolan, *Sarrasins*, p. 103-104.

¹⁹ *Ibid.*, p. 108.

²⁰ Pierre Guichard, *Al-Andalus : 711-1492*, Paris, Hachette Littérature, 2000, p. 22. À l'instar des premiers califes, ces conquérants musulmans se limitent au contrôle des villes et des places fortes rencontrées ; voir Philippe Sénac, « Islam et chrétienté dans l'Espagne du haut Moyen Âge : la naissance d'une frontière », *Studia Islamica*, n°89 (1999), p. 92.

²¹ Guichard, *Al-Andalus*, p. 27. Au large de Valence, l'archipel des Baléares subit également des incursions de l'armée arabo-berbère, mais conservera une certaine indépendance en payant un tribut jusqu'à sa conquête en 902-903 au profit des autorités musulmanes d'Andalousie ; voir Marie Lamaa, « Chrétiens et musulmans en Méditerranée occidentale à l'époque des croisades : la Sicile au XI^e siècle et les Baléares au XIII^e siècle. » dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, p. 8.

et militaire. Ensuite, les dirigeants de ces communautés chrétiennes (souvent évêques) servent d'intermédiaire entre une population chrétienne qui conserve ses droits et son culte et les dirigeants musulmans qui reçoivent d'eux la *jizya*.²² Comme le suggère Tolan, ces dirigeants chrétiens ne se sentaient probablement pas en mesure d'attaquer une autorité qui confirmait leur pouvoir et leur accordait une place dans les cours royales, ce qui expliquerait l'absence de textes polémiques durant un premier temps.²³

Avec l'ascension du califat omeyyade de Cordoue au IX^e siècle qui met fin à l'instabilité politique de la région, le processus d'islamisation et d'arabisation s'accélère en Andalousie alors que de nombreux chrétiens se convertissent ou adoptent à tout le moins une culture arabo-musulmane.²⁴ Il en résulte un abandon progressif du latin au profit de l'arabe ainsi qu'une dégradation culturelle permettant l'essor de nouveaux mouvements hérétiques tel l'adoptianisme, ce qui déplaît aux autorités chrétiennes.²⁵ Devant cette situation, les *dhimmis* mozarabes élaborent, à partir du IX^e siècle, une image polémique de l'islam similaire et largement inspirée par les chrétiens orientaux afin de décourager les conversions et défendre la supériorité de leurs doctrines.²⁶ Plusieurs auteurs tentent de diaboliser dans leurs récits le pouvoir musulman ainsi que de discréditer ses collaborateurs chrétiens ou les obliger à choisir explicitement un camp : dans cet élan, certains iront provoquer jusqu'à la mort les autorités islamiques.²⁷ Les

²² Tolan, *Sarrasins*, p. 132.

²³ *Ibid.*, p. 133.

²⁴ Guichard, *Al-Andalus*, p. 56. Plus lentement, les Baléares connaissent le même processus d'islamisation lorsqu'une population musulmane s'y installe ; voir Lamaa. « Chrétiens et musulmans », p. 8.

²⁵ Guichard, *op. cit.*, p. 61 et André Clôt, *L'Espagne musulmane : VIII^e – XV^e siècle*, Paris, Perrin, 1999, p. 72.

²⁶ Tolan, *op. cit.*, p. 113.

²⁷ John V. Tolan, « Reliques et païens : la naturalisation des martyrs de Cordoue à St-Germain (IX^e siècle) », dans Philippe Sénac, dir., *Aquitaine-Espagne (VIII^e – XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2001, p. 39-41. En insultant ouvertement l'islam, ces martyrs de Cordoue finirent par être exécutés par le pouvoir musulman, ce qui permit à plusieurs auteurs de dénoncer

auteurs les plus importants au cours de cette période sont Euloge de Cordoue (un clerc mozarabe martyrisé en 859) et Alvare (juif converti). Étant mieux renseignés sur l'islam (ils sont en mesure de fournir des renseignements exacts comme le pèlerinage vers la Mecque, le jeûne et l'appel à la prière), ils lui sont très hostiles et présentent alors la religion musulmane sous des traits grossiers en l'accusant d'être une hérésie basée sur une imposture et encourageant la débauche.²⁸ Cette polémique s'accroît jusqu'au XII^e siècle avec l'importation de plusieurs traités apologétiques orientaux (dont la *Risâlat al-Kindi*, connue probablement à partir du XI^e siècle).²⁹ À une époque plus tardive, certains auteurs, comme Pierre Alphonse, relient la polémique anti-juive et anti-musulmane. Pour ce dernier, une argumentation rationnelle pouvait prouver la supériorité des dogmes chrétiens (dont la Trinité) et démontrer la fausseté des religions juive et musulmane.³⁰

2.2 Premières perceptions chrétiennes occidentales allant du VII^e siècle jusqu'à la veille des croisades

Les perceptions chrétiennes de l'islam forment une question complexe lorsque nous abordons la situation de l'Occident durant le Haut Moyen Âge, car plusieurs régions (comme l'Angleterre, la Saxe et la Bavière) ne commencent qu'à être évangélisées et il subsiste encore au sein des terres déjà christianisées de nombreux territoires païens.³¹ De plus, la plupart des chrétiens occidentaux ne connaissent que superficiellement les doctrines chrétiennes et leur religiosité demeure imprégnée de pratiques magiques et de

une attitude répressive qui témoigne d'une violence guerrière et d'une intolérance religieuse ; voir Sénac, *L'Image de l'Autre*, p. 29.

²⁸ Sénac, *op. cit.*, p. 27-28.

²⁹ Notons que le titre même de ces ouvrages relève très souvent du champ lexical de la guerre ; voir John V. Tolan, « Introduction », dans *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge : cultures en conflit et en convergence*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 8.

³⁰ Tolan, *Sarrasins*, p. 216.

³¹ Sénac, *op. cit.*, p. 17. Pour plus de détails, voir Bruno Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe : conversion et liberté dans les royaumes barbares. V^e – VIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005, 814 pages.

croyances superstitieuses léguées depuis des millénaires.³² À cette époque, l'usage de l'écriture est en régression et le savoir ne se transmet essentiellement que par le clergé, conséquemment, les « conditions de réceptibilité d'un savoir, même empirique » demeurent fragiles étant donné que peu d'individus peuvent se renseigner sur l'islam.³³ Comme leurs confrères orientaux, les clercs occidentaux vont intégrer ces envahisseurs dans une vision du monde basé sur les récits bibliques et les pères de l'Église.³⁴ Ainsi, les musulmans sont décrits comme un fléau de Dieu pour punir les chrétiens de leurs péchés ou pour annoncer la fin du monde.³⁵ Cependant, dès le VIII^e siècle, ces clercs recourent directement aux textes chrétiens orientaux ; un des premiers textes traduits en latin est *L'Apocalypse du Pseudo-Méthode* qui promettait la fin prochaine et spectaculaire des invasions musulmanes avant le Jugement Dernier.³⁶ Puis, avec la multiplication des échanges entre chrétiens latins et musulmans au fil des siècles ultérieurs, d'autres images de l'islam voient le jour en Occident et méritent notre attention.

2.2.1 Premiers contacts en Occident

Revenons sur le contexte des premiers contacts directs en Occident. Après avoir vaincu les royaumes wisigothiques de l'Espagne, les armées musulmanes poursuivent leur avancée au-delà des Pyrénées et atteignent le Rhône, Avignon, Lyon puis Narbonne,

³² Sénac, *L'image de l'Autre*, p. 14-18. Ce dernier mentionne notamment les pratiques animistes présentes chez de nombreux croyants chrétiens, dont des clercs, et que plusieurs mesures adoptées par les souverains carolingiens démontrent bien l'ampleur de ces phénomènes.

³³ Sénac, *op. cit.*, p. 14-15.

³⁴ Procédant à une analyse étymologique dans le style d'Isidore de Séville, Bède le Vénérable explique en recourant à la Bible que ces envahisseurs se nomment *Agareni* et que leur nom vient du mot hébreu *gar* qui signifie « ennemi » ; voir Tolan, *Sarrasins*, p. 118.

³⁵ *Ibid.*, p. 124. Tolan rappelle par ailleurs que, durant cette période, l'Europe subit de nombreuses invasions (Saxons, Frisons, Normands, Vikings, etc.) et que des auteurs comme Bède le Vénérable et Frédégaire n'avaient pas de raisons de distinguer les musulmans de ces autres envahisseurs qui représentaient tous des menaces temporaires à leurs yeux.

³⁶ *Ibid.*, p. 123.

et occupent le Languedoc pendant une quarantaine d'années.³⁷ Toutefois, ces armées rencontrent une résistance plus tenace et connaissent également plusieurs défaites : en 721 à Toulouse, face à Eudes d'Aquitaine et en 732 à Poitiers, face à Charles Martel.³⁸ Alors que l'expansion musulmane outre-Pyrénées est freinée, les musulmans entament des expéditions maritimes depuis l'Andalousie et l'Ifriqiya, poursuivent les raids et les pillages aussi bien en France qu'en Italie et s'attaquent aux îles méditerranéennes dont la Sicile, la Sardaigne et la Corse.³⁹ Étant donné que les communautés ecclésiastiques sont souvent ciblées en raison de leurs reliques saintes ornées de pierres précieuses, d'or et d'argent, elles cherchent à répandre l'image d'un islam agresseur et violent.⁴⁰

Durant la première moitié du VIII^e siècle, plusieurs religieux décrivent cette *gentem perfidam sarracenorum* comme des « pillards », des « tombeurs de cités », des « destructeurs », des « faiseurs d'otages et artisans de la traite » et, n'ayant pas d'intérêt à l'égard des croyances d'un envahisseur supplémentaire, ils ne l'associent à aucune religion si ce n'est qu'à un culte païen et idolâtre.⁴¹ Sauf auprès de quelques ecclésiastiques, la prédication de Mohammed demeure largement méconnue en Occident, ainsi le faible niveau de connaissances chrétiennes sur l'islam accorde une grande liberté à l'imagination des auteurs latins. Au IX^e siècle, la *Chronographie* de Théophane est traduite en latin, fournissant de nouvelles informations sur l'islam et, surtout, sur Mahomet.⁴² Toutefois, les fidèles chrétiens étant majoritairement incultes, la popularisation de l'image d'un islam polythéiste passe plutôt par la prédication et,

³⁷ Clôt, *L'Espagne musulmane*, p. 30-31.

³⁸ Guichard, *Al-Andalus*, p. 27 et 33.

³⁹ Georges Jehel, *La Méditerranée Médiévale de 350 à 1450*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 36. Par exemple, les musulmans vont piller Brindisi en 838, Tarente en 840, Rome en 846 et St-Gall en 939. Ils capturent également des hommes et des femmes pour l'esclavage, notamment à Nice, à Marseille et Arles.

⁴⁰ Sénac, *L'image de l'Autre*, p. 21-22.

⁴¹ *Ibid.*, p. 24-25.

⁴² *Ibid.*, p. 29.

surtout, l'art sous toutes ses formes.⁴³ Durant les siècles ultérieurs, des textes en langue vernaculaire chantés par des jongleurs (tels les récits de jeu courtois et les chansons de geste, dont notamment la Chanson de Roland) contribuent à la diffusion d'un islam polythéiste où ses adeptes sacrifient des idoles et adorent des démons ou des dieux souvent liés à la religion romaine antique.⁴⁴

Cependant, au-delà du mépris à l'égard d'un culte polythéiste et de l'image négative d'un islam violent que tentent de diffuser le clergé, les considérations politiques motivent plusieurs princes chrétiens à pactiser avec des puissances musulmanes, comme cela fut le cas entre les Carolingiens et les Abbassides.⁴⁵ Ce contexte d'échange de cadeaux diplomatiques contribue ainsi, dès le IX^e siècle, à l'émergence d'une image d'un Orient exotique, notamment lorsque Charlemagne aurait reçu un éléphant.⁴⁶ C'est également au cours de cette période que nous retrouvons l'un des premiers emprunts du latin à l'arabe dans des récits : *amiralmuminin*, soit *amîr al-mu'minîn* qui signifie le commandeur des croyants (le calife).⁴⁷ Un autre cas particulier est la Sicile lorsqu'elle passe sous le joug des Normands au XI^e siècle.⁴⁸ L'île a alors connu plusieurs processus d'islamisation ainsi que d'arabisation et possède une importante population musulmane ;

⁴³ Sénac, *L'image de l'Autre*, p. 63. Par exemple, au sein des lieux de culte, nous retrouvons des fresques, des tympans, des vitraux et des linteaux qui représentent le Sarrasin comme étant physiquement laid.

⁴⁴ Parmi ce panthéon, nous retrouvons Apollon, Tergavant, Jupiter, etc., et bien sûr Mahomet lui-même ; voir Tolan, *Sarrasins*, p. 158.

⁴⁵ Débutant sous Pépin le Bref (751-768) vers 765, ces relations diplomatiques se poursuivirent sous Charlemagne (768-814) jusque vers 831 sous Louis le Pieux (814-840) ; voir Philippe Sénac, « Les Carolingiens et le califat abbasside (VIII^e – IX^e siècle) », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, p. 3-5.

⁴⁶ Sénac, *loc. cit.*, p. 7-8.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁸ Nous rappelons que la Sicile était une ancienne province de l'empire byzantin entre 535 et 837, suite à quoi des musulmans aghlabides de Karouan l'ont conquise entre 831 et 902. Attaqué par les Fatimides au X^e siècle qui envoient les Banu Kalbi pour la diriger, les luttes entre les gouverneurs des différentes villes permettent la conquête de l'île par les Normands venus d'Italie du Sud à partir de 1061 ; voir Lamaa, « Chrétiens et musulmans », p. 7-8.

néanmoins, les souverains normands, tels Roger I et Roger II, maintiennent plusieurs éléments de la société musulmane, dont des hauts fonctionnaires, des bains et fondouks, témoignant ainsi d'un intérêt à l'égard de la culture arabo-musulmane.⁴⁹ Nous retrouverons également cet intérêt envers la culture arabo-musulmane chez d'autres souverains, l'exemple le plus notable étant probablement Frédéric II de Hohenstaufen. Toutefois, au-delà de nécessités stratégiques et de réalités contraignantes qui motivent cette collaboration, la religion musulmane demeure sans doute un élément déprécié.⁵⁰

2.2.2 Premiers contacts hors de l'Occident

En plus des contacts militaires, politiques et diplomatiques évoqués précédemment, plusieurs chrétiens occidentaux rencontrent également les musulmans en dehors des territoires chrétiens ; en effet, le Proche-Orient est, bien avant les croisades, un lieu où plusieurs chrétiens séjournent pour différentes raisons. Tout d'abord, bien que ne possédant pas de sources nous révélant leurs perceptions de l'islam, nous évoquerons rapidement que plusieurs Occidentaux séjournèrent au Proche-Orient en tant que mercenaires.⁵¹ Ensuite, nous mentionnerons que la présence en terre islamique de nombreux comptoirs commerciaux gérés par des chrétiens latins italiens est avérée dès le X^e siècle.⁵² Développant leurs activités maritimes, ces villes italiennes multiplient les

⁴⁹ Lamaa, « Chrétiens et musulmans », p. 9-10.

⁵⁰ Sénac, *L'image de l'Autre*, p. 107.

⁵¹ En effet, Byzance recrute à plusieurs reprises des mercenaires normands, allemands, flamands et anglo-saxons pour renforcer son armée qui lutte sur de nombreux fronts, dont les tribus turques en Anatolie, voir Michel Balard, *Croisades et Orient latin, XI^e -XIV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 27.

⁵² Parmi ces comptoirs commerciaux, nous retrouvons la colonie amalfitaine à Constantinople qui fut la première à commercer avec l'Égypte fatimide, suivie des Pisans et des Génois, initialement établis à Antioche, voir Balard, *op. cit.*, p. 25-26.

contacts avec le monde musulman en organisant des voyages vers la Terre sainte.⁵³ Bien que nous ne connaissions pas les perceptions de ces marchands latins au sujet de l'islam, il est fort probable que celles-ci devaient être plus nuancées que l'image des Sarrasins présentée par l'Église romaine.

Finalement, d'autres Occidentaux se rendent au Proche-Orient pour des raisons spirituelles : soit le pèlerinage, dont la pratique est antérieure à l'émergence de la civilisation islamique. Toutefois, les premiers pèlerins ne consacrent pas ou très peu d'intérêt aux croyances des musulmans car, le pèlerinage étant fait pour des motifs pénitentiels et pour le salut de l'âme, les Lieux Saints monopolisent l'essentiel de leur attention.⁵⁴ De plus, la barrière linguistique entre les pèlerins et les musulmans forme un autre facteur important qui limite les contacts.⁵⁵ Ainsi, lorsque des pèlerins décrivent les musulmans, les informations sont brèves mais évoquent tout de même des processus d'appropriation religieuse : par exemple, lorsque le prêtre franc Arculf (ayant fait un pèlerinage entre 679-682) décrit les Arabes, il ne mentionne que leur entreprise de construction d'une « église sarrasine ».⁵⁶ Un autre pèlerin du VIII^e siècle nommé Willibald mentionne que, durant son séjour en Terre sainte, il a prié aux côtés de musulmans dans l'église de Nazareth, mais il les qualifie quand même de « païens » et va jusqu'à écrire que ces derniers veulent en réalité détruire l'Église.⁵⁷

Néanmoins, les récits de pèlerinage vont jouer, au fil des siècles suivants, un rôle croissant dans la diffusion d'une image négative de l'islam alors, qu'à partir de la

⁵³ Ahmad Hoteit, « Les pèlerinages occidentaux à Nazareth d'après les traités de paix conclus entre musulmans et Francs », dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, p. 21.

⁵⁴ Tolan, *Sarrasins*, p. 123.

⁵⁵ Sénac, *L'image de l'Autre*, p. 13.

⁵⁶ Tolan, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 123.

première moitié du X^e siècle, ces voyages pénitentiels se multiplient suite aux accords entre empereurs byzantins et califes fatimides qui facilitent l'accès aux Lieux Saints.⁵⁸ Bien que la prise de Jérusalem au VII^e siècle ne semble pas avoir provoqué de traumatisme au sein de la chrétienté latine (les théologiens ont alors avancé que la condition terrestre de Jérusalem était sans intérêt en comparaison à la Jérusalem céleste), le pèlerinage, entreprise périlleuse à toute époque, demeure soumis aux aléas des conditions politico-militaires du Proche-Orient.⁵⁹ Conséquemment, bien que les souvenirs bibliques prennent souvent le pas sur les événements d'actualité, les pèlerins sont parfois victimes d'attaques ou voient des événements qui les choquent.⁶⁰ Ne sachant pas le contexte politico-militaire de la région, ces pèlerins croient à des attaques concertées visant à leur interdire l'accès aux Lieux saints et propagent à leur retour cette vision en Occident.⁶¹ Ainsi, jusqu'au XI^e siècle, malgré le fait que les contacts entre chrétiens et musulmans s'effectuent en maints lieux et dans différents contextes, seule une minorité d'Occidentaux possède des connaissances souvent approximatives ou déformées au sujet des musulmans.⁶² Comme Sénac le mentionne, cette image grossière et erronée provient du fait que, pendant longtemps, les informations sur l'islam étaient transmises par des

⁵⁸ Hoteit, « Les pèlerinages occidentaux », p. 20.

⁵⁹ Pierre Guichard, « Jérusalem entre musulmans et chrétiens du X^e au XIII^e siècle », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, p. 21-22.

⁶⁰ Par exemple, nous évoquerons la désastreuse campagne de l'empereur byzantin Jean I^{er} Tzimiskès en 975 qui se solde par des destructions à Nazareth, ou encore, la destruction du Saint-Sépulcre et les conversions forcées de chrétiens et de juifs ordonné par le calife fatimide al-Hâkim en 1008-1009.

⁶¹ Guichard, « Jérusalem entre musulmans et chrétiens », p. 26. Tel que l'évoque Graboïs, à terme, cette interprétation contribue au motif de libération du Saint-Sépulcre qui mène éventuellement à l'idée de croisade ; voir Aryeh Graboïs, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen âge*, Bruxelles, De Boeck Université, 1988, p. 159-160.

⁶² Balard, *Croisades et Orient latin*, p. 27.

hommes d'Église, soit des individus dont la vocation et la mentalité leur dictaient le rejet d'une religion qui leur est étrangère.⁶³

2.3 Perceptions chrétiennes de l'islam aux XII^e et XIII^e siècles

En raison du contexte sociopolitique et religieux des XI^e et XII^e siècles, les perceptions chrétiennes de l'islam évoluent vers un tableau plus complexe et diversifié. Ces changements commencent notamment lors de la Reconquista alors que les royaumes chrétiens hispaniques, dont les Asturies et la Castille, remportent plusieurs victoires contre les Almohades et les Almoravides. Aidé par des troupes portugaises et des armées d'outre-Pyrénées sur terre et par certaines villes italiennes sur mer, la prise de Tolède en 1085, de Saragosse en 1118 et, surtout, la bataille de Las Navas de Tolosa en 1212 renversent le rapport de force à l'avantage des chrétiens.⁶⁴ L'archipel des Baléares, habité par de nombreux musulmans, est également reconquis au XIII^e siècle, bien qu'à l'opposé de la situation en Sicile sous les rois normands, ces îles connaissent de nombreux massacres et conversions forcées.⁶⁵ Profitant des grands centres urbains comme Tolède qui offre des conditions propices pour un travail de traduction et des connaissances mozarabes habitués depuis plusieurs siècles à une interpénétration culturelle, les chrétiens latins bénéficient de la traduction en latin d'œuvres philosophiques de l'Antiquité et de traités polémiques sur l'islam (dont la *Risâlat al-Kindi*).⁶⁶ Étant ensuite diffusé vers l'Occident, l'image de l'islam chez les chrétiens latins d'Europe ne se limite plus à celle d'un peuple idolâtre ou d'un fléau divin et de nouvelles perceptions se forment.

⁶³ Sénac, *L'image de l'Autre*, p. 10.

⁶⁴ Lamaa, « Chrétiens et musulmans », p. 11-12.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁶ Sénac, *op. cit.*, p. 110 ; Clôt, *L'Espagne musulmane*. p. 273-274.

2.3.1 L'islam comme hérésie chrétienne

Parmi les premiers chrétiens latins à développer de nouvelles perceptions de l'islam se trouvent les moines clunisiens. En effet, dès le XI^e siècle, des moines de Cluny écrivent que le Sarrasin est doté de raison et que, bien qu'il soit dans l'erreur, ce dernier pouvait y remédier grâce à la conversion.⁶⁷ Bien que ceux-ci forment un cercle restreint de savants, ils ne sont pas les seuls à présenter l'islam comme une variation hérétique du christianisme ; d'autres textes ne relevant pas nécessairement du monde clérical se diffusent au cours du XII^e siècle, telles les biographiques polémiques du prophète.⁶⁸ Ces récits occidentaux se révèlent encore plus hostiles à Mahomet que les textes orientaux antérieurs ; Mahomet est un pseudo-prophète et un hérésiarque décrit comme un escroc et un illusionniste qui trompe les Sarrasins crédules grâce à la magie et à des faux miracles.⁶⁹ Dans ces textes polémiques, les auteurs dénigrent sa qualité de messenger de Dieu et sa mission prophétique en présentant ses révélations comme des crises d'épilepsie.

Cependant, plusieurs chrétiens prennent conscience de l'aspect lacunaire des sources, c'est pourquoi Pierre Alphonse, un mozarabe maîtrisant l'arabe et la polémique chrétienne orientale contre l'islam, inclut en 1109 une réfutation de l'islam dans son *Dialogi contra Iudaeos* en recourant à la philosophie et à la logique.⁷⁰ D'autres, tel Pierre de Cluny, se base davantage sur les Pères de l'Église pour prouver l'hérésie de l'islam en

⁶⁷ Sénac, *L'image de l'Autre*, p. 110-111.

⁶⁸ Tolan, *Sarrasins*, p. 195. Parmi ces textes se trouvent la *Vita Mahumeti* d'Embricon de Mayence, le *De Otia Machometi* de Gautier de Compiègne, la *Vita Machometi* d'Adelphe et la courte biographie de Guibert de Nogent dans sa *Gesta*.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 195-196.

⁷⁰ John V. Tolan, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gainesville, University Press of Florida, 1993, p. 27-28. Considérant le grand nombre de manuscrits (soixante-trois en plus des adaptations dans d'autres textes), nous constatons qu'il s'agit des textes polémiques les plus lus au Moyen âge ; voir *ibid.*, p. 74.

le comparant aux hérésiarques antérieurs.⁷¹ Afin de mieux connaître l'islam pour mieux le réfuter, Robert de Ketton est chargé entre 1142 et 1143 de traduire le Coran en latin dans son entièreté et lorsque Pierre de Cluny en reçoit une version, celle-ci comporte plusieurs annotations qui décrivent des passages coraniques comme relevant de la folie, de l'impiété, de la sottise, de superstitions, de mensonges et de blasphèmes.⁷² Au XIII^e siècle, probablement par l'intermédiaire des communautés syriennes ou jacobites, Jacques de Vitry reprend à son tour des informations basées sur les textes polémiques des théologiens byzantins ayant connu les premiers temps de l'expansion islamique.⁷³ D'après J. Donnadiou, le remploi de cette documentation byzantine au XIII^e siècle serait l'indice d'une radicalisation du discours contre l'islam qui vise à motiver les chrétiens à la croisade, d'autant plus nécessaire considérant l'échec relatif de la troisième croisade à la fin du XII^e siècle.⁷⁴

2.3.2 Le Sarrasin : stéréotype de l'ennemi chrétien

Bien que plusieurs intellectuels se démarquent de la vision que l'Église cherchait à diffuser, la vision du Sarrasin idolâtre et païen perdure encore pendant les siècles ultérieurs. Lorsque nous lisons les récits de la première croisade, les croisés semblent largement ignorer la pluralité ethnique et linguistique des musulmans malgré l'échiquier complexe qu'est le Proche-Orient (aux côtés des Arabes se trouvent aussi des Turcs et

⁷¹ Tolan, *Sarrasins*, p. 220.

⁷² *Ibid.*, p. 218. Pierre de Cluny se réfère souvent aussi à la *Risâlat al-Kindi* et à la *Chronographie* de Théophane le Confesseur, à partir desquels il compose la *Summa totius haeresis Saracenorum*, et le *Contra sectam siue haeresim Saracenorum*.

⁷³ Jean Donnadiou, *Historia Orientalis*, éd. critique et trad. par Jean Donnadiou, Turnhout, Brepols, coll. Sous la règle de Saint Augustin, 2008, p. 25.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 25.

des Kurdes).⁷⁵ En effet, l'expression *gens perfida sarracenorum* désigne encore au XII^e siècle l'ensemble des incroyants qui profanent les terres chrétiennes, que ce soit les Vandales, les Vikings ou les musulmans.⁷⁶ Ainsi, lors de la première croisade, tous les chroniqueurs (à l'exception de Guibert de Nogent) présentent encore cette image erronée du musulman dans un effort de propagande pour promouvoir la croisade comme un combat contre le paganisme. C'est pourquoi, lors de la prise de Jérusalem en 1099, Foucher de Chartres et Ralph de Caen écrivent que les croisés avaient découvert une image de Mohammed dans le Temple de Salomon.⁷⁷ Nous retrouvons encore dans ces récits la mention de *Mahumicolae* qui signifie « adorateurs de Mahomet » ou celle de divers dieux qui seraient vénérés par les Sarrasins.⁷⁸ L'origine de ces dieux, évoqués depuis la *Chanson de Roland*, proviennent de diverses sources : le nom de Jupiter vient des sources de l'Antiquité romaine, le nom de Néron vient de païens connus tandis que Mahon est un nom purement fictif dont le préfixe sous-entend un caractère mauvais.⁷⁹

Pour de nombreux auteurs latins, les chansons de geste (dont la *Chansons des Saisnes*, la *Chanson d'Antioche* et la *Chanson d'Aspremont*) forment une influence importante ; tel est le cas notamment pour l'auteur de l'*Estoire de la Guerre sainte* qui recourt fréquemment aux stéréotypes.⁸⁰ Dans ce contexte, l'attitude de plusieurs chefs musulmans se compare à l'archétype du prince sarrasin dans les chansons d'Antioche et

⁷⁵ Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, New York, Routledge, 2000, p. 332.

⁷⁶ Matthew Bennett, « First Crusader's Images of Muslims: the Influence of Vernacular Poetry? », *Forum for Modern Language Studies*, tome XXII, n°2 (1986), p. 102.

⁷⁷ Bennett, « First Crusader's Images of Muslims », p. 101.

⁷⁸ Tolan, *Sarrasins*, p.163. À cet égard, Bennett évoque la possibilité que cette croyance latine en l'idolâtrie des Sarrasins découle de l'influence chrétienne du culte des saints ; voir Bennett, *loc.cit.*, p. 104.

⁷⁹ Bennett, *loc. cit.*, p. 104.

⁸⁰ Paul Bancourt, « De l'image épique à la représentation historique du musulman dans *L'Estoire de la Guerre Sainte* d'Ambroise (*L'Estoire* et la *Chanson d'Aspremont*) », dans Jean Subrenat, dir., *Au carrefour des routes d'Europe: la chanson de geste (Actes du Xe congrès international de la Société Rencesvals; Strasbourg, octobre 1985)*, Aix-en-Provence, Publications du C.U.E.R.M.A., tome I, 1987, p. 224.

d'Aspremont, souvent motivé par l'orgueil et l'appât du gain.⁸¹ De plus, nous voyons dans plusieurs chroniques de croisade divers *topos* provenant des chansons de geste. D'après J. Richard, l'image des Sarrasins dans les chansons de geste ne découlerait pas tant de l'ignorance (telle que le suggérait P. Bancourt) ou de l'indifférence des jongleurs (telle que le croyait D. Norman), mais d'un désir de ces derniers de répondre aux attentes d'un public laïc.⁸² Parmi ces *topos*, nous évoquerons la « traditionnelle confiance des Sarrasins épiques en leur supériorité numérique versus les chrétiens qui mettent leur confiance non pas en leurs forces mais en Dieu », qui rejoint un autre *topos* présent dans les sources étudiées, celui du réservoir musulman (abordé à la section 4.2.1.1).⁸³

Durant le XII^e siècle, nous constatons une évolution lente dans le portrait des Sarrasins, car étant alors généralement décrits dans les chansons de geste comme laids, monstrueux et païens, les chrétiens commencent à leur attribuer des qualités chevaleresques.⁸⁴ Dans le cadre des affrontements réels entre les musulmans et les chevaliers chrétiens, les récits latins écrits vers la fin du XII^e siècle reconnaissent des qualités guerrières à leurs adversaires : les Sarrasins sont adroits, courageux et plein d'ardeurs à la lutte.⁸⁵ Progressivement, ils leur accordent aussi des qualités morales qui donnent naissance en Occident à l'image d'une nation rivale dotée de vertus chrétiennes

⁸¹ Bancourt, « De l'image épique à la représentation historique du musulman », p. 226-227.

⁸² Jean Flori, « En marge de l'idée de guerre sainte : l'image des musulmans dans la mentalité populaire en Occident (11^e – 12^e siècles) », dans Mohammed Hammam, dir., *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge*, Rabat, Faculté des Lettres-Rabat, 1995, p. 217.

⁸³ Bancourt, *loc. cit.*, p. 225.

⁸⁴ Gérard J. Brault, « Le portrait des Sarrasins dans les chansons de geste, une image projective? », dans Jean Subrenat, dir., *Au carrefour des routes d'Europe: la chanson de geste (Actes du Xe congrès international de la Société Rencesvals; Strasbourg, octobre 1985)*, Aix-en-Provence, Publications du C.U.E.R.M.A., tome I, 1987, p. 301.

⁸⁵ Sénac, *L'image de l'Autre*, p. 114.

malgré une hostilité toujours présente.⁸⁶ À cet égard, Brault et Houdeville avancent également l'idée que les chansons de geste et les récits de croisade seraient une sorte de mécanisme de défense où les chrétiens feraient de la projection sur les musulmans, ces derniers constituant un miroir de leurs valeurs.⁸⁷ Ainsi, l'image du musulman, telle que présentée, permet de faire ressortir les défauts des chrétiens et d'obliger les lecteurs à réfléchir sur le comportement chrétien.⁸⁸

Cette vision positivante l'Orient musulman aura également d'autres impacts sur l'idéologie occidentale, notamment dans les domaines de la philosophie et de l'architecture.⁸⁹ L'augmentation continue des échanges commerciaux ainsi que la multiplication des contacts autour de la Méditerranée contribuent à faire tomber l'image traditionnelle du musulman et l'emploi du mot « infidèle » s'emploie alors de plus en plus rarement.⁹⁰ Cette vision plus nuancée des musulmans se retrouve notamment chez certains auteurs latins vivant en Orient, comme Guillaume de Tyr. Dans son *Historia*, Guillaume emploie le terme *Saraceni* pour désigner les ennemis musulmans des États latins, tandis que l'emploi du mot *Syriani* ou *Syri* désignent aussi bien les chrétiens que les musulmans vivant sous domination franque.⁹¹ Nous constatons que pour ce dernier, il

⁸⁶ Sénac, *L'image de l'Autre*, p. 117-120. Le sultan ayyoubide Saladin en deviendra le parfait exemple, car malgré quelques textes le dénigrant, il incarnera l'image du parfait chevalier généreux, sage et pieux, dont le seul défaut est de rejeter certains dogmes chrétiens ; voir John V. Tolan, « Mirror of Chivalry: Salâh al-Din in the Medieval European Imagination », dans David R. Blanks, dir., *Images of the Other: Europe and the Muslim World Before 1700, Cairo Papers in Social Science*, Le Caire, American University in Cairo Press, 1996, p. 38.

⁸⁷ Brault, « Le portrait des Sarrasins », p. 304 ; Michèle Houdeville, « Les Sarrasins, miroir de la chrétienté? », dans Denis Hùe, dir., *La chrétienté au péril sarrasin (Actes du colloque du C.U.E.R.M.A.; Aix-en-Provence, septembre-octobre 1999)*, Aix-en-Provence, Publications du C.U.E.R.M.A., 2000, p. 77-84.

⁸⁸ Houdeville, *loc. cit.*, p. 78.

⁸⁹ Sénac, *op. cit.*, p. 120-121.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁹¹ Anne Troadec, « Les relations entre les chrétiens et les musulmans dans les campagnes du comté de Tripoli au XIII^e siècle », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en*

n'y plus de distinction entre ces deux groupes religieux et la mention explicite de leur confession devient nécessaire pour les différencier.⁹² Lorsque Guillaume veut désigner les musulmans, il démontre par ailleurs une meilleure connaissance de leur religion car il utilise le terme *tradio* lorsqu'il mentionne les Fatimides chiites, ce qui démontre une certaine sympathie à leur égard, et utilise le mot *superstitio* lorsqu'il parle des sunnites.⁹³

2.3.3 Une nouvelle approche de l'islam : les missions de conversion

Durant le XII^e et le XIII^e siècle, une nouvelle ferveur religieuse basée sur l'imitation apostolique voit le jour en Occident et, jumelée avec les critiques croissantes à l'égard des croisades, aboutit à une approche différente et une nouvelle vision de l'islam.⁹⁴ Prônant l'amour et la raison en tant que véritables valeurs chrétiennes, plusieurs chrétiens développent l'idée d'une prédication où la parole et une meilleure compréhension de l'islam remplaceraient les armes et permettraient la conversion des musulmans.⁹⁵ Dans ce contexte sont fondés les ordres mendiants au début du XIII^e siècle : le premier est l'ordre franciscain, fondée par François d'Assise (1182-1226) et le second est l'ordre dominicain, fondé par Saint-Dominique (1170-1221). Les franciscains prêchent aux musulmans principalement en Ifriqiya et en Terre sainte mais, demeurant

Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle), Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, p. 118.

⁹² Mireille Issa, « La mention des communautés orientales dans l'*Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum* de Guillaume de Tyr », dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, p. 71.

⁹³ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁴ Comme l'écrit Benjamin Z. Kedar : « Criticism of the crusade on moral grounds is almost as old as the crusade itself. » ; dans *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 97.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 99. Le concile de Latran III et, surtout, celui de Latran IV démontrent bien le développement de cette nouvelle approche alors qu'est formulée l'obligation de rassembler les chrétiens par la prédication ; voir Cécil Cabrol, « Riccoldo da monte Croce : une approche pacifique et scientifique de la croisade à la fin du XIII^e siècle », dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, p. 117.

habités d'un sentiment hostile à l'égard du prophète qu'ils insultent ouvertement, ils connaissent peu de succès.⁹⁶ Ordre missionnaire créé pour ramener les Cathares dans l'Église de Rome, les Dominicains se tournent très tôt vers la conversion des musulmans et des juifs, surtout en Espagne, en privilégiant l'étude de la théologie scolastique et des langues arabe et hébraïque.⁹⁷

François d'Assise ainsi que Jacques de Vitry sont parmi les premières figures importantes à promouvoir l'évangélisation des musulmans ; à cet égard, François tente même à deux reprises de convertir le sultan al-Kâmil (en 1212-1213 et en 1219). Ils sont suivis par de nombreux auteurs, dont Roger Bacon et Guillaume de Rubrouck, qui misent sur les facultés rationnelles de leurs interlocuteurs pour obtenir des conversions.⁹⁸ Parmi ceux prônant une conversion pacifique des musulmans, il se trouve quelques auteurs qui présentent beaucoup moins d'hostilité à l'égard de l'islam et qui manifestent du respect ou de l'admiration vis-à-vis la culture et les richesses de la civilisation musulmane, voire même dans de rares cas un certain optimisme.⁹⁹ Parmi ces textes, nous évoquerons le *De Statu Saracenorum* (1273) qui écrit que les musulmans peuvent être aisément convertis de manière pacifique tant les doctrines de l'islam sont proches de celles du christianisme ; pour son auteur anonyme, les musulmans sont raisonnables, généreux et craignent Dieu.¹⁰⁰ Faisant écho à des prophéties apocalyptiques, il souligne aussi que cette religion adverse serait sur le point de disparaître. Quelques années plus tard, Burchard de Mont Sion évoque à son tour les ressemblances fondamentales entre croyances chrétiennes et

⁹⁶ Catherine Vincent, *Église et société en Occident : XIII^e – XI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 248. La prédication souvent provocante des Franciscains leur a valu de nombreuses critiques dont Roger Bacon et Thomas de Chobham qui croyaient que ces derniers recherchaient davantage le martyr, à l'image des apôtres, plutôt que de répandre la parole du Christ ; voir Tolan, *Sarrasins*, p. 309.

⁹⁷ Vincent, *Église et société en Occident*, p. 45-46.

⁹⁸ Tolan, *Sarrasins*, p. 287-288.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 275.

¹⁰⁰ *Ibid.*

musulmanes et présente les Sarrasins comme un groupe qui est ni pire ni meilleurs que les Grecs, les Syriens ou les Latins.¹⁰¹ Finalement, Riccoldo prête également plusieurs qualités chrétiennes aux musulmans, telle la piété et la générosité. Toutefois, Riccoldo incarne bien l'ambivalence des chrétiens à l'égard de l'islam car, malgré leurs qualités et leurs vertus, ceux-ci sont cruels et responsables de nombreuses destructions d'édifices religieux chrétiens.¹⁰² Étant donné que les conversions s'avèrent un échec, la plupart des chrétiens retiennent davantage l'image du Sarrasin violent dont l'incapacité à raisonner justifie la force armée.¹⁰³

2.3.4 Le musulman irrationnel et la réponse violente

Bien avant Riccoldo, plusieurs chrétiens latins ne partageaient pas l'ambivalence et encore moins l'enthousiasme de l'auteur du *De Statu Sarracenorum* à l'égard des musulmans. Déjà, parmi ceux qui encourageaient la croisade se trouvaient des penseurs, comme Jacques de Vitry, pour qui l'évangélisation ne pouvait se faire qu'en parallèle avec la croisade. Dans cette perspective, lorsque la conversion est évoquée, Pierre Dubois, Philippe de Mézières et plusieurs autres le font dans le cadre d'une conquête territoriale.¹⁰⁴ Même la papauté continue à lancer des appels à la croisade (notamment lors du concile de Latran IV), tant pour récupérer la Terre sainte que pour défendre la chrétienté ; de plus, elle craint la contamination idéologique pouvant subvenir suite au

¹⁰¹ Tolan, *Sarrasins*, p. 280-281.

¹⁰² Cabrol, « Riccoldo da monte Croce », p. 122.

¹⁰³ Tolan, *op. cit.*, p. 337.

¹⁰⁴ Jean Richard, « Croisade et mission en terre d'Orient : la participation française (XII^e – XV^e siècles) », dans Guy Dubosq et André Latreille, dir., *Les réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours (XII^e – XX^e siècle) : actes du colloque de Lyon, 29-31 mai 1980*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 24-25.

côtoient des musulmans.¹⁰⁵ S'ajoutant à cela les conquêtes ayyoubides et mameloukes des États latins, l'échec des croisades, la progression des Ottomans en Anatolie puis en Europe de l'Est ainsi que la conversion du mongol Il-Khanid Ghazan Khan avec lesquels les chrétiens espéraient établir une alliance, c'est la vision négative d'un islam menaçant qui s'impose en Occident.¹⁰⁶ Ainsi, plusieurs auteurs, dont Fidence de Padoue, excluent l'option de la prédication et privilégient la croisade comme unique solution pour récupérer ce qui revient de droit aux chrétiens, c'est-à-dire la Terre sainte.¹⁰⁷ Afin de démontrer la futilité de convertir les musulmans, Fidence présente les Sarrasins comme des infidèles, cruels, lubriques, stupides et cupides qui sont dirigés par un prophète menteur, pillard et violent.¹⁰⁸ De son côté, à l'exception d'une description détaillée de la doctrine musulmane dont certains rituels sont jugés positivement, Guillaume de Tripoli se moque également dans son *Notitia de Machometo* de Mahomet ainsi que du Coran qu'il présente comme un méli-mélo autorisant n'importe quoi à ses croyants.¹⁰⁹

En conclusion, nous observons que les perceptions chrétiennes de l'islam chez les Latins du XII^e et du XIII^e siècle comportent des ambivalences ; partagée entre des données réelles et imaginaires, entre l'ignorance et la diffamation, l'image de l'islam présente de nombreuses contradictions qui s'expliquent suivant le contexte historique et le but respectif des auteurs. En effet, nous constatons que les perceptions latines de l'islam à l'époque des croisades sont constituées d'un corpus éclectique qui s'est

¹⁰⁵ James M. Powell, « Papacy and the Muslim Frontier », dans James M. Powell, *Muslims under Latin rule, 1100-1300*, Princeton University Press, 1990, p. 186.

¹⁰⁶ Tolan, *Sarrasins* p. 286. Pour la conversion islamique des Mongols, voir Thomas T. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2001, p. 31.

¹⁰⁷ Tolan., *op. cit.*, p. 281-282. À cela, nous devons mentionner l'opposition de certains théologiens, comme Thomas d'Aquin, qui réfutent la possibilité de convaincre quelqu'un de la supériorité du christianisme sans évoquer la foi mais seulement la logique.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 275.

progressivement construit entre le VIII^e et le XII^e siècle au Proche-Orient, en Espagne, puis en Occident. Se basant initialement sur des textes bibliques et des pères de l'Église, les clercs occidentaux élaborent une image négative du musulman en se basant sur divers textes chrétiens orientaux et mozarabes, dont la *Risâlat al-Kindi* et la *Chronografia*, pour construire puis développer leur propre corpus de réfutation théologique.¹¹⁰ Étant donné toutefois que plusieurs chrétiens occidentaux n'ont pas accès à ces textes polémiques écrits en latin et qu'ils n'ont jamais été en contact avec les musulmans malgré la multiplication des lieux de rencontre, le contexte historique de l'Occident (tel qu'expliqué lors de la section 2.2.1) maintient plus longtemps chez les Latins l'image du Sarrasin polythéiste. Ces différentes influences littéraires et culturelles expliquent ainsi la survivance de plusieurs *topos* au sein des chroniques, des récits de pèlerinage et des projets de croisade étudiés, telle que l'instrumentalisation du Sarrasin au service de Dieu contre les péchés des chrétiens,¹¹¹ le caractère violent de l'islam¹¹² ou encore les conversions forcées à l'islam.¹¹³

Telle qu'évoquée dans notre problématique, notre corpus de sources primaires illustre également cette ambivalence des perceptions chrétiennes de l'islam. Certaines sources, comme le récit de pèlerinage de Théodoric, décrivent les musulmans comme des païens tandis que d'autres sources, tel le récit de pèlerinage de Burchard de Mont Sion, présentent les musulmans de manière plus sobre et réaliste. Plus encore, cette

¹¹⁰ Flori, « En marge de l'idée de guerre sainte », p. 210.

¹¹¹ *Peccatis nostris exigentibus* ; voir Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, trad. par Robert B.C. Huygens, identification des sources historiques et détermination des dates par Theodor E. Mayer et Gustav Rösch, Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, coll. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 1986, vol.63A, p. 785.

¹¹² *Lex Sarracenorum est uiolenta* ; voir Riccold de Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche-Orient et Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre*, trad. du latin par René Kappler, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 192-198.

¹¹³ *Ipsi etiam capiunt Cristianos, cogunt eos violenter fieri Sarracenos* ; voir Fidence de Padoue, *Projets de croisade*, Paris, Paillart, 2008, p. 81.

ambivalence se retrouve parfois au sein d'un même texte ; par exemple, Thietmar décrit les musulmans à la fois comme des païens et comme des croyants en la Vierge Marie et Jésus.¹¹⁴ Considérant l'ambivalence existant au sein des perceptions chrétiennes à l'égard du musulman, nous comprenons mieux comment, dans le contexte des reculs successifs des États latins d'Orient, certains processus d'islamisation et d'arabisation peuvent contribuer à une meilleure connaissance des musulmans et nuancer la vision de l'islam chez certains Latins.

¹¹⁴ Voir Thietmar, *Magistri Thietmari peregrinatio*, éd. par Johann C.M. Laurent, Hambourg, Köhler, 1857, p. 17 et p.50.

3 CHAPITRE TROISIÈME : PERCEPTIONS LATINES DE L'APPROPRIATION RELIGIEUSE DU *BILÂD AL-SHÂM* PAR L'ISLAM

Ayant défini lors du premier chapitre les divers marqueurs de l'appropriation spatiale islamique, puis lors du second chapitre les caractéristiques de l'image polémique de l'islam dans les mentalités chrétiennes, il convient maintenant de recouper ces sujets et d'analyser les mentions chrétiennes à propos de l'islamisation du *Bilâd al-Shâm* durant les XII^e et XIII^e siècles. Considérant le contexte historique ainsi que les divers facteurs qui infléchissent les perceptions chrétiennes, telle l'ignorance et le mépris, les marqueurs d'appropriation islamique décrits par les chrétiens peuvent s'avérer aussi bien réels, exagérés ou faux. Malgré leurs nombreux biais (auxquels s'ajoutent les topos caractéristiques à certains genres littéraires), les chrétiens perçoivent plusieurs marqueurs politico-militaires, sociaux, culturels et religieux démontrant un processus d'islamisation ; cependant, nous devons nous attarder à l'aspect religieux en raison de sa prédominance dans les sources primaires.

Dans ce contexte, il est important de souligner que les lieux de culte chrétien jouent de nombreux rôles dans la société médiévale. Premièrement, comme le mentionne Jérôme Baschet, le bâtiment ecclésial est « le vecteur principal de l'organisation spatiale de la société médiévale » et bien que certains centres épiscopaux et monastères jouent un rôle significatif dès le Haut Moyen Âge, c'est lors des XI^e et XII^e siècles que l'importance de l'église s'amplifie suivant un processus de spatialisation des rapports sociaux.¹ En effet, l'espace chrétien est divisé et hiérarchisé en paroisses, en diocèses et

¹ Jérôme Baschet, « L'image et son lieu : Quelques remarques générales. », dans Cécile Voyer et Éric Sparhubert, dir., *L'image médiévale : fonctions dans l'espace sacré et structuration de l'espace*

en provinces afin de mieux gérer les responsabilités des prêtres et les obligations des fidèles. Cette polarisation de l'espace autour de l'église est également accentuée par le processus d'emboîtement progressif entre l'église, le cimetière et la paroisse de même que par le mouvement pastoral du XIII^e siècle mettant en valeur le cadre paroissial.² Deuxièmement, les lieux de culte jouent un rôle significatif en offrant aux chrétiens (mais pas aux esclaves et aux infidèles) un espace inviolable pour l'immunité et le droit d'asile.³ Plus encore, avec la question eucharistique de la transsubstantiation, l'église devient la demeure physique du Christ et malgré la croyance chrétienne en l'omniprésence divine, cette spatialisation du sacré induit l'idée que Dieu serait davantage présent en certains lieux, comme l'église, où règnent dès lors plusieurs interdits.⁴ À cet égard, il se développe une doctrine des lieux de culte où la sacralité des édifices cultuels est renforcée par des rituels de consécration, par l'iconographie ainsi que par différents aménagements intérieurs.⁵ Ces lieux deviennent ainsi l'endroit privilégié où

cultuel, Turnhout, Brepols, 2011, p. 180. Cette polarisation de l'espace autour d'un lieu de culte se manifeste à travers diverses pratiques sociales ayant lieu à l'échelle paroissiale, telles les réunions communautaires et le stockage de nourriture; voir Catherine Vincent, *Église et société en Occident : XIII^e – XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 110.

² Dominique Iogna-Pratt, « Conclusion », dans Julien Théry, dir., *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX^e-XV^e siècle)*, Toulouse, Cahiers de Fanjeaux, 2011, p.544 ; Vincent, *op. cit.*, p. 109.

³ Dominique Iogna-Pratt, « La Terre sainte disputée », *Médiévales*, vol.20, n°41 (2001), p. 88. Un périmètre protégé par le droit d'asile autour de l'église est établi dès le premier quart du V^e siècle et sera renforcé par plusieurs diplômes d'immunités au cours des siècles ultérieurs ; voir Élisabeth Zadora-Rio, « Lieux d'inhumation et espaces consacrés : Le voyage du Pape Urbain II en France (août 1095-1096) », dans André Vauchez, dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 198.

⁴ Baschet, « L'image et son lieu », p. 183 ; Michel Zimmermann, « Les actes de consécration d'églises. Construction d'un espace et d'un temps chrétiens dans la Catalogne médiévale (IX^e-XII^e siècle) », *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, n°15 (2003), p. 29. Toutefois, comme le souligne C. Vincent, il n'existe aucune certitude que l'eucharistie était alors célébrée quotidiennement, tel que décrété lors du concile de Trente ; voir *Église et société en Occident*, p. 143.

⁵ « Jusqu'au XI^e siècle, le christianisme n'a pas élaboré de véritable doctrine des lieux de culte ; les réformateurs grégoriens ont seulement accentué la dimension publique du sacré [...] » ; voir Zimmermann, « Les actes de consécration d'églises », p.34 ; Michel Lauwers, « Des lieux sacrés aux territoires ecclésiaux dans la France du Midi : quelques remarques préliminaires sur une dynamique sociale », dans Julien Théry, dir., *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX^e-XV^e siècle)*, Toulouse, Cahiers de Fanjeaux, 2011, p. 18-19.

les fidèles peuvent communiquer avec Dieu et trouver le salut, notamment par la médiation des saints assurée par la présence de reliques dans l'autel.⁶

Finalement, tel qu'évoqué dans l'introduction de notre étude, les lieux de culte de la Terre sainte possèdent une importance particulière en raison de leur fonction mémorielle.⁷ Mais au-delà de la valeur intrinsèque découlant d'une situation géographique ou de particularités géologiques évoqués dans la Bible, ce sont les bâtiments ecclésiastiques qui soulignent le sens véritable de ces lieux, que ce soit un ancien bâtiment chrétien oriental ou musulman occupé par les Latins ou une nouvelle construction franque.⁸ Nous évoquerons à cet égard ce que Iogna-Pratt qualifie de politique coloniale de la Terre sainte, soit « la constitution d'un vaste patrimoine ecclésiastique, les routes de pèlerinage étant, au cours du XII^e siècle, peu à peu enserrées dans des territoires appartenant soit à des chanoines, soit à des moines, soit encore à des ordres militaires. »⁹

Considérant ainsi le rôle crucial des lieux bibliques et des bâtiments ecclésiastiques pour les pratiques religieuses, les chrétiens accordent conséquemment une attention particulière à l'état des lieux de culte. C'est pourquoi ce chapitre traitera exclusivement des marqueurs institutionnels religieux perçus par les Latins ayant séjourné ou vécu au *Bilâd al-Shâm* entre 1144 et 1291. Nous étudierons l'ensemble des marqueurs religieux

⁶ Zimmermann, « Les actes de consécration d'églises », p. 33.

⁷ En raison des interprétations tropologiques, anagogiques et allégoriques de la Bible, une réalité sociopolitique au Moyen Âge se double d'une historicité qui lie à de multiples niveaux le passé, le présent et le futur; Michel Lauwers, « Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident médiéval », *Médiévales*, n°55 (automne 2008), p. 15. Ainsi, comme le résume Iogna-Pratt, Jérusalem signifie aussi bien pour les chrétiens du XII^e et du XIII^e siècle la ville reprise par les Croisés que la cité céleste de Dieu et la Terre sainte représente à la fois les États latins et la terre du Christ et ses apôtres, voir « La Terre sainte disputée », p. 95.

⁸ Bernard Flusin, « Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine », dans André Vauchez, dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 126-130.

⁹ Iogna-Pratt, « La Terre sainte disputée », p. 94.

en deux temps : tout d’abord, nous aborderons les perceptions latines de l’appropriation des lieux de culte chrétien, puis nous nous pencherons sur les perceptions chrétiennes des marqueurs témoignant d’un changement au niveau de l’équilibre institutionnel entre les différentes confessions religieuses au *Bilâd al-Shâm*.

3.1 Descriptions latines de l’appropriation de lieux de culte chrétien

Par appropriation islamique d’un lieu de culte chrétien, nous entendons un processus par lequel un espace culturel chrétien connaît un partage interconfessionnel ou demeure accessible aux chrétiens suivant certaines conditions circonstancielles. Suivant les sources latines, ce processus peut être divisé en deux marqueurs : l’appropriation dévotionnelle et l’appropriation vexatoire.

3.1.1 Les marqueurs de l’appropriation dévotionnelle

En dépit de la guerre idéologique menée par les chrétiens afin de diminuer, voire d’effacer, tout lien entre l’islam et les lieux saints, la proximité locale entre communautés chrétiennes et musulmanes en divers endroits à travers le *Bilâd al-Shâm* se traduit occasionnellement par un partage de certains espaces religieux qui s’échelonne tout au long de l’existence des États latins.¹⁰ Norman Daniel a déjà souligné la surprise des Latins de voir des musulmans tolérés à l’intérieur de lieux culturels chrétiens au Proche-Orient, ainsi que le manque d’intérêt pour la religion islamique expliquant leur incapacité

¹⁰ Sophia Menache, «When Jesus met Mohammed in the Holy Land: Attitudes toward the “Other” in the Crusader Kingdom », *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, vol.15 (2009), p. 4. Suivant plusieurs chroniques du XII^e siècle, nous rappelons que l’idée de purifier la Terre sainte des musulmans était l’un des thèmes principaux du discours d’Urbain II lors du concile de Clermont en 1095, voir Henry E. J. Cowdrey, « Pope Urban II and the Idea of Crusade », *Studi Medievali*, vol.36, n°2 (1995), pp. 721-742.

à comprendre une grande partie de la spiritualité musulmane.¹¹ Toutefois, cette incompréhension est nuancée, tout particulièrement lors du XIII^e siècle, par la piété musulmane qu'évoquent plusieurs chrétiens à l'égard de divers personnages bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament.¹² En effet, plusieurs lieux de culte du *Bilâd al-Shâm* possèdent un caractère polysémique, car la fonction thaumaturgique des saints est présente dans les trois religions abrahamiques.¹³ Parmi les espaces interconfessionnels évoqués par les Latins, l'un des plus récurrents est Hébron, en raison de l'importance d'Abraham pour les musulmans, évoquée par Burchard de Mont Sion ainsi que Thietmar :

À six milles de Bethléem, au sud, se trouve Hébron où les quatre patriarches, Adam, Abraham, Isaac et Jacob ont été ensevelis avec leurs femmes dans une double caverne. On a construit une belle église, que même les Sarrasins ont en grande vénération à cause d'Abraham.¹⁴

Le culte d'Abraham chez les musulmans revient également lors la description de la grotte sous le Temple de Salomon dans la *Descriptio locorum sanctorum* rédigée par l'Innominatus VII suite à son pèlerinage effectué vers 1160 :

¹¹ Norman Daniel, *Islam et Occident*, trad. par Alain Spiess, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 229 et 231.

¹² De nombreux lieux sacrés dans les traditions judéo-chrétiennes possèdent également une dimension mémorielle pour les musulmans, car le Coran reprend plusieurs récits de la Torah et de la Bible et reconnaît la plupart des prophètes bibliques, dont Adam et Ève, Abraham, Moïse, Noé, etc. ; voir Malek Chebel, *Dictionnaire encyclopédique du Coran*, Paris, Fayard, 2011, p. 74 et 485.

¹³ Albera Dionigi, « La Vierge et l'islam », *Le Débat*, vol.5, n°137 (2005), p. 143. Comme au sein du christianisme, le croyant musulman peut solliciter l'intercession d'un saint, mais il recherche avant tout la *baraka* du saint pour s'en imprégner ; voir Sylvia Chiffolleau et Anna Madoeuf, « Introduction » [en ligne], *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient : Espaces publics, espaces du publics*, Damas, Presses de l'Institut Français du Proche-Orient, 2005, Adresse : <http://books.openedition.org/ifpo/1188>, consulté le 17 octobre 2013.

¹⁴ Thietmar, « Le pèlerinage de Maître Thietmar », dans Danielle Régner-Bolher, dir., *Croisades et pèlerinages. Chroniques et voyages en Terre sainte XII^e -XVI^e siècle*, Paris, Robert-Laffont, 1997, p. 945. *Hinc, hoc est a Bethleem, ad VI miliaria est Ebron, uersus meridiem, ubi quatuor patriarche cum uxoribus suis in duplici spelunca sunt sepulti : Adam, Abraham, Ysaac et Iacob. Ubi pulcherrima ecclesia constructa est, quam eciam Sarraceni in multa ueneratione habent, et maxime propter Abraham* ; dans Thietmar, *Magistri Thietmari peregrinatio*, éd. par Johann C.M. Laurent, Hambourg, Kôhler, 1857, p. 29 ; voir aussi Burchard de Mont Sion, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, éd. par Johann C.M. Laurent, Lipsae, J. C. Hinrichs Bibliopola, 1873, 2^{ème} édition (1864), p. 81.

[Là où était le Saint des saints] a été annoncé la naissance de Saint Jean-Baptiste et il s'y trouve une colonne vénérée par les Sarrasins dont on dit qu'elle se situe là où se trouvait l'autel sur lequel Abraham a voulu offrir son fils en sacrifice.¹⁵

Parmi les autres lieux interconfessionnels évoqués, on retrouve la mention du monastère du Mont Sinaï, lié à l'histoire de Moïse, chez Jacques de Vitry et chez Thietmar :

Dans le chœur du monastère se trouve le lieu du buisson ardent, vénéré par tous, tant chrétiens que Sarrasins, honorablement décoré et séparé du reste du monastère. Personne, ni l'évêque, ni les moines, ni les chrétiens, ni les Sarrasins n'ose y venir sans être déchaussé. Même le grand sultan roi de Babylone, lors de sa venue, vénéra ce lieu avec humilité et y entra pieds nus.¹⁶

Burchard de Mont Sion donne également des exemples concrets de lieux culturels chrétiens fréquentés par les musulmans lorsqu'il évoque Josué : « Les Sarrasins visitent avec dévotion cette place considérée comme la tombe de Josué [...] »¹⁷ ou encore Lazare : « À Béthanie, [...] [là où Lazare est ressuscité], une belle chapelle de marbre très claire a été construite ainsi qu'un monument, lui-même couvert de marbre, où je suis descendu. Les Sarrasins honorent grandement ce sépulcre à cause du miracle de la

¹⁵ *Et ibi annunciatus sanctus Johannes Baptista, et ibi est columna, quam sarraceni adorabant, in qua dicitur esse ara, ubi Abraham voluit sacrificare filium suum* ; voir *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. Et XV.*, éd. par Titus Tobler, Leipzig, 1874, p. 102. Jean de Würzburg ainsi que l'Innominatus VI font également mention de ce lieu fréquenté par les musulmans sans évoquer toutefois de lien avec Abraham ; voir Jean de Würzburg, *Peregrinationes Tres : Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*, éd. par Robert B.C. Huygens, Turnhout, Brepols, coll. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, vol. 139, 1994, p. 92 ; Innominatus VI, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum, saec. XII-XIII: Tempore recuperationis Terrae Sanctae (1187-1244)*, trad. et éd. par Sabino de Sandoli, Jérusalem, Franciscan Printing Press, vol. 3, 1983, p. 72.

¹⁶ Thietmar, « Le pèlerinage de Maître Thietmar », p. 952. *Est etiam in capitulo eiusdem monasterii locus, ubi rubus stabat, ab omnibus tam Sarracenis quam Christianis ueneratus, honorifice preparatus, in ipso monasterio subdinisus. Hunc nullus nec episcopus nec monachus, nec Christianus nec Sarracenus ingredi audeat nisi discalciatus. Ipse etiam Magnus Soldanus, rex Babilonie, tunc temporis extiterat ibi, et reuerens locum illum humiliter et nudis pedibus introuit* ; voir Magistri Thietmari peregrinatio, p. 42. *Rubum etiam, quem vidit Moyses ardere et non comburi, et alia loca in quibus in monte et circa montem Synai Dominus Moysi apparuit magno venerentur obsequio* ; voir Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, éd. critique et trad. par Jean Donnadieu, Turnhout, Brepols, 2008, p. 126.

¹⁷ [...] *uidi speluncam, in qua erat monumentum, habens XII pedes longitudinis, quod Sarraceni deuote frequentant, dicentes illud esse sepulcrum Iosue* ; dans Burchard de Mont Sion, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, éd. par Johann C.M. Laurent, Lipsae, J. C. Hinrichs Bibliopola, 1873, 2^{ème} édition (1864), p. 28.

résurrection que le Seigneur fit ici. »¹⁸ Il mentionne aussi l'adoration de Saint Jean-Baptiste par les musulmans, mais dans un contexte différent que nous aborderons plus loin dans ce chapitre.

Toutefois, c'est sans aucun doute autour des lieux cultuels dédiés à la Vierge Marie que la convergence dévotionnelle entre chrétiens et musulmans se manifeste le plus.¹⁹ En effet, parmi les récits de pèlerinage et de voyage, un grand nombre des mentions latines d'espaces interconfessionnels portent sur la présence de musulmans dans les églises mariales. Parmi les nombreux lieux cultuels mariaux mentionnés, le plus récurrent est le monastère de Saydnaya, près de Damas, dont Thietmar, Burchard de Strasbourg, de même que certaines continuations de Guillaume de Tyr, rapportent le récit d'une huile miraculeuse sollicitée aussi bien par les chrétiens que par les musulmans ; nous donnerons tout d'abord en exemple la version de Thietmar suite à son pèlerinage vers 1217 :

Il est arrivé qu'un sultan de Damas [...] entendit parler de l'image de la Mère de Dieu et de tous les miracles que Dieu accomplissait par elle. Il vint donc au lieu où on la vénérât et entra dans l'oratoire ; bien que païen, il avait foi en Dieu qui pouvait lui rendre la santé grâce à l'image de sa Mère, il se prosterna à terre et pria. [...] il fit vœu au Seigneur de donner chaque année soixante mesures d'huile pour le luminaire de l'église.²⁰

¹⁸ *In Bethania [...] sepulcrum Lazari, de quo resuscitatus fuit, non longe ab ecclesia. Ubi est facta capella marmorea ualde decens et pulchra et monumentum ipsum marmore tectum, in quod ego eciam descendi. Sarraceni multum honorant sepulcrum istud propter miraculum resuscitationis ibi factum a Domino* ; dans Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 62.

¹⁹ Le Coran accorde une place importante à la femme que les chrétiens nomment la Mère de Dieu et pour cette raison, la dévotion mariale est profondément enracinée dans la tradition islamique, tout particulièrement chez les musulmans, que ce soit à l'époque des croisades ou encore aujourd'hui; voir Dionigi, « La Vierge et l'islam », p. 136-137.

²⁰ Thietmar, « Le pèlerinage de Maître Thietmar », p. 939. *Contigit autem, quod quidam Soldanus Damascenorum [...] Audiens autem de ymagine Dei genetricis, quanta Deus pro ea operaretur miracula, uenit, ubi uenerabatur ycona, et intrauit in oratorium, fidem habens in Domino, quamuis paganus esset, ut per ymaginem sue genetricis ei sanitatem reddere potuisset, et proiecit se in terram et orauit. [...] uouit Domino, quod annuatim redderet in redditibus ad luminaria eiusdem basilice LX metretas olei* ; dans *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 16-17.

Voici ensuite la version de l'*Eracles* provenant du manuscrit de Colbert, qui est plus explicite sur l'origine du miracle attirant les musulmans :

Près de Damas se trouve une montagne, et sur cette montagne il y a l'église Notre-Dame-du-Rocher [...] De cette peinture [de la Vierge Marie] coule une huile très douce à l'odeur de baume dont plusieurs personnes en ayant été ointes n'eurent plus aucun symptôme de leurs maladies. Il ne manqua jamais d'huile malgré la grande quantité qui fut prise. Des Sarrasins de la région viennent à cette église autour de la fête de Notre-Dame, en août et en septembre, pour y prier, vénérer et faire des offrandes.²¹

La convergence dévotionnelle envers la Vierge Marie est également évoquée à deux reprises par Jacques de Vitry dans son *Historia Orientalis*, écrivant que « [les Sarrasins] honorent également en de nombreux endroits les églises de la bienheureuse Vierge Marie »²² et précise plus loin que « [...] entre toutes les églises dédiées à la bienheureuse Marie, [la petite église de la Vierge à Tortose] est tenue en grand respect non seulement par les Chrétiens, mais aussi par les Sarrasins [...] ».²³ La fréquentation musulmane de l'église de Tortose semble être plus significative aux yeux des chrétiens, car Wilbrand d'Oldenburg cite également ce lieu de culte pour parler de la dévotion musulmane à l'égard de Marie :

Dans cette ville [Tortose] se trouve une petite église très vénérée. [...] Cette église était la première construite et consacrée à Notre-Dame, l'éternelle Vierge Marie. En ce lieu se

²¹ *Prez de la cité de Damas avoit une montaigne. En cele montaigne avoit une esglyse de Nostre Dame Sainte Marie à la Roche, disoit on. [...] En cele eglise avoit une table de fust; cele table si avoit une aune de lonc & demi aune de lé. En cele table si estoit pointe l'ymage Nostre Dame Sainte Marie, & estoit entaillée suer le fust. Et de cele ymage si en nest oille plus souef flairant que basme. Et pluseurz genz s'en estoient oint & en avoient en plus souef en leur maladies. Et cil oilles n'apetissoit point, ia tant n'en preist on. En cele esglyse venoient tuit li Sarrazin del paiz entor la feste Nostre Dame, la mi aoust & en septembre. Là prioient & aouroient & offfroient ;* dans « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, série Historiens occidentaux, vol.2, 1859, p. 513-514.

²² Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, trad. du latin par Marie-Geneviève Grossel, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 92. *Ecclesias etiam beate Marie Virginis in multis locis honorent ;* voir *Historia Orientalis*, p. 126.

²³ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 147-148. *Dicitur autem a multis quod inter omnes beate Marie ecclesias ista fuerit prima ; non solum autem a Christianis, sed etiam a Saracenis in magna habetur reverentia ;* dans *Historia Orientalis*, p. 206.

trouve maintenant un évêque et la Ste-Vierge témoigne de nombreux bienfaits dans les Sarrasins incroyants.²⁴

Tel que nous pouvons le constater, les Latins évoquent de nombreux espaces cultuels chrétiens attirant les fidèles de l'islam, mais qu'en est-il de leurs perceptions de ce partage interconfessionnel ? John V. Tolan s'est penché sur certaines sources chrétiennes, dont le récit de voyage de Burchard de Strasbourg (1175), s'attardant sur la situation polysémique de Saydnaya ainsi que de Matariyyah, et démontre que leurs auteurs présentent de manière plutôt positive cette convergence spirituelle autour de la Vierge Marie.²⁵ En effet, de leurs textes ressort un discours souvent mélioratif qui tend à minimiser les différences entre le christianisme et l'islam ainsi qu'à considérer la piété musulmane comme contribuant à une *convivencia* interreligieuse, voire un signe de la conversion imminente des musulmans et de la disparition de l'islam.²⁶ Cependant, plusieurs Latins, tel Riccold de Monte Croce, ne soulignent pas tant les vertus des musulmans pour leur valeur intrinsèque, mais plutôt pour dénoncer de manière satirique le manque de vertu des chrétiens.²⁷ Cette manière détournée de critiquer les chrétiens

²⁴ Wilbrand d'Oldenburg, « La mission en Cilicie de Wilbrand von Oldenburg en 1211-1212. Journal de route de Wilbrand. », dans Jean-Claude Voisin, dir., *Fortifications du Moyen âge au Proche-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009, p. 35. *Et est in ea ecclesia parua maxime uenerationis [...] Hec erat prima ecclesia, que in honore domine nostre aemperque uirginis Marie fuit edificata et dedicata. Et est in ea hodie sedes episcopalis. Ubi domina nostra, Dei genitrix, semper uirgo Maria eciam ipsis infidelibus Sarracenis multa prestat beneficia* ; dans *Peregrinatores medii aevi quatuor*, éd. par Johann C.M. Laurent, Lipsae, J. C. Hinrichs Bibliopola, 1873, 2^{ème} édition (1864), p. 169-170.

²⁵ Matariyyah est exclue de notre étude car ce lieu est situé en Égypte. Comme le dit Tolan, « Burchard donne-t-il l'impression que la religion des Sarrasins est aussi valide que celle des chrétiens ? Cette impression ne peut qu'être confirmée par le fait que la Vierge octroie des miracles à ses dévots sarrasins. » ; voir John V. Tolan, « Veneratio Sarracenorum : Dévotion commune entre musulmans et chrétiens selon Burchard de Strasbourg, ambassadeur de Frédéric Barberousse auprès de Saladin (v.1175) », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, éd., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, p. 193.

²⁶ Tolan, « Veneratio Sarracenorum », p.185. Sophia Macheda démontre que Thietmar fait un également un rapprochement entre certaines croyances des deux religions ; voir *Les pèlerinages en Terre sainte d'après les récits de voyage (XI^e - XIII^e)*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris IV-Sorbonne, 2009, p. 205.

²⁷ Cette satire a pour but d'amener la honte chez le lecteur chrétien, voir Daniel, *Islam et Occident*, p. 220-221 ; Tolan, *Les Sarrasins*, p. 330-331. En voici un exemple : « Nous rapporterons ici quelques œuvres de perfection des Sarrasins, plus pour la confusion des chrétiens que pour faire valoir les Sarrasins. Qui ne

rejoint un *topos* récurrent chez plusieurs auteurs médiévaux, dont Guillaume de Tyr et Jacques de Vitry, où les péchés des chrétiens (*peccatis nostris exigentibus*) expliquent l'origine de leurs malheurs et justifient leurs échecs militaires au Proche-Orient.²⁸

Quoi qu'il en soit, il est vrai que les musulmans vénèrent la Vierge et plusieurs autres personnages bibliques, comme l'écrit Tolan, mais cela demeure une conversion bien partielle étant donné que ces derniers pratiquent leurs dévotions tout en demeurant « Sarrasins ».²⁹ Plusieurs extraits mentionnés précédemment illustrent déjà ce problème ; dans son récit de l'huile miraculeuse à Saydnaya, Thietmar souligne que le sultan demande les faveurs de la Vierge « bien que païen »³⁰ et qu'une femme reçut de cette huile « [...] non à cause de ses mérites, car c'était une Sarrasine, mais à cause de la piété de la foule et de la certitude de cette femme d'être sauvée grâce à cette huile.»³¹ Similairement, lorsque Wilbrand mentionne la dévotion des musulmans à l'église mariale de Tortose, ceux-ci sont qualifiés de « Sarrasins incroyants »³² et lorsque Burchard s'attarde de son côté sur un miracle transformant le désir des musulmans de piller une

serait stupéfié en considérant avec soin combien grands sont chez les Sarrasins l'application à l'étude, la dévotion dans la prière, la miséricorde envers les pauvres, la vénération pour le nom de Dieu, les prophètes, les lieux saints, la gravité des mœurs, l'affabilité envers les étrangers, la concorde et l'amour des leurs.» ; dans Riccold, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche-Orient et Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre*, trad. par René Kappler, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 159. *Referemus igitur hic breuiter quedam opera perfectionis Sarracenorum magis ad confusionem Christianorum quam ad commendationem Sarracenorum. Quis non obstupecat si diligenter consideret quanta est ipsis Sarracenis sollicitudo ad studium, devotio in oratione, misericordia ad pauperes, reuerentia ad nomen Dei, et prophetas et loca sancta, grauitas in moribus, affabilitas ad extraenos, concordia et amor ad suos* ; dans *ibid*, p. 158.

²⁸ Pour les différents aspects liés à ce *topos* et ses nuances ; voir Tuomas M. S. Lehtonen, « By the help of God, because of our sins, and by chance. William of Tyre explains the crusade ». Dans Janne Malkki et Katja Ritari, dir., *Medieval History : Writing and Crusading Ideology*, Helsinki, Finnish Literature Society, 2005, p. 71-72. Pour les critiques formulés directement à l'égard des Francs ; voir Sylvia Schein, « The Image of the Crusader Kingdom of Jerusalem in the Thirteenth Century ». *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol.64, fasc. 4 (1986), p. 704-717.

²⁹ Tolan, « Veneratio Sarracenorum », p. 191.

³⁰ [...] *quamuis paganis esset* [...] ; dans *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 17.

³¹ Thietmar, « Le pèlerinage de Maître Thietmar », p. 939. [...] *non propter meritum, (quia Sarracena fuit), sed propter affectus multitudinem et credulitatem salutis de ipso oleo prouenientis matronam desiderio suo non fraudauit* ; dans *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 18.

³² « *infidelibus Sarracenis* » ; voir Wilbrand d'Oldenburg, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 170.

église en un respect tout particulier, il utilise encore le terme de « Sarrasins » pour décrire la déférence des musulmans envers les églises mariales.³³ Donc, comme nous pouvons le constater, les miracles ne suscitent guère de conversion religieuse, mais seulement un changement d'attitude chez les musulmans ; tout au plus, les miracles réalisés par des personnages qui relèvent aux yeux des chrétiens de la tradition biblique peuvent constituer une preuve de la supériorité de leur dogme, mais les musulmans fréquentant les églises demeurent des « Sarrasins ».

Par ailleurs, plusieurs Latins se montrent très critiques face à ces démonstrations de piété musulmane ; Jacques de Vitry exprime à deux reprises, en des termes similaires, l'idée d'une piété superficielle qui relève davantage de la superstition : « Parfois aussi, ils font baptiser leurs enfants par des prêtres chrétiens, mais sans placer nul autre espoir en ce baptême que celui de permettre à ces enfants une existence plus longue, ou, pensent-ils, d'être délivrés plus facilement des infirmités du corps. »³⁴ Certains vont plus loin encore ; comme Roger de Stanegrave qui va jusqu'à écrire que « les Sarrasins prient Jésus-Christ de bouche et non de cœur. »³⁵ L'idée que des personnes superficiellement converties ou infidèles fréquentent des lieux cultuels que les Latins considèrent consacrés pour les fidèles chrétiens rejoint un problème important pour la papauté, celui des relations entre chrétiens et musulmans. En effet, alors que Rome désire préserver ses fidèles d'une corruption des mœurs et surtout, d'une contamination spirituelle, tout en

³³ Burchard y raconte l'apparition miraculeuse d'un serpent qui mordit une trentaine d'ouvriers du sultan ayant tenté de piller les ornements de l'église jusqu'à ce que le sultan change ses intentions, préservant ainsi l'église, voir Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 79.

³⁴ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 93. *Quandoque etiam a sacerdotibus christianis filios suos faciunt baptizari, nullam aliam spem in baptismo ponentes, nisi quod propter hoc filios suos diutius vivere vel ab infirmitatibus corporis facilius putant liberari* ; voir *Historia Orientalis*, p. 126 et 128. Pour la deuxième mention, voir *op. cit.* p.206. Norman Daniel mentionne également cet aspect, voir *Islam et Occident*, trad. par Alain Spiess, Paris, Éditions du Cerf, 1993 (1960), p. 229.

³⁵ [Sarazins] *oraunt Jhesu Crist de bouche et non de coer* ; dans Roger de Stanegrave, *Projets de croisade*, éd. par Jacques Paviot, Paris, Paillart, 2008, p. 333.

ralliant les autres communautés religieuses par la prédication, celle-ci tente avec le soutien des souverains chrétiens de contrôler tous les rapports sociaux et commerciaux entre chrétiens et musulmans, notamment par le recours à l'anathème et à l'excommunication, et de limiter au maximum les contacts en promouvant une séparation de la communauté latine des autres communautés religieuses, surtout dans les milieux en périphérie ou hors de la chrétienté.³⁶ Dans cette perspective, le partage des lieux de culte en Terre sainte est problématique pour la papauté en raison de la multitude d'espaces de pèlerinage où peuvent se rivaliser ou se juxtaposer des pratiques et des discours différents, donnant alors naissance à des formes locales de foi.³⁷ Ces propos de Jacques de Vitry illustrent bien cette crainte que la proximité physique avec d'autres communautés religieuses débouche sur une proximité idéologique, autrement dit, une contamination de l'orthodoxie chrétienne :

Au milieu des Sarrasins, à ce que l'on raconte, les Chrétiens ne sont pas moins nombreux, mêlés aux Infidèles et soumis à leur domination, que ne le sont les Sarrasins eux-mêmes et, bien qu'ils aient refusé d'embrasser la loi pestilentielle de Mahomet, ils ont néanmoins été misérablement corrompus par les hérétiques.³⁸

Ainsi, même si quelques sources chrétiennes témoignent d'une certaine ambivalence à l'égard de cette convergence dévotionnelle musulmane pouvant devenir un espace d'intégration au christianisme, la majorité de celles-ci indiquent de par l'emploi de termes péjoratifs et de descriptions négatives un sentiment global de partage indésirable de l'espace sacré avec les musulmans. Tel que nous allons le voir au cours des

³⁶ Powell, « Papacy and the Muslim Frontier », p. 185-190; Daniel, *Islam et Occident*, p. 137-145.

³⁷ Albera Dionigi, « Pèlerinages mixtes et sanctuaires "ambigus" en Méditerranée » [en ligne], *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient: Espaces publics, espaces du public*, Damas, Presses de l'IFPO, 2005, Adresse : <http://books.openedition.org/ifpo/1222>, consulté le 17 octobre 2013.

³⁸ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 220. *Ut enim de his qui seorsum habitant quorum infinitus est numerus taceamus, inter Saracenos non pauciores, ut dicitur, sunt christiani infidelibus coniuncti et eorum dominationi subiecti quam sint ipsi Saraceni. Qui licet Mahometi legem pestiferam recipere nolissent, ab hereticis tamen miserabiliter sunt corrupti* ; voir *Historia Orientalis*, p. 312.

prochaines pages, ce sentiment d'appropriation musulmane, bien que limitée, est renforcé par les descriptions d'autres différents processus d'islamisation.

3.1.2 Les marqueurs de l'appropriation vexatoire

Bien que la participation ordinaire de croyants dans l'espace sacré d'une autre religion n'implique généralement pas une volonté annexionniste mais simplement une quête thaumaturgique, l'accessibilité des lieux cultuels demeure tributaire de ce que Philippe Bourmaud nomme la loi du vainqueur.³⁹ Ainsi, parallèlement au rétablissement des églises en Espagne et en Sicile suivant la reconquête chrétienne, le sort des lieux cultuels en Terre sainte évolue suivant l'érosion des possessions des États latins entre le XII^e siècle et le XIII^e siècle. Les victoires politico-militaires successives des dynasties zengide, ayyoubide et mamelouke instaurent un nouveau rapport de force qui permet aux élites musulmanes de régenter les espaces cultuels conformément à leur conception religieuse ainsi que de promouvoir une mémoire collective du lieu sacré rivalisant avec celles des pouvoirs antérieurs, dont les Latins.⁴⁰ Parmi ces victoires, la bataille de Hattin en 1187 représente le tournant le plus important car, suite au renversement des rapports de force au détriment des Francs, tous les lieux saints passent alors sous la domination musulmane.⁴¹ Suite à cet épisode, Saladin, qui désire éliminer toute présence franque au *Bilâd al-Shâm*, interdit les pèlerinages chrétiens jusqu'à la signature d'un accord en 1191;

³⁹ Dionigi, « Pèlerinages mixtes et sanctuaires “ ambigus ” » [en ligne] ; Philippe Bourmaud, « Une sociabilité interconfessionnelle: Lieux saints et fêtes religieuses en Palestine (XIX^e siècle-1948) » [en ligne], *Temps et espaces en Palestine: Flux et résistances identitaires*, Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2008, Adresse : <http://books.openedition.org/ifpo/489>, consulté le 17 octobre 2013.

⁴⁰ Bourmaud, « Une sociabilité interconfessionnelle » [en ligne].

⁴¹ Menache, « When Jesus met Mohammed in the Holy Land », p. 7.

toutefois, les conditions d'accès et l'état physique des lieux culturels demeurent assujetties à la volonté des dirigeants musulmans.⁴²

Parmi les marqueurs du contrôle musulman de l'espace religieux que nous pouvons recenser dans les récits des pèlerins et des voyageurs, nous évoquerons tout d'abord le contrôle des routes. En effet, certains auteurs illustrent bien les dangers de traverser les espaces sous domination musulmane pour se rendre à des lieux de pèlerinage, comme Thietmar :

En allant vers Bethléem depuis les monts de Judée et en passant tout près de Jérusalem, je suis tombé dans une embuscade. [...] Je fus pris par les Sarrasins et emmené à Jérusalem. [...] C'est ainsi que je fus retenu pendant deux jours et une nuit, [...].⁴³

Ce genre d'incidents, bien que pouvant être l'œuvre de pillards locaux plutôt que des autorités musulmanes, suscite une crainte réelle qui encourage les voyageurs latins à prendre des chemins alternatifs, nécessitant parfois différents moyens de locomotion, tel que le fait Wilbrand :

Comme, par peur des Sarrasins, nous n'osions voyager plus loin par la route et à cheval, nous nous transportâmes, quoique à contrecœur, en bateau et passâmes devant Gibel, qui possède un puissant fort et une ville à vrai dire petite mais solidement fortifiée et très hostile aux nôtres.⁴⁴

Par ailleurs, un dernier marqueur du contrôle des routes est évoqué par Wilbrand ; il s'agit du contrôle des déplacements des pèlerins par les autorités musulmanes (également

⁴² Parmi les restrictions, nous mentionnerons l'interdiction maintenue jusqu'en 1229 de construire tout édifice; voir Melchior de Vogüé, *Les Églises de la Terre sainte*, Paris, V. Didron, 1960, p. 32 ; cité dans Macheda, *Les pèlerinages en Terre sainte*, p. 38.

⁴³ Thietmar, « Le pèlerinage de Maître Thietmar », p. 943. *Cum autem de montanis Iudee procederem uersus Bethleem, et uenisset contra Iherusalem ad tria miliaria, incidi in laquem [...] captus a Sarracenis ductus sum Iherusalem [...] Sic capiuus detinebar duobus diebus et una nocte* ; dans *Magistri Thietmari peregrinatio* p. 25-26.

⁴⁴ Wilbrand, « La mission en Cilicie », p. 36. Comme le rappelle Delpech et Voisin, ce secteur est sous contrôle arabe depuis 1188, *op. cit.* p. 36. *Et quia propter timorem Sarracenorum per terram et in equis procedere non audebamus, nauis et marie, licet inuiti, nos commisimus, ac transiuimus Gibel, quod castrum bonum, habens ciuitatem paruam, sed multum munitam, nostris ualde inimicam* ; dans *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 170.

attesté dans d'autres récits de pèlerinage jusqu'à la fin du XV^e siècle, tel l'*Evagatorium in Terrae Sanctae* de Félix Fabri) :

Là, nous reçûmes une escorte avec laquelle nous quittâmes la côte pour nous tourner vers le Midi. Nous traversâmes un pays où en vérité coulaient le lait et le miel, et passâmes Rama, une ville détruite habitée par les Sarrasins.⁴⁵

Ensuite, plusieurs récits s'attardent sur le contrôle à l'entrée des villes, notamment celles de Damas et Jérusalem. Wilbrand résume bien les étapes lors de la visite de la Ville Sainte : premièrement, les pèlerins sont « comptés comme un troupeau de moutons », deuxièmement, ils rentrent par la Porte de David (entrée ouest) où ils doivent s'acquitter « de huit drachmes » avant d'être guidés « face vers le sol » dans la cour de l'église du Saint-Sépulcre, troisièmement, ils visitent seulement le tombeau du Christ puis quatrièmement, ils sont expulsés de la ville « bien que nous n'eussions pas encore visité les autres lieux de la ville ».⁴⁶ À cet égard, nous retrouvons dans certaines continuations de Guillaume de Tyr une explication quant à l'inaccessibilité des autres églises hiérosolymitaines aux pèlerins chrétiens :

Près de l'hôpital se trouve la poterne que l'on nomme la poterne St-Lazare. Depuis que les Sarrasins ont conquis la cité sur les chrétiens, c'est là qu'ils dirigent les chrétiens pour qu'ils puissent discrètement aller au Saint-Sépulcre, car les Sarrasins ne veulent pas que les chrétiens voient le visage de la ville. C'est pourquoi les chrétiens sont admis par la porte qui mène directement au St-Sépulcre et non par la Grande Porte.⁴⁷

⁴⁵ Wilbrand, « La mission en Cilicie », p. 60. *Illic ducatu nobis concesso relinquentes maritimam et incedentes uersus meridiem peragrauimus terram uerissime lacte et melle fluentem, et transiuimus Ramam, que ciuitas destructa, a Sarracenis inhabitata* ; dans *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 184.

⁴⁶ Voir Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 185-187. Comme l'explique Delpéch et Voisin, le circuit de visite à l'intérieur de la ville se limite au Saint-Sépulcre, tel que stipulé dans le traité de 1192 avec Saladin; voir « La mission en Cilicie », p. 64.

⁴⁷ *Devant a la Maladerie avoit une posterne que l'en apeloit la posterne de Saint Ladre. Quant li Sarrazin orent conquisse la cité suer les Crestienz, par la en droit metoient il enz les Crestienz por aler couvertement au Sepulcre. Car li Sarrasin ne vouloient mie que li crestien seussent leur couvine ne celui de la cité; pour ce les metoit l'en enz par la porte le Patriarche, qui estoit en la rue del Moustier del Sepulcre, ne l'en ne les metoit mie enz par la Mestre Porte* ; dans « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 500. Voir aussi Louis de Mas Latrie, *La chronique d'Ernoult et de Bernard le Trésorier*, Paris, Renouard, 1871, p. 200.

Dans le cas particulier de Jérusalem, il est intéressant de souligner le contraste existant entre les descriptions détaillées de l'urbanisme de la Ville Sainte d'avant 1187 (dont celle d'Ernouf) ainsi que la description architecturale et décorative des églises (notamment par Jean de Würzburg et Théodoric) avec les descriptions d'après 1191 se limitant généralement à la topographie et à la description du Saint-Sépulcre.⁴⁸ Nous mentionnerons aussi une conséquence directe de l'accessibilité restreinte de Jérusalem, soit la relocalisation de plusieurs monastères vers Saint-Jean d'Acre qui aboutit à la création d'une vie spirituelle intense, dont l'itinéraire de substitution que représentent les *Pardouns d'Acre*.⁴⁹

Finalement, nous devons nous arrêter sur un dernier marqueur vexatoire, car celui-ci fait l'objet d'un grand nombre de remarques au sein des sources primaires étudiées : le contrôle des lieux cultuels. Ces remarques peuvent être générales, comme le fait Riccold : « tous ces lieux de Galilée, du premier jusqu'au dernier, nous les trouvâmes possédés par les Sarrasins en paix et en tranquillité »,⁵⁰ mais elles désignent le plus souvent des lieux spécifiques. Lorsqu'il s'agit de lieux cultuels particuliers, nous identifions des propos notamment sur la garde musulmane des lieux : « Puis nous entrâmes dans le très beau tombeau de la Vierge. Les Sarrasins qui l'éclairent d'une quantité de lampes en assurant la garde avec beaucoup de respect »,⁵¹ ou encore sur les interdictions d'accès aux pèlerins : « Là, nous allâmes d'abord à l'église du Sépulcre de

⁴⁸ Voir Macheda, *Les pèlerinages en Terre sainte*, p. 195-196.

⁴⁹ Comme le précise Graboïs, cette substitution n'était convenable que dans la perspective de séjours forcés en attendant d'avoir une occasion d'accomplir le véritable pèlerinage en Terre sainte ; voir Aryeh Graboïs, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen âge*, Bruxelles, De Boeck Université, 1988, p. 42.

⁵⁰ Riccold de Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche-Orient et Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre*, trad. du latin par René Kappler, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 47. *Omnia ista loca de Galilea de primo usque ad ultimum inuenumus in possessione Sarracenorum pacifica et quieta.* ; dans *ibid.*, p. 46.

⁵¹ Riccold, *op. cit.*, p. 65. *Inde intrauimus in pulcherrimum sepulcrum Virginis quod Sarraceni cum multis luminaribus et magna reuerentia custodiunt [...]* ; dans *ibid.*, p. 64.

Notre Seigneur Jésus-Christ, mais les Sarrasins nous empêchèrent d’y entrer.»⁵²

Cependant, le maintien de ces lieux de culte n’est pas présenté comme le fruit d’une tolérance interconfessionnelle (que nous retrouvons pourtant dans l’islam à l’égard des Gens du Livre moyennant certaines obligations, tel qu’abordé dans la section 1.3 du premier chapitre), mais plutôt comme une volonté divine, tel que l’exprime Wilbrand :

Nous pûmes remarquer que l’église avec le St-Sépulcre et tout leur contenu étaient assez fidèlement gardés par quatre prêtres syriens qui n’avaient pas le droit de quitter les lieux. Les Sarrasins ont laissé tout cela intact – plus comme effet d’une intervention divine que par bienveillance.⁵³

Le marqueur le plus récurrent demeure néanmoins les péages à l’entrée des églises et les taxes sur les objets religieux ; par exemple, Thietmar écrit à propos du Saint-Sépulcre que le lieu est toujours debout mais « sans luminaire, sans que le culte y soit célébré. Elle est toujours fermée, sauf quand les pèlerins se la font ouvrir moyennant une offrande »⁵⁴ et dit à propos du monastère de Bethléem que :

[i]l y a bien des Sarrasins gardiens du monastère qui perçoivent les péages des pèlerins, mais ils n’habitent pas à Bethléem. [...] Les Sarrasins auraient plus d’une fois détruit ce monastère si les chrétiens ne l’avaient protégé avec sollicitude, au prix de grandes dépenses.⁵⁵

⁵² Riccold, *Pérégrination en Terre sainte*, p. 49. *Inde uenimus .III.m. ad Iehrusalem ciuitatem sanctam que etiam uere potest nominari ciuitas ruine et destructionis. In qua primo iuimus ad ecclesiam sepulcri Domini nostri Ihesu Christi et non potuimus intrare nolentibus sarracenis* ; dans *ibid.*, p. 48.

⁵³ Wilbrand, « La mission en Cilicie », p. 64. *Et nota, quia ipsa ecclesia et sanctum sepulcrum, et omnia, que intus sunt contenta, a quatuor sacerdotibus surianis, qui exire non permittuntur, in bona deuotione custodiuntur. Que omnia ipsi Sarraceni reliquerunt illesa; quod potius ex Diuina uoluntate, quam ex ipsorum accidit beneuolencia* ; dans *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 186.

⁵⁴ Thietmar, « Le pèlerinage de Maître Thietmar », p. 944. [...] *sine luminaribus et sine honore et reuerencia semper clausa existit, nisi forte gracia oblationum peregrinis aperiatur* ; dans *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 26.

⁵⁵ Thietmar, « Le pèlerinage de Maître Thietmar », p. 944-945. *Sunt tamen quidam Sarraceni custodes ad limina monasterii deputati, a peregrinis introeuntibus pedagium accipientes ; qui tamen ibi residenciam non faciunt [...] Sarraceni sepe destruxissent hoc monasterium, nisi sollicitudo Christianorum multa pecunia precauisset* ; dans *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 28.

À son tour, Wilbrand écrit à propos du tombeau de la Sainte Vierge qu'elle « est à présent gardée par des prêtres syriens payant respectueusement tribut aux Sarrasins »⁵⁶ et à propos d'un autre monastère que des Syriens y habitant « paient tribut aux Sarrasins et font visiter aux pèlerins de passage le lieu où le Seigneur mangea avec ses disciples ».⁵⁷ Ainsi, l'avantage économique que représente le pèlerinage comme source de revenus n'échappe pas aux auteurs chrétiens et à cet égard, certains comme Fidence de Padoue s'y montrent très critiques :

Les Sarrasins sont très cupides, autant les grands que les petits, comme s'ils se rassasiaient de la cupidité comme le disait Jérémie : “Des plus petits jusqu'aux plus grands, tous suivent l'avarice”. En effet ils mettaient beaucoup de péages sur les arts, sur les offices, sur les lieux, sur ce qu'ils vendaient et achetaient.⁵⁸

Face à cette nouvelle possession musulmane des lieux saints, les auteurs chrétiens entretiennent un discours qui rappelle celui d'Urbain II et des auteurs de la première croisade, soit la pollution des lieux saints par les infidèles. Ainsi, Wilbrand d'Oldenburg conclut sa visite de Jérusalem en ces termes : « ainsi nous quittâmes l'église [du Saint-Sépulcre], la ville et toutes ces perles, hélas jetées aux cochons »,⁵⁹ alors que Jacques de Vitry s'exprime sur la situation générale de la Terre sainte en disant que celle-ci « était à nouveau le bien des infidèles et des profanateurs [...] »⁶⁰ Après la chute des États latins,

⁵⁶ Wilbrand, « La mission en Cilicie », p. 65. *Quod nunc temporis suriani sacerdotes Sarracenis tributarii in condigna ueneratione obseruant* ; dans *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 187.

⁵⁷ Wilbrand, « La mission en Cilicie », p. 67. [...] *in quo manent eciam Suriani, Sarracenis tributarii, qui peregrinis illuc uenientibus monstrant locum, in quo Dominus cenauit cum suis discipulis* ; dans *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 188.

⁵⁸ *Cupidi sunt autem Sarraceni valde, tam maiores quam etiam minores, ut impleatur in eis illud quod dicitur, Jeremio, viij. : « A minimo usque ad maximum omnes avariciam sequuntur. » Nam thelonea multa ponunt super artes, super offitia, super loca, super ea que venduntur et emuntur* ; dans Fidence de Padoue, *Projets de croisade*, p. 85.

⁵⁹ Wilbrand, « La mission en Cilicie », p. 64. *Et tunc ab ipsis infidelibus exire compulsi reliquimus ipsam ecclesiam et preciosas illas margaritas coram porcis – proh dolor! – manducandas et ipsum locum* ; dans *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 186-187.

⁶⁰ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 326. [...] *rursus ab infidelibus et prophanis hominibus occupari* ; dans *Historia Orientalis*, p. 444.

Roger de Stanegrave tient au début du XIV^e siècle un discours très similaire à l'idée de libération des Lieux saints propagée chez les croisés à la fin du XI^e siècle lorsqu'il écrit un projet de croisade pour « [délivrer] le St-Sépulcre de Notre Seigneur Jésus-Christ du douloureux servage des Sarrasins [...] ». ⁶¹ Cependant, l'appropriation islamique ne se limite pas aux mesures vexatoires restreignant l'accès des chrétiens aux lieux de culte : plusieurs espaces sacrés sont transformés suivant le contexte politique du Proche-Orient, modifiant l'équilibre numérique des lieux de culte entre les différentes confessions.

3.2 Descriptions latines du déséquilibre confessionnel des lieux culturels

Par déséquilibre confessionnel des lieux de culte, nous entendons un processus qui regroupe divers marqueurs d'altération d'un bâtiment ecclésial et d'établissement d'espaces religieux concurrentiels, tels que rapportés dans les sources latines. Nous analyserons en deux temps ces marqueurs causant un débalancement numérique des institutions religieuses au *Bilâd al-Shâm* en défaveur des chrétiens : tout d'abord, nous nous pencherons sur les marqueurs d'altération d'un espace sacré chrétien, puis nous étudierons les marqueurs d'institutions religieuses concurrentielles. Cependant, nous préciserons immédiatement que les altérations d'un lieu de culte chrétien n'ont pas tous les mêmes conséquences ; nous pouvons distinguer deux états d'altération, soit la désacralisation (qui implique une altération physique sévère) et la déchristianisation (qui sous-entend une altération symbolique). ⁶²

⁶¹ [...] *en deliverant le Saint Sepulcre de Nostre Seignour Jhesu Crist du dolorous servage des Sarazins* ; dans Roger de Stanegrave, *Projets de croisade*, p. 296.

⁶² Suivant des documents d'origine syriaque, Bailles explique que l'espace consacré d'une église n'est désacralisé qu'en cas de destruction totale ; si celle-ci est profanée par des infidèles, elle peut être purifiée par un évêque suivant un rite de purification précis, voir Aude Bailles, « Réoccupation de lieux de culte et rituels de purification », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, éd., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e-XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation

3.2.1 Les marqueurs d'altération des lieux de culte

Les textes chrétiens étudiés rapportent abondamment l'abolition d'institutions religieuses, la destruction volontaire de sites religieux par les musulmans ou encore un état de délabrement dû à un abandon forcé par les chrétiens.⁶³ Dans les récits de pèlerinage, la fréquence de ces mentions varie beaucoup en fonction du contexte politique ; ainsi, à l'arrivée des croisés à la fin du XI^e siècle, plusieurs pèlerins, tel Saewulf, déplorent l'état de délabrement des églises tandis que durant la majeure partie du XII^e siècle, les rares passages à ce sujet renvoient encore à la situation antérieure à l'établissement des États latins.⁶⁴ Par contre, avec les conquêtes victorieuses des Ayyoubides et des Mamelouks, les marqueurs d'altération des lieux chrétiens deviennent de plus en plus fréquents dans les textes à partir de la fin du XII^e siècle et lors du XIII^e siècle. Plusieurs auteurs, comme Riccold de Monte Croce et Fidence de Padoue, évoquent de manière générale la destruction d'églises à laquelle procèdent les Sarrasins ; « N'avons-nous pas trouvé dans toute la Turquie, en Perse et jusqu'à Bagdad toutes les églises chrétiennes détruites », « On détruit les églises des chrétiens » et « Ils détruisirent

Médiévale, 2003, p. 154. Tout comme elle, nous croyons que les chrétiens de rite latin partageaient une pensée similaire ; ainsi, par déchristianisation, nous entendons un processus retirant à un site donné les attributs liturgiques chrétiens sans pour autant nier la sacralité du lieu qui peut être purifié suivant les principes d'une autre religion et doté des attributs adéquats, comme l'islam.

⁶³ Surtout lors de l'époque mamelouke, voir Christophe Picard, *Monde musulman du XI^e au XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 66-67.

⁶⁴ Pierre Guichard, « Jérusalem entre musulmans et chrétiens du X^e au XIII^e siècle », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, p. 28. Un exemple de passage renvoyant à la situation antérieure aux croisades serait un extrait du récit de pèlerinage de Théodoric, écrit vers 1171-1173 : *ducis Godefridi, qui ipsam civitatem Ierosolimam, a Sarracenis invasam ac Turcis, gladio et sapientia recuperavit et christianis restituit, patriarcham a paganis eiectum in sede sua relocavit, clerum in ipsa ecclesia instituit* ; dans *Peregrinationes Tres : Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*. Éd. par Robert B.C. Huygens, Turnholt, Brepols, coll. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, vol. 139, 1994, p. 154.

les églises, les renversèrent à terre [...] ».⁶⁵ Par ailleurs, Burchard de Mont Sion impute aux phénomènes de destruction la raison pour laquelle les preuves visibles du récit biblique sont situées dans des cryptes : « [...] dû à la fréquente destruction des églises construites en ces lieux, les ruines ont monté le niveau du sol [...] et d'autres bâtiments ont été construits par-dessus ».⁶⁶ Bien que les musulmans ne soient pas spécifiquement visés, le lecteur latin peut aisément faire l'association dans le contexte de la fin des États latins. Néanmoins, les Latins fournissent à de nombreuses reprises des exemples concrets de destruction d'églises par les musulmans. Un des manuscrits de l'*Eracles*, celui de Florence, rapporte la destruction de la voûte de l'église St-Pierre à Jaffa sur les gens qui s'y étaient réfugiés.⁶⁷ Wilbrand d'Oldenburg évoque la destruction d'un monastère dédié à Simon et Jude près de Beyrouth⁶⁸ ainsi que d'une église construite à l'endroit où Jean le Baptiste aurait pratiqué ses baptêmes.⁶⁹ Thietmar mentionne à son tour la destruction d'une chapelle en un lieu nommé La Table⁷⁰ ainsi que celle d'une église construite à l'emplacement de la lapidation de Saint-Étienne.⁷¹ À la fin du XIII^e siècle, Burchard de

⁶⁵ Riccold, *Pérégrination*, p. 222. *Nonne in tota Turchia et Percide et usque ad Baldactum invenimus omnes ecclesias christianorum diruptas [...]* ; dans *Archives de l'Orient latin*, Paris, Ernest Leroux, tome II, Section Documents, 1884, p. 273. *Ecclesie christianorum destuuntur* ; dans *ibid.*, p. 280. [...] *demoliendo, diripiendo et ecclesias destruendo* ; dans Fidence de Padoue, *Projets de croisade*, p. 84.

⁶⁶ [...] *per frequentes destructiones ecclesiarum, in quibus erant loca ipsa, ruine sunt super terram exaltate, et sic [...] alia edifica desuper sunt constructa* ; dans Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 44.

⁶⁷ *Les Sarazins monterent sur l'eglise [St-Pierre], et abatirent la vote dessus yaus qui esteient par-dessus, si que la greignor partie d'iaus furent morz* ; dans Margaret Ruth Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr, 1184-1197*, Paris, Paul Geuthner, 1982, p. 193.

⁶⁸ *Extra muros illius monstratur sepulchrum Simonis et Iude. In quo loco aliquando erat claustrum diues in honore illorum constructum; quod ipsi infideles penitus diuulserunt* ; dans Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 167.

⁶⁹ *Circa quem locum erat quedam ecclesia edificata, que nunc temporis fere tota est destructa, ubi, ut dicunt, ipse Iohannes baptista baptizauit baptismo penitencie* ; dans Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 189.

⁷⁰ *Qui locus dicitur ad mensam. Super quem locum capella edificata fuit, sed a Sarracenis destructa* ; dans *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 5.

⁷¹ [...] *ubi sanctus Stephanus prothomartir lapidatus fuit. In quo loco quondam constructa est ecclesia, sed nunc a Sarracenis funditus euersa* ; dans *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 26.

Mont Sion décrit les ruines du Mont Thabor⁷² puis Riccold de Monte Croce mentionne à son tour plusieurs églises détruites sur le Mont Thabor,⁷³ à Nazareth⁷⁴ ainsi qu'à Bethléem.⁷⁵

Ces nombreuses mentions de destructions spécifiques s'expliquent aisément par le caractère sacré des lieux de culte qui privilégie la relation avec le divin.⁷⁶ Considérant que la destruction des édifices religieux conduit à une désacralisation de l'espace qu'ils occupent, l'état de ces lieux préoccupe les chrétiens, car une désacralisation nuit au rapprochement avec Dieu et aux traces du récit biblique.⁷⁷ Plus encore, la désacralisation de nombreux lieux culturels chrétiens a un impact sur l'organisation territoriale ; en effet, l'espace étant organisé autour de pôles religieux, la disparition des institutions servant à l'administration religieuse (tels les évêchés) nuit à la cohésion sociale et spirituelle de la communauté latine ainsi qu'au rétablissement ultérieur des lieux de culte.⁷⁸ Nous

⁷² *Ubi hodie ostenduntur ruine trium tabernaculorum siue claustrorum [...] Sunt preterea ibidem ruine maxime palaciorum, turrium et regularium edificiorum* ; dans Burchard de Mont Sion, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 47.

⁷³ *Et transeuntes Betuliam .V.m. ascendimus ad altissimum montem Tabor ubi inuenientes multas et magnas ecclesias dirutas uenimus ad locum altiore ubi transfiguratus est Dominus* ; dans Riccold, *Pérégrination en Terre sainte*, p. 42.

⁷⁴ *Inde uenimus .II.m. in Naçaret et inuenimus magnam ecclesiam quasi totam dirutam et nichil erat ibi de primis edificiis nisi sola cella ubi fuit annuntiata Domina* ; dans Riccold, *Pérégrination en Terre sainte*, p. 46.

⁷⁵ *Inde descendimus .III.m. ad locum pastorum qui erant in regione eadem in tertio miliario ad Betlehem, ubi est memoria pastorum maxima ruina ecclesiarum que fuerunt ibi edificate* ; dans Riccold, *Pérégrination en Terre sainte*, p. 60. La destruction de certaines églises est confirmée par d'autres preuves littéraires ou archéologiques, comme celle de Nazareth, détruite en 1263 par Baybars; voir Ahmad Hoteit, « Les pèlerinages occidentaux à Nazareth d'après les traités de paix conclus entre musulmans et Francs », dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, p. 25.

⁷⁶ André Vauchez, « Introduction », dans André Vauchez, dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 2-3.

⁷⁷ Comme l'explique Armstrong, lors de la visite de lieux culturels, les croyants n'y rencontrent pas seulement une entité divine transcendante extérieure à eux, mais ils découvrent également une présence divine au plus profond de leur être; voir Karen Armstrong, « Jerusalem: The Problems and Responsibilities of Sacred Space », *Islam and Christian-Muslim relations*, vol.13, n°2 (2002), p. 190-191.

⁷⁸ Nous rappelons que seule l'autorité épiscopale est habilitée à consacrer ou reconsacrer un lieu de culte, voir l'exemple donné par Tolan à propos de l'évêché de Cordoue ; voir John V. Tolan, « "Cel Sarrasins me sembler mult hereite" L'hétérodoxie de l'autre comme justification de conquête (XI^e-XIII^e siècles) », dans

retrouvons dans les sources étudiées divers extraits sur ce sujet : par exemple, Guillaume de Tyr précise que la conquête du comté d'Édesse en 1144 par Zengi conduit à l'abolition des archevêchés d'Édesse, de Hiéropolis et de Coritium.⁷⁹ Au début du XIII^e siècle, Wilbrand accorde aussi une attention à l'état des évêchés et aux conséquences des destructions répétées. C'est le cas lors de sa description de la ville de Byblos, où se trouve « un évêché, dans un état peu brillant toutefois »⁸⁰ ainsi que de Baniyas où celle-ci est « par le jugement de Dieu, détruite et déserte, et son évêché déplacé à Margat ».⁸¹

À ces nombreuses mentions s'ajoute un autre marqueur qui s'effectue en parallèle des destructions de bâtiments ecclésiastiques : la destruction de symboles, d'icônes et d'objets liturgiques chrétiens.⁸² Pour les chrétiens latins, l'icône est importante car elle possède le pouvoir de rendre présent la figure représentée et remplit trois rôles : didactique, mnémorique et affectif.⁸³ Cependant, les sociétés islamiques ne partagent pas cette vision de l'icône ; bien qu'il n'y ait aucun interdit coranique, plusieurs hadiths et diverses

L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècle), XXIII^e Congrès de la S.H.M.E.S., Madrid, Casa de Velazquez, 23-26 mai 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 72-73.

⁷⁹ *Decesserunt itaque ecclesie Antiochene in partibus illis tres archiepiscopi, Edessanus, Ierapolitanus et Coriciensis, quorum ecclesias etiam nunc infidelitas detinet et gentillis supersticio, licet invitas* ; dans Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, trad. par Robert B.C. Huygens, identification des sources historiques et détermination des dates par Theodor E. Mayer et Gustav Rösch, Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, coll. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 1986, vol.63A, p. 785.

⁸⁰ Wilbrand, « La mission en Cilicie », p. 29. [...] *in ea est sedes episcopalis, licet paupercula* ; Wilbrand, dans *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 168.

⁸¹ Delpech et Voisin rajoutent que la ville de Baniyas fut prise par Saladin en 1188 et qu'elle ne s'en releva jamais, voir Wilbrand, « La mission en Cilicie », p. 36. [...] *per diuinam uindictam modo est destructa et desolata Cuius sedes episcopalis in castrum Margath est translata* ; dans Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 170. Burchard de Mont Sion rapporte également à la fin du XIII^e siècle le déplacement de cet évêché en raison des insultes des Sarrasins (*propter insultum Sarracenorum*) ; dans Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 30-31.

⁸² Par symbole, nous entendons le terme latin *signum* qui renvoie à une image aniconique et abstraite, telle la croix et le chrisme, tandis que par icône, nous entendons le terme latin *imago*, soit une image anthropomorphique pouvant représenter par exemple le Christ ou un saint; voir « image », dans Claude Gauvard et al., dir., *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 703. Nous précisons que l'*imago* peut se manifester sous différentes natures, que ce soit par une peinture, une mosaïque ou une sculpture, et qu'elle peut avoir une fonction distincte, telle une décoration murale, une icône portative ou un reliquaire; voir « image (culte des) », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, p. 704-705.

⁸³ Jérôme Baschet, *L'iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008, p. 29-30.

sourates associent les représentations figurées à l'idolâtrie (*shirk*) et il en découle chez de nombreux musulmans un sentiment d'aniconisme pouvant mener à des actes iconoclastes.⁸⁴ À cet égard, les mentions les plus éloquentes de cet iconoclasme musulman viennent de Fidence de Padoue qui écrit au sujet de la prise de Tripoli en 1289 que « plusieurs Sarrasins détestent les images et les icônes [...] Pour cela, ils détruisent les images et les icônes, les recouvrent et les jettent dans des lieux immondes »⁸⁵ ainsi que de Riccold qui écrit dans ses *Lettres* :

N'est-il pas vrai, d'après des témoins oculaires, que dans toute la Galilée, la Judée et à Jérusalem, presque partout, là où les Sarrasins ont trouvé ton image et celle de ton très saint fils, ils leur ont crevé les yeux à coups de lances, d'épées, d'épieux, et ont laissé ainsi aveuglées presque toutes les peintures pour outrager les chrétiens et le Christ ?⁸⁶

Bien qu'abstraite, la représentation de la sainte croix est aussi perçue comme étant injurieuse pour les musulmans, tel qu'en témoigne Jean de Würzburg qui écrit qu'en raison de son caractère offensant, les musulmans seraient prêts à dépenser de fortes sommes monétaires pour la faire retirer hors de certains lieux de culte.⁸⁷ Or, pour les chrétiens, la croix représente l'instrument de la Passion et rappelle surtout la rédemption du genre humain apporté par le sacrifice du Fils de Dieu ; conséquemment, il ne s'agit pas seulement d'un objet emblématique mais permet d'adorer la personne du Christ.⁸⁸ Pour cette raison, toute dégradation, même symbolique, dérange les chrétiens ; à cet

⁸⁴ Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, New York, Routledge, 2000, p. 303 et Chebel, *Dictionnaire encyclopédique du Coran*, p. 229. Sur le *shirk* ; voir le *Coran*, 2004, XXI, 59 ; XXI, 66-69.

⁸⁵ *Ipsi etiam Sarraceni multum abhorrent ymagines et picturas [...] Ideo etiam ipsi ymagines et picturas destruunt et sibi substernunt, et in loca inmundia proiciunt* ; dans Fidence de Padoue, *Projets de croisade*, p. 81.

⁸⁶ Riccold, *Pérégrination*, p. 221-222. *Nonne oculata fide in tota Galilea et Iudea et Iherusalem fere in omnibus locis, ubi Sarraceni invenerunt ymaginem tuam et tui sanctissimi filii, eruerunt oculos lanceis et gladiis et fustibus et dimiserunt ita cecatas quasi omnes picturas ad contumeliam christianorum et Christi ?* ; dans *Archives de l'Orient latin*, tome II, p. 273.

⁸⁷ [...] *signum sanctae crucis in supremo a Christianis est appositum, quod Sarracenis est valde contrarium et multi auri sui dispendio vellent esse remotum* ; dans Jean de Würzburg, *Peregrinationes Tres*, p. 94.

⁸⁸ « Croix », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, p. 376.

égard, Riccold de Monte Croce fournit un exemple éloquent dans sa *Epistola ad beatam reginam Mariam* :

[...] à la nouvelle de la prise douloureuse de Tripoli, [les Sarrasins] ont attaché une croix avec l'image du crucifié à la queue d'un cheval et l'ont trainée dans la boue à travers toute la ville, en commençant par le quartier des Frères et des chrétiens, et cela un dimanche, pour outrager davantage les chrétiens et le Christ.⁸⁹

À ces destructions et dégradations de symboles et d'images religieuses chrétiennes, il faut également ajouter les mentions d'altération d'objets liturgiques. En effet, plusieurs extraits décrivent des actes d'humiliation ou de banalisation accomplis par les musulmans à l'égard d'objets importants aux yeux des chrétiens. Par exemple, Riccold écrit à propos de la Bible qui, comme le souligne Lauwers, constitue le Livre par excellence, source (ou miroir) de tous les savoirs :

On brûle les livres du Saint Évangile et on les jette à la mer, et l'on voit la loi et la perfidie des Sarrasins exaltée jusqu'aux nues. [...] Les Sarrasins interdisaient ce livre, ils voulaient le détruire, en gratter les pages pour en faire des peaux pour les tympanons et les tambours dont les orientaux font grand usage. [...] Voici que les livres des chrétiens sont dispersés par le monde comme des captifs et des esclaves des Sarrasins et des Tartares.⁹⁰

Ce missionnaire dominicain évoque également dans sa *Epistola ad beatam reginam Mariam* la banalisation d'objets participant au culte chrétien : « Les calices, les palles et les autres ornements des autels consacrés aux ministères spirituels passent de la

⁸⁹ Riccold, *Pérégrination*, p. 221. [...] *quando postquam receperunt nova de dolorosa captione Tripolitana, ligaverunt crucem cum ymagine crucifixi ad caudam equi et traxerunt per totam civitatem per cenam, incipientes a loco fratrum et christianorum et hoc in die dominica ad maiorem contumeliam christianorum et Christi* ; dans *Archives de l'Orient latin*, tome II, p. 273.

⁹⁰ Riccold, *Pérégrination*, p. 232. [...] *libri sancti evangelii comburuntur et proiciuntur in mare et lex et perfidia Sarracenorum exaltari cernitur usque ad nubes. [...] Quem librum interdicebant Sarraceni, volebant destruere et cartas eius radere ad faciendum cartas pro tympanis et tamburis quibus orientales multum utuntur. [...] Ecce libri christianorum disperguntur per mundum quasi captivi et sclavi Sarracenorum et Tartarum* ; dans *Archives de l'Orient latin*, tome II, p. 280-281. Lauwers, « Usages de la Bible », p. 7.

Table du Christ, du service du corps et du sang du Seigneur aux tables des Sarrasins ».⁹¹

Le caractère inacceptable que sous-entend Riccold réside dans le fait que ces objets servent à un moment important de la célébration chrétienne, c'est-à-dire l'eucharistie où (conformément au dogme de la transsubstantiation défini par le concile de Latran IV) ceux-ci sont en contact avec les Saintes Espèces.⁹² À ces mentions de destruction d'églises, de symboles religieux et d'objets liturgiques, nous devons ajouter un autre marqueur évoqué par les Latins, soit les altérations symboliques, qui participe à l'image négative du Sarrasin et qui souligne l'illégitimité de la possession musulmane des lieux de culte de la Terre sainte.

D'emblée, nous retrouvons quelques extraits dans les textes étudiés où les chrétiens transforment eux-mêmes des sites religieux afin d'empêcher les musulmans de se les approprier pour y exercer un contrôle ou les détruire.⁹³ Nous citerons deux extraits du récit de Théodoric : « Le Mont Sion [...] renferme l'église dédiée à Notre Dame, la Vierge Marie, qui est bien fortifiée avec des fortifications, des tours et des remparts pour contrer les assauts des infidèles [...] »⁹⁴ ainsi que « cette église appartient aux Syriens et est bien fortifiée avec des fortifications, des tours et des remparts contre les attaques

⁹¹ Riccold, *Pérégrination*, p. 220. *Calices et palle et alia ornamenta altarium spiritualibus ministeriis concecrata de mensa Christi et de ministerio corporis et sanguinis Domini transeunt ad mensas Sarracenorum [...]* ; dans *Archives de l'Orient latin*, tome II, p. 272.

⁹² De plus, comme l'écrit Lauwers, les objets ornementaux et liturgiques ne jouent pas seulement un rôle figuratif, mais ils participent également à la sacralité des églises ; voir « Des lieux sacrés aux territoires ecclésiaux », p. 22.

⁹³ Comme l'écrit Philippe Bourmaud, « le caractère conflictuel du lieu saint ne dérive pas d'un exclusivisme confessionnel, mais de l'instrumentalisation du sacré dans un maillage du territoire, par la médiation des « raisons de sécurité » et il rajoute un peu plus loin que « les lieux saints deviennent dans le même mouvement un outil d'affirmation idéologique qui mite le territoire sur le mode sécuritaire, et prépare à son quadrillage politique » ; voir Bourmaud, « Une sociabilité interconfessionnelle » [en ligne].

⁹⁴ *Syon ergo Mons [...] ecclesiam domine nostre sancte Marie attitulatam, muris, turribus, propugnaculis adversus gentilium insidias valde munitam continet* ; dans Théodoric, *Peregrinationes Tres*, p. 168.

perfidés des infidèles ».⁹⁵ Ce processus de fortification de lieux culturels est également un marqueur associé à l'appropriation islamique, tel qu'en témoigne Thietmar à propos de l'église au sommet du Mont Thabor : « On a construit au sommet une église pour une abbaye importante de bénédictins. Mais les Sarrasins viennent de l'occuper et l'ont fortifiée avec une muraille et une tour »⁹⁶ ainsi que Jacques de Vitry : « [...] les Sarrasins fortifièrent-ils afin de s'opposer à nous le Mont Thabor, pour le déshonneur et le dommage des chrétiens, mais surtout pour assurer plus étroitement leur emprise sur les environs de la ville d'Acre. »⁹⁷

Ensuite, nous retrouvons d'autres mentions latines décrivant divers marqueurs de transformations. Quelques uns de ces marqueurs concernent le retrait de traces associées au récit des Évangiles qui procure au pèlerin un sentiment d'intimité avec le Christ et de contact direct avec le divin.⁹⁸ Ainsi, Burchard de Mont Sion rapporte qu'il a vu sur une pierre près du lac de Tibériade trois traces de pas de Jésus, mais qu'à son retour lors de la fête de l'Annonciation, les Sarrasins avaient emporté cette pierre.⁹⁹ Un autre marqueur de transformation évoqué par quelques sources primaires est la conversion d'églises en étables. Par exemple, Wilbrand d'Oldenburg écrit que :

⁹⁵ *Huic ecclesie presunt Suriani ; que turribus, muris, propugnaculis adversus gentiliū insidias fortiter extat munita* ; dans Théodoric, *Peregrinationes Tres*, p. 183.

⁹⁶ Thietmar, « Le pèlerinage de Maître Thietmar », p. 932-933. *In cuius uertice est constructa ecclesia, ubi erat honesta abbatia nigri ordinis. Quem modo Sarraceni habent occupatum et ualde munitum muro, turribus existentibus in muro* ; dans *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 4. Nous précisons que ce lieu est occupé par les musulmans depuis 1212.

⁹⁷ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 340. *Saraceni montem Thabor in dedecus et detrimentum Christianorum,, et maxime ut civitatem Accon amplius coarctarent, contra nos munierunt* ; dans *Historia Orientalis*, p. 466. Voir également « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 316-317.

⁹⁸ Cécil Cabrol, « Riccoldo da Monte Croce : une approche pacifique et scientifique de la croisade à la fin du XIII^e siècle », dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, p. 123.

⁹⁹ *Ubi eciam in lapide uidi tria uestiga Domini Ihesu lapidi impressa in die beati Augustini, cum ibi essem, sed cum postea in festo annunciationis redissem, Sarraceni lapidem illum detulerant de loco illo* ; dans Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 35-36.

lorsque nous arrivâmes devant [Jérusalem], on nous obligea à entrer dans un bâtiment situé près des remparts, à l'endroit où St-Étienne subit le martyre. Les croyants de notre peuple érigèrent autrefois une église en son honneur [St-Étienne] que l'on peut toujours voir aujourd'hui et un archevêché ; mais maintenant, les ânes du sultan y paissent.¹⁰⁰

Riccold mentionne à son tour la transformation en étable de l'église dédiée à Marie Madeleine à Magdala où : « [...] c'est avec des pleurs et des lamentations que nous y trouvâmes une belle église non pas détruite, mais réduite en étable »¹⁰¹ ainsi que l'église dédiée à Marie Madeleine à Béthanie où : « je l'ai trouvée pleine de fumier, devenue étable de bêtes brutes ».¹⁰² Bien que dans cette situation le bâtiment ecclésial soit encore existant (nécessitant donc d'un point de vue chrétien une purification), la sacralité de ces lieux culturels est niée par les musulmans qui banalisent l'utilisation de ces espaces religieux et qui empêchent de ce fait la tenue de messes ; par ailleurs, nous notons que ce type de marqueur est associé uniquement à des lieux de culte dédiés à des personnages bibliques que la tradition islamique ne connaît pas.

Finalement, les Latins rapportent un dernier marqueur d'altération des lieux de culte, soit la déchristianisation des bâtiments ecclésiaux. En effet, malgré les différents marqueurs d'altération évoqués précédemment qui témoignent d'une désacralisation, les musulmans reconnaissent la sacralité de divers lieux, tel que vu lors de la section 3.1.1 portant sur les mentions d'espaces interconfessionnels. Cependant, la reconnaissance des lieux sacrés ne conduit pas toujours à un partage dévotionnel, car nous retrouvons

¹⁰⁰ Comme l'explique Delpech et Voisin, Wilbrand fait référence à l'étable-relais de l'hospice construit près de la porte nord des fortifications de Jérusalem, surnommé « asnerie ». Cet « asnerie », sous le contrôle des autorités musulmanes, sert à la location de bêtes de trait ou de bât pour le transport des biens et des personnes, voir Wilbrand, « La mission en Cilicie », p. 61. *Ad quam accedentes curiam quandam iuxta muros ciuitatis sitam intrare compellebamur. In hoc loco fuit martyrizatus beatus Stephanus, in cuius honore nostri fideles ecclesiam, sicut adhuc apparet, et archiepiscopatum fundauerant. Ubi nunc temporis asini Soldani compelluntur* ; dans Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 184-185.

¹⁰¹ Riccold, *Pérégrination*, p. 43. [...] *et flentes et eyulantes pro eo quod inuenimus ecclesiam pulcram non destructam sed stabulatam* ; dans *ibid.*, p. 42.

¹⁰² Riccold, *Pérégrination*, p.229. [...] *ipsam inquam ecclesiam stercoratum et stabulum animalium brutorum inveni* ; dans *Archives de l'Orient latin*, tome II, p. 279.

plusieurs mentions dans les sources latines où les musulmans s'approprient exclusivement certaines églises pour les convertir en mosquées.¹⁰³ Tel que nous le verrons au cours de la prochaine section, au-delà de l'altération symbolique liée à la déchristianisation, il ressort de ces mentions latines un processus d'investissement de l'espace par les musulmans qui ne se limite pas seulement aux espaces de culte chrétien, mais qui comprend plusieurs autres lieux à travers le *Bilâd al-Shâm*.

3.2.2 Les marqueurs institutionnels islamiques concurrentiels

Au sein du corpus de sources consultées, nous retrouvons de nombreuses mentions qui témoignent d'un espace polarisé par des marqueurs institutionnels religieux de l'islam. Comprenant aussi bien des espaces investis pour la première fois que des espaces culturels réappropriés, ces mentions démontrent que les Latins perçoivent les marqueurs religieux islamiques dans la mesure où ils peuvent les associer à une institution ou une pratique religieuse équivalente chez les chrétiens.¹⁰⁴ Tout d'abord, nous retrouvons des mentions éparses de divers lieux qui renvoient à des pratiques religieuses islamiques ; par exemple, dans son récit de pèlerinage, Riccold de Monte Croce fait une brève mention d'un « monastère où habitent des moines sarrasins ».¹⁰⁵ Un autre exemple

¹⁰³ Nous rappelons que la conversion d'une église en une mosquée constitue un processus de déchristianisation, car bien que souillé aux yeux des chrétiens, cet espace conserve sa sacralité selon un processus que Bailles nomme la « permanence du lieu de culte » ; voir Bailles, « Réoccupation de lieux de culte », p. 149.

¹⁰⁴ Par espace investi pour la première fois, nous entendons un lieu vierge qui n'est pas associé ou occupé par une autre religion ou entité politique. Nous ajouterons également que cette perception des marqueurs religieux rejoint la thèse de l'ennemi sarrasin qui forme un miroir de la société chrétienne, tel qu'évoqué au chapitre 2, section 2.3.2.

¹⁰⁵ Riccold, *Pérégrination*, p. 59. [...] *est ibi monasterium pulcrum ubi habitant monaci Sarracenorum* ; dans *ibid.*, p. 58. Nous précisons que certains auteurs latins, tels Jacques de Vitry et Riccold de Monte Croce, rapportent différents marqueurs institutionnels islamiques seulement lorsqu'ils décrivent certaines villes à l'extérieur du *Bilâd al-Shâm*, tels Bagdad, Le Caire, Tabriz ainsi que La Mecque. Bien que ces lieux soient exclus de notre étude, nous mentionnerons par exemple que Riccold décrit une *madrasa* à

serait le cimetière, évoqué directement par Thietmar lors d'une description des rituels mortuaires des Sarrasins.¹⁰⁶ Les *Gestes des Chiprois* y fait également allusion à deux reprises de manière plus subtile ; une première fois en évoquant la mort du sultan mamelouk Berke Khan en 1279 qui fut enterré près du monument de son père Baybars puis une seconde fois par le biais du récit de l'exécution de Turentay, émir de Qala'oun, qui n'eut pas de sépulture.¹⁰⁷

Évidemment, le marqueur institutionnel islamique qui revient le plus souvent dans les récits latins est la mosquée. À cet égard, nous soulignerons que le choix du terme pour évoquer ce lieu est intéressant, car les différents noms possibles renvoient à différents arguments au sein de la polémique contre l'islam.¹⁰⁸ Ainsi, certains auteurs latins optent pour un néologisme ; l'auteur des *Gestes des Chiprois* écrit *mesquylées* et les continuateurs de Guillaume de Tyr écrivent *mahomerie*.¹⁰⁹ De leur côté, les pèlerins comme Thietmar et Wilbrand emploient une périphrase désignant un temple

Bagdad, alors évoqué sous le terme *scolis et studiis*, ainsi qu'un *ribât*, qualifié de *magna monasteria* (et dont Riccold donne le nom arabe *megirede*, qui signifie « contemplatif ») ; dans *Pérégrination*, p. 156.

¹⁰⁶ Voir Thietmar, *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 12. Bien que cela ne soit pas mentionné dans aucun texte, les Latins ont dû également remarquer les stèles funéraires, car bien que non nécessaire en islam, il semble que leur usage était suffisamment répandu pour que Gilotte et Nef les voient comme un marqueur de l'islamisation, voir Sophie Gilotte et Annliese Nef, « L'apport de l'archéologie, de la numismatique et de la sigillographie à l'histoire de l'islamisation de l'Occident musulman: en guise d'introduction », dans Dominique Valérian, dir., *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e - XII^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 77.

¹⁰⁷ Voir Gaston Raynaud, *Les gestes des Chiprois. Recueil de chroniques françaises écrites en Orient au XIII^e et XVI^e siècle (Philippe de Novare et Gérard de Montréal)*, Genève, Imprimerie J.G.Fick, 1887, p. 209 et 240-241.

¹⁰⁸ L'étymologie du terme *mahomerie* s'inscrit directement dans la polémique contre l'islam, au point où ce terme sert également à désigner des lieux de culte dédiés aux idoles pour des périodes antérieures à la venue du Prophète Mohammed, voire de Jésus-Christ. Par exemple, voir l'épisode sur la construction de *mahomerie*s par Salomon, personnage de l'Ancien Testament ; dans François Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades de Guillaume de Tyr par Bernard le Trésorier*, Paris, J.-L.-J. Brière, 1824, coll. « Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France », vol.19, p. 22 ; dans « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 15.

¹⁰⁹ Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 162 ; Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 22 ; « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 156 et 525.

polythéiste ou dédié à Mahomet.¹¹⁰ Finalement, d'autres auteurs, comme le missionnaire Riccold, écrivent tout simplement « leurs églises ».¹¹¹ Bien que la plupart des auteurs demeurent peu loquaces au sujet des mosquées, les éléments mentionnés à propos de ces lieux démontrent que ces marqueurs religieux islamiques constituent une concurrence religieuse au christianisme dans l'espace du *Bilâd al-Shâm* en affichant et en diffusant d'autres normes religieuses, conformes à l'idéologie des élites politico-religieuses musulmanes.

Parmi les éléments spécifiques des mosquées mentionnés par les chrétiens se trouvent deux caractéristiques architecturales liées à des pratiques religieuses, soit le minaret et les bassins. Plusieurs auteurs, comme Riccold et Jacques de Vitry, évoquent le minaret en mentionnant une « haute tour » d'où « un homme » (le muezzin) va « clamer la loi de Mahomet » (*l'adhân*).¹¹² À son tour, Thietmar souligne implicitement la compétition entre le christianisme et l'islam alors qu'il fait une comparaison entre le minaret et les clochers d'églises.¹¹³ De son côté, Riccold évoque dans l'une de ses lettres cette notion de « diffusion des normes de l'islam » en écrivant que « là où le Christ était prêché en public, maintenant, à grands appels, jour et nuit, on proclame Mahomet ».¹¹⁴ Par contre, parmi les sources étudiées, Thietmar est le seul auteur à mentionner les bassins servant aux ablutions rituelles des musulmans alors qu'il évoque une mosquée à

¹¹⁰ [...] *diis suis templum* ; dans Thietmar, *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 5. [...] *eorum oratorio sui Mahometi* ; dans Wilbrand d'Oldenburg, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 167.

¹¹¹ [...] *suas ecclesias* ; dans Riccold, *Pérégrination*, p. 164.

¹¹² Voir Riccold, *Archives de l'Orient latin*, tome II, p. 273.

¹¹³ « En guise de cloches, ils utilisent la voix du héraut. À son appel, ils se rassemblent solennellement à l'Église. » ; voir Thietmar, « Le pèlerinage de Maître Thietmar », dans Danielle Régner-Bolher, dir., *Croisades et pèlerinages. Chroniques et voyages en Terre sainte XII^e -XVI^e siècle*, Paris, Robert-Laffont, 1997, p. 936. *Loco campanarum precone utuntur, ad cuius uocationem solent sollempniter ad ecclesiam conuenire* ; dans *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 12.

¹¹⁴ Aillet, « Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval », p. 30. *Ecce tota Terra Sancta [...] gemit absque habitatoribus christianis et ubi publice consuevit predicari Christus, modo magnis vocibus die ac nocte preconisatur Machometus* ; dans Riccold, *Archives de l'Orient latin*, tome II, p. 269.

Damas. La mention de ce lieu permet à Thietmar de présenter la religion sarrasine comme une imitation caricaturale du christianisme alors qu'il écrit que ce bain adjoint à la mosquée permet aux Sarrasins de se confesser en se lavant les organes génitaux.¹¹⁵

À travers l'ensemble des mentions latines concernant les mosquées, nous remarquerons que la plupart d'entre elles évoquent la conversion d'églises en lieux culturels islamiques.¹¹⁶ Toutes ces conversions de lieux de culte, que ce soit des églises orientales antérieures à l'arrivée des croisés ou construites par les Francs, surviennent durant la période qui nous intéresse, soit le XII^e et le XIII^e siècle. Ainsi, les continuations de Guillaume de Tyr, les *Gestes des Chiprois*, Wilbrand d'Oldenburg, Fidence de Padoue ainsi que Burchard de Mont Sion mentionnent tous brièvement des églises reconvertis en mosquées.¹¹⁷ Seulement dans le récit de la conquête de Jérusalem par Saladin, les continuations de Guillaume de Tyr décrivent en détails le processus de réislamisation du Temple de Salomon :

Lorsque Saladin et sa sœur entrèrent dans le Temple, ils le firent laver de la même manière que les prélats purifient les églises qui ont été souillées, car les Sarrasins disent que ni porc ni homme qui mange du porc ne doit rentrer dans le Temple que Saladin dédia à Dieu. Les autres Sarrasins montèrent au sommet de l'église et abattirent une croix qui était en son sommet. Lorsqu'elle fut abattue, les Sarrasins la traînèrent jusqu'à la Porte de David et firent de grands cris et de grandes huées, au dépit de la chrétienté. On rapporte que cette croix fut dépecée. [...] Saladin fit laver le Temple avec de l'eau de rose apporté de Damas, puis il entre dans le Temple pour adorer et rendre grâce à Dieu de lui avoir confié le pouvoir.¹¹⁸

¹¹⁵ *Monasterium pulchrum et magnum, [...] Sarraceni conuerterunt in suam maumeriam, in qua habent piscinam, ut, si quis peccauerit, abluatur. Et ita reconciliatur Deo, et in quo membro peccauit, in eo abluatur. Et hec est eorum confessio* ; dans Thietmar, *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 37-38.

¹¹⁶ Tout comme pour certains marqueurs religieux d'islamisation, les mentions de conversions d'églises ne se limitent pas à l'espace du *Bilād al-Shām* ; ainsi, dans un passage traitant de la ville perse de Tabriz, Riccold mentionne la transformation d'une église dédiée à Jean l'Évangéliste en une école coranique ; dans Riccold, *Archives de l'Orient latin*, tome II, p. 273.

¹¹⁷ Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 111 ; Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 161-162 ; Wilbrand d'Oldenburg, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 167 et 188 ; Fidence de Padoue, *Projets de croisade*, p. 84 ; Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 53.

¹¹⁸ *Ains que Salahadin ne sa suer entrast ou Temple firent il laver le Temple en la manière que les prelatz reconcilient les yglises qui esté violees. Car les Sarazins dient que porc ne home qui majue porc ne doit entrer en celui Temple que Salahadin dedia a Dieu. Les autres Sarasins monterent sur le comble [tombe]*

Nous soulignerons que ces conversions d'églises en mosquées forment un marqueur d'appropriation islamique important, d'autant plus que cela envoie plusieurs messages aux chrétiens. À un niveau régional, ce marqueur d'islamisation témoigne d'un enracinement de l'islam à travers l'espace du *Bilâd al-Shâm* qui accentue le déséquilibre confessionnel des lieux cultuels au profit de l'islam.¹¹⁹ Ce dernier aspect est d'autant plus vrai étant donné que, suivant les écrits latins, les élites religieuses de l'islam n'autorisent pas aux chrétiens l'accès à leurs lieux de culte, par crainte d'une érosion de l'unité de l'*umma* et d'une corruption dogmatique au contact des chrétiens.¹²⁰ Certains auteurs, dont Fidence de Padoue, mentionnent par ailleurs le lien entre la conversion d'églises et leur interdiction d'accès (abordé lors de la section 3.1.2 sur les marqueurs vexatoires d'appropriation).¹²¹ À un niveau local, outre un accroissement visible de la présence musulmane, la conversion d'église en une mosquée traduit un rapport de force entre le christianisme et l'islam.¹²² En effet, ce type de conversion est une manifestation de pouvoir ainsi qu'une manifestation de la supériorité de l'islam ; à cet égard, nous avons

... dou mostier et abatirent une crois qui estoit sur le pinacle dou Temple. Puis qu'ele fut abatue jus, les Sarazins la trainerent jusques a la Porte David. Grant cri et grant hu faisoient avant et après en despris de la crestienté. L'on dit que ele fu depecee. [...] Salahadin fist laver le Temple de cele aigue rose que len aporta de Domas, et entra dedens le Temple et aora et rendi graces a Dieu de ce que il li ot prestee seignorie sur sa maison ; dans Morgan, La continuation de Guillaume de Tyr, p. 75. Voir également Guizot, Continuation de l'histoire des Croisades, p. 138.

¹¹⁹ Ce déséquilibre devait d'autant plus important que les Latins devaient certainement connaître l'existence de plusieurs mosquées qu'ils ne mentionnent pas dans leurs récits. En effet, grâce au texte d'ibn Jubayr, nous savons qu'il se trouvait des mosquées dans certaines villes franques, dont Tyr et Acre ; voir Benjamin F. Kedar, «The Subjected Muslims of the Frankish Levant», dans James M. Powell, *Muslims under Latin rule, 1100-1300*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 138-139.

¹²⁰ Daphna Ephrat and Mustafa Daudkabha, « Muslim Reactions to the Frankish Presence in Bilâd al-Shâm: Intensifying Religious Fidelity within the Masses », *Al-Masâq*, vol.15, n°1 (mars 2003), p. 47.

¹²¹ Fidence de Padoue, *Projets de croisade*, p. 84.

¹²² Pascal Buresi, « La conversion d'églises et de mosquées en Espagne aux XI^e -XIII^e siècles », dans Jean-Louis Biget, Patrick Boucheron, dir., *Religion et société urbaine au Moyen Age: études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 333-334. Comme l'indique Buresi, nous ajouterons d'une part que pour l'islam, la conversion d'une église équivaut à une réforme religieuse visant un retour à la religion d'Abraham et que d'autre part, dans le contexte du jihad, les musulmans manifestent peu d'ouverture interconfessionnelle envers les lieux qu'ils considèrent pleinement intégrés dans le *dâr al-islam* ; voir p. 337.

déjà donné un exemple avec la construction d'*al-Aqṣâ* sous les Omeyyades (voir section 1.1.3).¹²³

Nous allons nous attarder sur le cas particulier qu'est la ville de Jérusalem, car plusieurs auteurs latins, dont Jacques de Vitry, sont conscients que cette ville est, avec La Mecque, un pôle religieux important pour les musulmans.¹²⁴ Plus précisément, ils savent que l'intérêt des musulmans est dirigé vers le Mont du Temple où se trouve la mosquée *al-Aqṣâ* et le Dôme du Rocher ; Guillaume de Tyr rapporte par ailleurs un épisode survenu vers 1152 qui le démontre bien, où des nobles satrapes turcs avaient un respect tout particulier pour le Temple du Seigneur.¹²⁵ Toutefois, peu d'auteurs évoquent l'origine islamique de la mosquée *al-Aqṣâ* et du Dôme du Rocher, respectivement réutilisés par les Francs pendant leur possession de la Ville Sainte entre 1099 et 1187 en tant que palais royal puis en quartier général des Templiers à partir de 1119 et comme église nommée *Templum Domini*.¹²⁶ Comme l'explique Macheda, la plupart des auteurs croient, à tort, que ce qu'ils nomment le Temple est l'édifice cultuel construit par Hérode (qui fut détruit en réalité par Titus en 70).¹²⁷ Parmi les sources primaires du XII^e siècle,

¹²³ Aillet parle de volonté politique d'investir les lieux de mémoire par la construction de monuments marqueurs de la nouvelle religion ; voir « Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval », p. 26.

¹²⁴ Cet intérêt musulman envers Jérusalem est alors relativement récent, car comme l'explique Pierre Guichard, cet intérêt semble s'être développé à partir du XI^e siècle et tout particulièrement suite à l'occupation franque de la ville ; voir « Jérusalem entre musulmans et chrétiens du X^e au XIII^e siècle », p. 21. Pour la mention de Jacques de Vitry ; voir *Historia Orientalis*, p. 138-140.

¹²⁵ [...] *nobiles Turcorum satrape [...] maxime Templum Domini, quod in summa et precipa habent reverentia* ; dans Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 787-788. Jacques de Vitry tient un propos similaire : « [Les Sarrasins] vouent une telle vénération qu'aucun d'entre eux n'oserait le souiller de quelque saleté; bien au contraire, depuis le temps de Salomon jusqu'à nos jours, ils viennent des pays lointains et reculés pour l'adorer. » ; dans Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 176. *Unde Saraceni templum dominicum usque hodie Rupem appellant ; quod in tanta veneratione habent, ut nullus eorum ipsum audeat aliquibus sordibus sicut in aliis locis sanctis faciunt maculare, sed a remotis et longinquis regionibus a temporibus Salomonis usque ad tempora presentia veniunt adorare* ; dans Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, p. 246.

¹²⁶ Ghada Talhami, « Jérusalem in the Muslim Consciousness », *The Muslim World*, vol.86, no°3-4 (Juillet-October 1996), p. 235.

¹²⁷ Macheda, *Les pèlerinages en Terre sainte*, p. 9.

seul Jean de Würzburg évoque dans son récit de pèlerinage (effectué entre 1160 et 1170) la possibilité d'un émir arabe comme fondateur du Dôme du Rocher.¹²⁸ De plus, il est également le seul, avec le pèlerin anonyme VI dit Pseudo-Beda, à mentionner la présence de « lettres sarrasines » sur le linteau de l'une des entrées du Dôme, rappelant sa possession par les musulmans avant la première croisade.¹²⁹

Après la prise de Jérusalem par l'ayyoubide Saladin en 1187, le Dôme du Rocher et son esplanade deviennent le marqueur religieux d'appropriation islamique de l'espace le plus récurrent dans notre corpus de sources. Outre le processus d'appropriation symbolique décrit par les continuations de Guillaume de Tyr (que nous avons présenté précédemment), plusieurs auteurs font ressortir les marqueurs vexatoires ainsi que d'altération qui découlent de l'appropriation islamique de cet édifice. Ainsi, Jacques de Vitry et certaines continuations de Guillaume de Tyr soulignent l'interdiction d'accès à ce lieu après sa conversion.¹³⁰ Jacques de Vitry mentionne aussi que « chaque fois qu'ils sont les maîtres de la ville sainte, [les Sarrasins] placent une statue de Mahomet » tandis que Wilbrand écrit que le sultan Al-Malik al'Âdil va prier Mahomet avec les habitants de la ville.¹³¹ Considérant ici que les chrétiens du XII^e et du XIII^e siècle croient détenir la seule religion pouvant aspirer à un universalisme, ces manifestations divergentes que représentent les pratiques musulmanes décrites par les Latins contreviennent donc à la

¹²⁸ [...] *imperatore Memphis Egipti pro reverentia Allachiber* ; dans Jean de Würzburg, *Peregrinationes Tres : Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*, éd. par Robert B.C. Huygens, Turnholt, Brepols, coll. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, vol. 139, 1994, p. 88.

¹²⁹ [...] *litterae Sarrachenicae* ; dans Jean de Würzburg, *Peregrinationes Tres*, p. 92. Voir également Innominatus VI, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum*, p. 70.

¹³⁰ « Chaque fois qu'ils sont les maîtres de la ville sainte, ils placent une statue de Mahomet dans le temple et ne permettent à nul Chrétien d'y entrer » ; dans Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 176. *Quoties autem civitatem sanctam possident, imaginem Mahometi ponentes in templo, nullum christianorum permittunt intrare* ; dans Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, p. 246. [...] *en Jérusalem retint li sodanz le Templum Domini a tout son porpris* ; dans « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 374.

¹³¹ Pour Jacques de Vitry ; voir la note infrapaginale précédente. Pour Wilbrand d'Oldenburg, voir *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 188.

conception chrétienne de l'ordre du monde et peuvent justifier l'intervention d'une nouvelle croisade.¹³² Servant à des fins polémiques, les descriptions de ces processus d'appropriation religieuse rejoignent un *topos* populaire au sein de certains textes écrits à l'époque de la première croisade où l'évocation de la présence musulmane et l'érection d'une statue de Mahomet servait à présenter les musulmans comme des pollueurs de sites sacrés ainsi qu'à souligner leur opposition acharnée et irrationnelle face aux chrétiens.¹³³ Cette image des musulmans contraste avec celle rapportée au début de ce chapitre, basée sur les convergences religieuses entre musulmans et chrétiens, démontrant alors l'ambivalence des perceptions chrétiennes de l'islamisation.

¹³² Iogna-Pratt, « La Terre sainte disputée », p. 101 ; Zimmermann, « Les actes de consécration d'églises », p. 32.

¹³³ Penny J. Cole, « "O God, the heathen have come into you inheritance" (Ps.78.1). The Theme of Religious Pollution in crusade documents (1095-1188) », dans Maya Shatzmiller, dir., *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, Leiden, Brill, 1993, p. 87 et 111.

4 CHAPITRE QUATRIÈME : PERCEPTIONS LATINES DE L'APPROPRIATION POLITICO-MILITAIRE ET SOCIOCULTURELLE DU *BILÂD AL-SHÂM* PAR L'ISLAM

Ayant analysé en détail les perceptions latines des processus islamiques d'appropriation religieuse, nous avons vu que les sources chrétiennes rapportent de nombreux marqueurs indiquant une islamisation du *Bilâd al-Shâm*, surtout les récits de pèlerinage datant de la fin du XII^e et du XIII^e siècle. À ces marqueurs religieux se rajoutent également plusieurs autres processus politiques et socioculturels d'appropriation islamique décrits par les chrétiens. En effet, plusieurs sources primaires, telle que l'*Historia Orientalis* de Jacques de Vitry, les *Gestes des Chiprois* ainsi que l'œuvre colossal de Guillaume de Tyr et de ses continuateurs, forme un riche corpus d'exemples. Quant aux récits de pèlerinage et de voyage, les textes du XII^e siècle seront beaucoup moins utilisés pour la prochaine partie de notre étude. En effet, nous rappelons que les pèlerins de cette période se conforment à l'idéal du *contemptus mundi*, ce qui les porte à s'intéresser qu'au passé biblique de la Terre sainte et non à la situation contemporaine des villes du Levant, considérées profanes.¹ Cependant, en ce qui concerne le XIII^e siècle, les pèlerins sont de plus en plus nombreux à décrire leurs voyages, l'environnement profane qu'ils visitent, ainsi que l'« Autre » observé en marge de leurs démarches spirituelles.² Ainsi, plusieurs récits de pèlerinage depuis Wilbrand et Thietmar jusqu'à Riccold de Monte Croce seront d'un grand intérêt pour ce chapitre. Cette variété de sources nous permettra d'aborder les descriptions latines de plusieurs processus

¹ Aryeh Graboïs, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen âge*, Bruxelles, De Boeck Université, 1988, p. 39.

² *Ibid.*, p. 210. Comme le précise Graboïs, le terme *curiositas* n'est plus au XIII^e siècle considéré comme un vice, mais plutôt comme une volonté d'apprendre des choses nouvelles, ce qui se traduit chez les pèlerins en Terre sainte par une observation de l'environnement physique et humain du *Bilâd al-Shâm* ; *ibid.*, p. 42.

d'islamisation qui se déroulent parallèlement à l'appropriation des lieux religieux décrite dans le chapitre précédent. Celles-ci seront étudiées au cours de ce chapitre en deux temps ; tout d'abord, nous aborderons les marqueurs politico-militaires, ensuite, nous présenterons les marqueurs socioculturels.

4.1 Perceptions latines des marqueurs politico-militaires

Dans l'Occident médiéval des XII^e et XIII^e siècles, il n'existe aucun mot pour désigner « l'espace », car les emplacements construits et les lieux naturels sont perçus de manière hétérogène en fonction des interactions sociales qui s'y déroulent.³ Ainsi, l'organisation d'un territoire est régie par ce que Bourin et Zadora-Rio nomment les « pratiques de l'espace », soit des formes d'utilisation de l'espace liées à un mode de vie résultant de choix plus ou moins conscients.⁴ Nous avons déjà vu un exemple de pratique de l'espace au début du dernier chapitre lors de la présentation du bâtiment ecclésial ; nous rappelons que celui-ci devient au Moyen Âge un pôle autour duquel les chrétiens s'organisent spatialement en fonction du rôle spirituel et social qu'ils lui attribuent. Or, du V^e au XVIII^e siècle se développe parallèlement à la paroisse une seconde forme de structuration de l'espace liée à un système de rapports sociaux : la féodalité.⁵ Tel que

³ Didier Méhu, « Locus, transitus, peregrinatio. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e – XIII^e siècle) », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations, XXXVII^e Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 277. Tel que le rappelle Guerreau, jusqu'à la fin du XVII^e siècle, les cadastres ne comportaient pas de plan ni d'indications de superficies ; décrire un espace tel qu'une province se résumait à lister les institutions et les biens qui relèvent d'un lieu central ; voir Alain Guerreau, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans Neithard Bulst, Robert Descimon et Alain Guerreau, dir., *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996, p. 86-87.

⁴ Monique Bourin et Élisabeth Zadora-Rio, « Pratiques de l'espace : les apports comparés des données textuelles et archéologiques », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations, XXXVII^e Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 39.

⁵ Guerreau, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal », p. 85. Michel Lauwers décrit le réaménagement de l'espace et des liens sociaux autour du château comme l'*incastellamento*, qui se produit

l'explique Baschet, le fief représente tout comme la paroisse une unité de base d'une organisation sociale plus vaste et crée un deuxième espace polarisé et hiérarchisé.⁶ Composé de centres de pouvoir dont l'emprise territoriale varie suivant les droits de son détenteur, la féodalité renvoie à une spatialité complexe des rapports sociaux où s'enchevêtrent les relations entre individus ainsi qu'entre les individus et la terre.⁷

Cette organisation spatiale du pouvoir est importante pour comprendre à plusieurs égards les perceptions latines des marqueurs islamiques d'appropriation politique. D'emblée, c'est au regard de leurs pratiques de l'espace et de leur conception mentale du lieu que les Latins décrivent certains marqueurs politico-militaires islamiques, notamment en ce qui concerne l'espace autour des États latins. De plus, suite à la première croisade, nous soulignerons que les croisés vont rapidement importer en Orient les structures féodales et organiser l'espace politique levantin à l'image de celui de l'Occident.⁸ Ainsi, l'islamisation de l'espace politique a lieu lorsque les Latins identifient des marqueurs d'un pouvoir musulman concurrentiel sur un territoire disputé et des processus d'altération de l'organisation politique franque. Ces marqueurs d'appropriation politique du *Bilâd al-Shâm* seront analysés en deux temps : tout d'abord, nous nous

en même temps, quoi qu'à un rythme distinct, que l'organisation sociale autour du bâtiment ecclésial, l'*innecclesiamento* ; voir Bourin et Zadora-Rio, « Pratiques de l'espace », p. 41.

⁶ Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier Collection historique, 2004, p. 329.

⁷ La notion de propriété est pratiquement inexistante à cette époque. Ainsi chaque individu, depuis le paysan jusqu'au seigneur, possède des droits provisoires d'usufruit qui peuvent être révoqués par un ayant droit plus puissant ; voir Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 109. De plus, les droits d'usufruit d'un individu peuvent s'appliquer sur des terres dispersées géographiquement ou encore peuvent se superposer à ceux d'un autre détenteur sur une même terre ; voir Guerreau, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal », p. 92.

⁸ Jean Richard, « La féodalité de l'Orient latin et le mouvement communal : un état des questions », dans Konrad Eubel, dir., *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X^e – XIII^e siècles). Bilan et perspectives de recherches. Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978)*, Rome, École Française de Rome, 1980, p. 651. Bien que l'implantation d'un système fondé sur la vassalité et le fief représente une armature politico-militaire inédite en Orient, elle ne fait que substituer un nouveau groupe dominant aux anciennes autorités politiques et n'apporte ainsi que peu de changements auprès de la population locale composée majoritairement de paysans chrétiens orientaux et musulmans ; *ibid.*

intéresserons aux descriptions chrétiennes de la polarisation islamique de l'espace au Moyen-Orient, puis nous nous pencherons sur les processus révélant une transformation de l'espace politique au profit des musulmans.

4.1.1 Les lieux de pouvoir du *Bilâd al-Shâm*

L'espace étant perçu au Moyen Âge comme un lieu polarisé, c'est en s'intéressant aux pôles de pouvoir que nous pouvons étudier les représentations latines de l'appropriation politique de l'espace. En effet, tel que l'explique Ellenblum, un territoire se définit au Moyen Âge selon la distance concentrique, bien que non homogène, jusqu'où sont reconnus les droits d'un dirigeant ou de l'un de ses agents établi en un centre.⁹ Suivant cette conception de l'espace, nous verrons à travers les mentions chrétiennes des divers lieux de pouvoir que le *Bilâd al-Shâm* se divise en deux espaces caractérisés par l'origine ethnique de ses dirigeants, à savoir les Latins versus les Sarrasins (ou Turcs), ou plus fréquemment par les pratiques religieuses des gouvernants.¹⁰ En effet, l'ensemble des villes et de leurs possessions compris au sein des États latins forme un espace souvent désigné par les termes « terre des chrétiens » ou « chrétienté » tandis que l'ensemble des villes soumises à l'autorité de dirigeants musulmans délimite un espace désigné par un mot d'ancien français signifiant « pays des Païens ».¹¹ Nous regrouperons donc les centres de pouvoir du *Bilâd al-Shâm* mentionnés

⁹ Ronnie Ellenblum, *Crusader castles and modern histories*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 134.

¹⁰ Nous précisons que pour les Latins du *Bilâd al-Shâm*, le terme ethnique « Sarrasin » est étroitement lié au culte musulman, désigné par des termes comme « païen », « infidèle » ou « adorateur de Mahomet », au point où ils sont interchangeables, tel que nous le verrons plus loin dans ce chapitre.

¹¹ Nous retrouvons différentes appellations en ancien français pour ce terme : « *paenime* » dans le manuscrit de Noailles ; voir François Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades de Guillaume de Tyr par Bernard le Trésorier*, Paris, J.-L.-J. Brière, 1824, coll. « Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France », vol.19, p. 224. « *payenisme* » dans le manuscrit de Lyon ; voir Margaret Ruth Morgan, *La*

par les sources chrétiennes en deux catégories ; d'une part, nous retrouvons l'évocation de villes en périphérie des États latins qui, demeurant sous domination musulmane durant tout le XII^e et le XIII^e siècle, témoignent des perceptions latines de l'organisation spatiale des musulmans au Moyen-Orient, et d'autre part, nous retrouvons les centres de pouvoir latin qui sont progressivement repris de manière permanente par les dirigeants des dynasties zengides, ayyoubides et mameloukes.

Lorsque nous nous penchons sur les descriptions chrétiennes de l'espace musulman, nous constatons tout d'abord que les Latins conçoivent la « *payenisme* » selon une organisation spatiale et une hiérarchisation similaire à celle de la chrétienté. Ainsi, plusieurs Latins comparent explicitement la ville de Bagdad à Rome et lui attribue un rôle d'autorité politique et religieuse au sein du monde islamique équivalente à celle que la papauté détient dans la chrétienté.¹² Cette comparaison n'étonne guère, car l'histoire de cette mégapole se confond étroitement avec celle des califes abbassides ; cependant, à l'image de ces derniers, Bagdad est sur le déclin à l'époque des croisades, malgré ses réseaux économiques et ses grands centres religieux et culturels.¹³ Bien que Bagdad soit à l'extérieur de l'espace qui nous intéresse, elle joue aux yeux des chrétiens un rôle indirect dans la transformation spatiale du *Bilâd al-Shâm* au XII^e et au XIII^e siècle par

continuation de Guillaume de Tyr, 1184-1197, Paris, Paul Geuthner, 1982, p. 89. « *paenisme* » dans le manuscrit de Colbert ; voir « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, Paris, Académie des Belles Lettres, 1859, vol.2, p. 172. « *Paignime* » et « *paynime* » chez Roger de Stanegrave ; voir *Projets de croisade*, éd. par Jacques Paviot, Paris, Paillart, 2008, p. 296 et 321. « *painime* » ou « *soudanie* » chez le Templier de Tyr ; voir Gaston Raynaud, *Les gestes des Chiprois. Recueil de chroniques françaises écrites en Orient au XIII^e et XVI^e siècle (Philippe de Novare et Gérard de Montréal)*, Genève, Imprimerie J.G. Fick, 1887, p. 166.

¹² [...] *antiqua Baldac [...] uidetur fere altera Roma* ; dans Riccold de Monte Croce, *Pérégrination en Terre sainte et au Proche-Orient et Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre*, trad. par René Kappler, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 134. [...] *papa Calixtus, quae civitas est caput totius legis gentis Agarenorum, ut est Roma in populo christiano* ; dans Jacques de Vitry, *Thesaurus novus anecdotorum*, éd. par Edmond Martène et Ursin Durand, Paris, tome III, 1717, p. 270.

¹³ Françoise Micheau, « Bagdad », dans Jean-Claude Garcin, dir., *Les grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 87 et 108-110.

l'intermédiaire de certains acteurs locaux qui lui sont soumis, à savoir les dynasties zengides et ayyoubides.¹⁴ Par exemple, Guillaume de Tyr écrit que « Noradin envoya la tête et le bras droit de cet ennemi [...] au plus puissant prince et monarque des Sarrasins, le calife de Bagdad ». ¹⁵ De son côté, Jacques de Vitry mentionne que « ceux qui voulaient garder la loi de Mahomet établirent un calife à Bagdad dans les régions d'Orient : ce dernier est tenu par les siens en honneur et grand respect, de sorte que personne, fût-il puissant et noble, ne peut prendre le titre de sultan si ce n'est quand il l'ordonne et l'autorise »¹⁶ et que grâce à Saladin, « [il] a obtenu de tenir seul la monarchie et la dignité royale aussi bien sur les Égyptiens que sur tous les autres peuples d'Orient ». ¹⁷

Ensuite, outre Bagdad, nous relevons dans les sources latines les mentions de plusieurs autres centres de pouvoir situés dans des espaces demeurant sous domination

¹⁴ Encore au début du XIV^e siècle, malgré la chute de Bagdad en 1258, Roger de Stanegrave présente cette ville en soulignant l'autorité de son dirigeant ; voir *Projets de Croisade*, p. 337. En réalité, comme le rappelle Balard, le califat abbasside et les élites bagdadiennes réagissent peu devant l'expansion de la chrétienté en Syrie-Palestine. Seule une frange du monde musulman, regroupée autour de certaines villes dont Damas, Le Caire et Alep, va entreprendre une contre-offensive contre les États latins ; voir Michel Balard, « Introduction », dans *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècle), XXIII^e Congrès de la S.H.M.E.S., Madrid, Casa de Velazquez, (23-26 mai 2002)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 15.

¹⁵ Guillaume de Tyr, *Histoire des régions d'outre-mer depuis l'avènement de Mahomet jusqu'à 1184*, Trad. du latin par François Guizot. Clermont-Ferrand, Paléo, 2005, tome 4, p. 138. *Noradinus [...] et quod maximus gentilitatis persecutor crederetur occidisse, caput cum manu dextera, que ad hos usus de corpore predicti viri separari fecerat, ad maximum Sarracenorum principem et monarcham, calipham videlicet Baldacensem, [...] direxit.*; dans Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, trad. par Robert B.C. Huygens, identification des sources historiques et détermination des dates par Theodor E. Mayer et Gustav Rösch, Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, coll. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 1986, vol.63A, p. 772.

¹⁶ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, trad. du latin par Marie-Geneviève Grossel, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 103. *Illi autem qui legem Mahometi tenere voluerunt in partibus orientis calipham Baldacensem statuerunt ; qui in tanto honore et reverentia a suis habetur, quod nisi mandato et auctoritate illius nullus quantumcunque potens aut nobilis appelletur soldanus ;* dans *Historia Orientalis*, p. 142.

¹⁷ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 103. *Ex tunc soldanus Baldacencis solus monarchiam et dignitatem, tam super Egyptios, quam super omnes alios Orientales obtinuit ;* dans *Historia Orientalis*, p. 144.

musulmane durant les XII^e et XIII^e siècles.¹⁸ Parmi ces villes, certaines (dont Damas et Alep) jouent un rôle important selon les musulmans pour l'organisation et la défense du *Bilâd al-Shâm* contre de multiples adversaires (tel l'Empire byzantin), et ce, depuis quelques siècles.¹⁹ Aux yeux des chrétiens (tout comme des musulmans), ces lieux jouent aussi un rôle-clé dans la réappropriation islamique des territoires du *Bilâd al-Shâm* occupés par les États latins d'Orient. En effet, excluant le côté ouest occupé par la Méditerranée, l'ensemble de ces lieux de pouvoir représente un espace islamique polarisé entourant les États latins qui préoccupe les Latins. Le sentiment de précarité qui découle de cet encerclement explique l'attention des chrétiens à l'égard de la situation politique de certaines villes musulmanes au cours de leurs récits. Certains auteurs, dont Jacques de Vitry, vont jusqu'à énumérer suite à la mort d'un souverain musulman important la répartition des royaumes entre ses héritiers.²⁰ Bien que ces présentations soient répétitives, elles demeurent pertinentes pour notre propos ; par exemple, suite au récit de la mort de Saladin, l'évêque d'Acre nomme plusieurs des héritiers en précisant la ou les villes qui leur reviennent respectivement ainsi que les possessions accompagnant le contrôle de ladite ville.²¹

¹⁸ Nous rappellerons, tel qu'expliqué lors de la section 1.1.4, qu'avec le déclin des Abbassides, plusieurs anciennes et nouvelles villes acquièrent une autonomie politique au niveau régional par l'intermédiaire des nouvelles dynasties turques ; voir aussi Jean-Claude Garcin, « Les villes », dans Jean-Claude Garcin, dir., *États, Sociétés et Cultures du monde musulman médiéval, X^e – XV^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 131-132.

¹⁹ Thierry Bianquis, « Damas », dans Jean-Claude Garcin, dir., *Les grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 55.

²⁰ Par exemple, voir les deux premiers chapitres du livre III de l'*Historia Orientalis*, dans Jacques de Vitry, *Thesaurus novus anecdotorum*, p. 269-271 ; voir également Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 221.

²¹ Lorsque Jacques de Vitry présente l'héritage de Noradin, le neveu de Saphadin, il dit que celui-ci « possède la terre d'Alep, avec tous les territoires voisins, cités, fermes, châteaux et autres places-fortes, en tout plus de deux-cents » ; voir *Histoire Orientale*, p. 342. [...] *Noradinus, qui tenet Helapiam cum omnibus vicinis suis civitatibus, castris, villis & aliis munitiōibus, quae sunt plus de ducentis* ; dans Jacques de Vitry, *Thesaurus novus anecdotorum*, p. 269.

Cependant, au-delà des difficultés pour le maintien des États latins qu'évoque le nombre de centres de pouvoir musulman échappant à leur contrôle, la préoccupation majeure des Latins réside surtout dans la menace que représente pour l'espace chrétien l'union de ces divers lieux de pouvoir sous une seule autorité. Cette crainte est évoquée à plusieurs reprises, notamment chez Guillaume de Tyr qui l'exprime clairement lorsqu'il écrit à propos de la montée au pouvoir de Saladin :

Nos Chrétiens furent remplis de craintes beaucoup plus vives du moment que l'évènement qu'ils redoutaient le plus fut enfin réalisé [soit la prise d'Alep par Saladin en 1183]. Ils pensaient depuis longtemps que, si Saladin parvenait à mettre cette ville sous sa domination, notre pays tout entier paraîtrait de tous côtés comme enveloppé et en quelque sorte assiégé par sa puissance et ses forces.²²

Parmi les sources analysées, la conviction que la réunification des principautés musulmanes « sous un seul maître, ce qui multipli[e] leur force par deux » revient principalement lors de récits concernant Saladin et Baybars.²³ Ainsi, l'une des continuations de Guillaume de Tyr écrit que « Saladin manda dans tout son royaume d'Égypte, de Damas et de toutes les autres parties de la terre des Païens jusqu'où s'étend son pouvoir que les Sarrasins viennent à lui [pour] affermir son armée [...] », ²⁴ alors que

²² Guillaume de Tyr, *Histoire des régions d'outre-mer*, tome 5, p. 243. *Hic primum nostros geminatus corripuit timor, nam quod maxime verebantur acciderat. Visum enim erat ab initio nostris quod si sepe nominatam urbem [Halapiam] suo posset adiungere principatui, omnis nostrorum regio undique videretur et quasi per circuitum eius potentia et viribus quasi obsidione vallata* ; dans Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 1047.

²³ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 313. [...] *predicta duo regna viribus duplicatis sub uno domino coniuncta sunt* ; dans *Historia Orientalis*, p. 422. Vu les nombreux récits chrétiens et musulmans dont ils sont les protagonistes, nous avons de nombreux exemples de la mise en valeur de leurs qualités guerrières, pour Saladin ; voir le chapitre 7 par Anne-Marie Eddé, *Saladin*, Paris, Flammarion, 2008, p. 541-582. Pour Baybars ; voir Jacqueline Sublet, *Trois vies du sultan Baïbars*, Paris, Imprimerie nationale, 1992, p. 18.

²⁴ *Dedens ce, Salahadin manda par tout son reiaume d'Egipte et de Domas et de toutes les autres parz de payenisme ou sa seignorie estendoit que il deussent venir a lui [pour] [...] afermé son ost* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 89-90.

les *Gestes des Chiprois* disent de Baybars qu'il « fut sultan de Babylone et de tous les Sarrasins [...] et que toute la terre des Païens était sous son pouvoir ».²⁵

Parmi les centres de pouvoir musulman qui jouent un rôle significatif dans la réappropriation des territoires des États latins, certains se trouvent à l'extérieur du *Bilâd al-Shâm*. Parmi ceux-ci, nous retiendrons principalement la ville de Konya (connue sous le nom d'Iconium) au sud de l'Anatolie,²⁶ ainsi que les villes d'Alexandrie²⁷ et surtout du Caire (souvent désignée sous le nom de Babylone) en Égypte.²⁸ Certaines descriptions du Caire, dont celle du palais du calife par Guillaume de Tyr, offrent une opportunité de souligner l'opulence des dirigeants fatimides au XII^e siècle tandis que d'autres mentions, dont celle de Roger de Stanegrave à propos de l'armée égyptienne, permet d'évoquer la puissance de l'état mamelouk au XIII^e siècle.²⁹ Par contre, d'autres villes évoquées par les chrétiens se situent à l'intérieur même de l'espace musulman du *Bilâd al-Shâm*, en périphérie de l'expansion maximale des royaumes latins. Parmi celles-ci, nous retrouvons notamment Alep, près de la principauté d'Antioche, ainsi que Damas, ancienne capitale

²⁵ Bondocdar fu soudan de Babiloine et de tous les Sarazins [...] et toute la painime fu sous sa seignorie ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 179.

²⁶ Pour les musulmans, cette capitale seljoukide fait partie du *dâr al-islâm* depuis sa conquête au XI^e siècle, en dépit de sa population majoritairement chrétienne ; voir Andrew C. S. Peacock, *Seljuks of Anatolia : Court and Society in the Medieval Middle East*, London, I. B. Tauris, 2013, p. 265. Pour les mentions de Konya ; voir Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 742 ; Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 89.

²⁷ Pour les mentions d'Alexandrie ; voir Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p.134 ; voir Morgan, *op. cit.*, p. 74.

²⁸ Nous rappellerons que cette ville a été fondée par les Fatimides afin d'avoir une ville palatiale dont les institutions administratives et religieuses devaient rivaliser avec le califat abbasside et le califat omeyyade ; voir Ayman Fu'ad Sayed, « Fustat-Le Caire », dans Jean-Claude Garcin, dir., *Les grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 136 et 154. Pour les mentions du Caire ; voir Guillaume de Tyr, *op. cit.*, vol.63A, p. 887-888 ; voir « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 418-419 ; voir Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 531 et 575 ; voir Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 146 et 171.

²⁹ Voir Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 887-888 ; Roger de Stanegrave, *Projets de croisade*, p. 323.

omeyyade située à proximité du royaume de Jérusalem et du comté de Tripoli.³⁰ Notons par ailleurs que, dans son récit de pèlerinage, Thietmar profite de son passage à Damas pour décrire en détail les mœurs culturelles et les pratiques religieuses de sa population musulmane, soulignant ainsi l'enracinement de l'islam dans certains territoires autour des États latins et témoignant surtout de l'importante activité religieuse de cette ville.³¹

Finalement, nous ajouterons aux mentions chrétiennes de ces villes celles de certains châteaux appartenant aux musulmans, car ceux-ci représentent également des centres de pouvoir locaux à travers le *Bilâd al-Shâm*. Tel que l'écrit Guillaume de Tyr : « [les chrétiens] formèrent le projet d'aller assiéger un château fort, voisin de la ville d'Antioche. Ce fort était extrêmement nuisible à la ville ; son pouvoir et sa juridiction s'étendaient au loin dans la plaine, sur les maisons de campagne vulgairement appelées *casales*. »³² Les forteresses musulmanes qui reviennent le plus souvent dans les sources latines sont celles appartenant aux Nizârites (voir section 1.2.1.3 du premier chapitre), identifiés sous le nom des « Assassins ». Jacques de Vitry est probablement celui qui donne la description la plus complète de leurs possessions :

Dans la province de Phénicie, auprès des frontières de la cité d'Antarados, que l'on appelle aujourd'hui en langue vulgaire Tortose, habite un peuple enfermé de toutes parts par des rochers et des montagnes, qui possède dix châteaux très forts, inexpugnables en

³⁰ Voir les sections 1.2.1.2 et 1.2.2.2. Pour les mentions d'Alep ; voir Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 1047 ; Wilbrand d'Oldenburg, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Leipzig, 1864, p. 170. Pour les mentions de Damas ; voir Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 52, 54 et 550 ; Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 209 et 217-218 ; Thietmar, *Magistri Thietmari peregrinatio*, éd. par J.C.M. Laurent, Hambourg, Köhler, 1857, p. 9-13. Jacques de Vitry mentionne également d'autres villes situées au milieu des terres chrétiennes, telles Homs et Amman ; voir *Historia Orientalis*, p. 206-208.

³¹ Thietmar, *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 11-13. Voir aussi Bianquis, « Damas », p. 53.

³² Guillaume de Tyr, *Histoire des régions d'outre-mer*, tome 4, p. 224. *Placuit enim omnibus et de communi processum est coniventia, ut castrum urbi Antiochene vicinum, vix ab ea distans miliaribus duodecim, predictae urbi dampnosum valde et cuius larga in suburbanis, que vulgo casalia appellant, potestat et iurisdictio erat, obsideant, factumque est ut in die Nativitatis dominice universus circa predictum municipium unanimiter se locavit exercitus* ; dans Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 838.

raison de l'étroitesse des chemins et des roches inaccessibles, avec tout autour des villes et des vallons [...].³³

Le territoire du Vieux de la Montagne est particulièrement redouté en raison du rôle politique joué par les Assassins dont le fanatisme les pousse, tel que l'écrit Wilbrand d'Oldenburg, « à faire poignarder nos princes par ses séides. »³⁴

Les mentions latines de ces divers centres de pouvoir islamique entourant les États latins soulignent la dualité religieuse de l'espace du *Bilâd al-Shâm* telle que perçue par les chrétiens. Effectivement, celles-ci sont souvent évoquées lors d'épisodes narrants une action politico-militaire islamique à l'endroit des chrétiens. Par exemple, lorsque Wilbrand mentionne son passage devant le fort de Maraclée, il rajoute que « le seigneur fut décapité par le sultan d'Alep parce qu'il était de notre foi ».³⁵ Par ailleurs, les chroniques chrétiennes précisent souvent la ville d'où provient un acteur musulman œuvrant à la réappropriation d'un lieu chrétien, tel qu'illustré dans un exemple provenant des *Gestes des Chiprois* mentionnant Damas : « En cet année 1284, le sultan Malek al-Mansour vint à Damas, se prépara et alla assiéger Margat, château de l'hôpital de Saint-

³³ Jacques de Vitry, *Histoire orientale*, p. 109. *In provincia autem Phenicis, circa fines civitatis Enteradensis, que hodie vulgariter appellatur 'Tortosa', quidam populus scopulis et montibus undique circumclusus inhabitat, habens castella decem fortissima et, propter viarum angustias et rupes inaccessibiles, inexpugnabilia, cum suburbanis et valibus* ; dans *Historia orientalis*, p. 152. Guillaume de Tyr parle également de *castella decem habens cum suburbanis suis* ; voir Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 953. Burchard de Mont Sion écrit simplement *Castella plurima habent et ciuitates et fertilem terram* ; voir Burchard de Mont Sion, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, éd. par Johann C.M. Laurent, Lipsae, J. C. Hinrichs Bibliopola, 1873, 2^{ème} édition (1864), p. 90. Certains continuations d'*Eracles* évoquent seulement « la terre le Viel » ; voir Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 224.

³⁴ Wilbrand d'Oldenburg, « La mission en Cilicie de Wilbrand von Oldenburg en 1211-1212. Journal de route de Wilbrand », dans Jean-Claude Voisin, dir., *Fortifications du Moyen âge au Proche-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009, p. 33. [...] *qui cultellis principes consuevit nostros per nuncios occidere* ; dans Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 169. Pour l'impact du Vieux de la Montagne dans l'imaginaire européen ; voir Catherine Croizy-Naquet, « Y a-t-il une représentation de l'Orient dans la *Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier* ? » [En ligne], *Cahiers de recherches médiévales*, vol.8 (2001), Adresse électronique : <http://crm.revues.org/412>, consulté le 02 mars 2014.

³⁵ Wilbrand, « La mission en Cilicie », p. 35. [...] *cuius dominus Soldanus de Halaph pro fide nostra decollavit* ; dans Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 170.

Jean ». ³⁶ Nous donnerons également deux exemples évoquant Le Caire, dont le rôle s'accroît durant le XIII^e siècle sous l'égide des Mamelouks : « en l'an 1245, Baybars le sultan de Babylone, qui se faisait nommer Malek al-Vaher, vint de Babylone et prit Césarée en Syrie le 7^e jour de mars » puis « en l'année du Christ 1247, le sultan de Babylone prit la cité de Thabarie où de nombreux chrétiens furent tués ou capturés ». ³⁷ Certains récits de pèlerinage contiennent également ce type de mentions, tel que la *Peregrinatio* de Théodoric : « [les Hospitaliers] protègent le territoire de ce côté du Jourdain contre les attaques perfides de Nûr al-Dîn, le despote d'Alep ». ³⁸ Tous ces pôles de pouvoir perçus par les Latins représentent donc des marqueurs politiques qui affichent à différents niveaux la puissance de la civilisation islamique et surtout, sa réorganisation politico-religieuse au XII^e et au XIII^e siècle.

4.1.2 Les processus d'appropriation politique de l'islam

Outre le rôle des centres de pouvoir musulman évoqué précédemment, nous devons également nous attarder aux centres de pouvoir latin pour comprendre certains processus politiques d'appropriation islamique. Lorsque les premiers croisés parviennent au Proche-Orient, ils arrivent dans un territoire qui a connu de nombreux occupants ayant superposé leurs pratiques socioculturelles à celles déjà existantes, depuis les Omeyyades au VII^e siècle jusqu'aux Mamelouks au XIII^e siècle. ³⁹ Les Latins découvrent donc un

³⁶ *Et en se dit an de .m. et .cc. et .lxxxiiii. vint le soudan Melec el Monsour a Domas et fist son atir et ala aseger Marguat chastiau de lospitau de Saint Johan* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 217-218.

³⁷ *En lan de .mcclxv. le soudan de Babiloine Bendocdar et se faisoit dire Melec el Vaher vint de Babiloine et prist Sessaire en Surie a .vii. jours de mars* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 171. *Et en lan de .mccxlvii. de Crist le soudan de Babiloine si prist la cite de Thabarie et la furent mors et pris mout de crestiens* ; dans *ibid.*, p. 146.

³⁸ [...] *Hospitarii fortissimum et amplissimum castrum constituerunt, ut adversus Noradini Halapiensis tyranni insidias terram citra Iordanem sitam possint tueri* ; dans Théodoric, *Peregrinationes Tres*, p. 189.

³⁹ Ceci renvoie à la notion de sémitisation abordée aux pages 47 et 48 du chapitre 1.

paysage hérissé de grandes forteresses construites par les Byzantins ou les Arabes, ainsi que des cités antiques aux murailles de pierre.⁴⁰ Réutilisant ces lieux fortifiés, les Latins établissent un réseau de seigneuries, elles-mêmes divisées en vassalités villageoises s'appuyant sur un chef-lieu de châtelainie,⁴¹ qu'ils ne parviennent pas à étendre au-delà des territoires obtenus lors de la première croisade et des décennies ultérieures.⁴² Devant l'incapacité à prendre possession de certains centres de pouvoir musulman du *Bilâd al-Shâm*, Jacques de Vitry explique que les Francs « édifièrent aux bornes de leur royaume, entre eux et leurs ennemis, des châteaux des plus forts et imprenables, sur des lieux choisis, afin de défendre leurs frontières ».⁴³ Comme le confirme Ellenblum, la construction d'un nouveau lieu de domination par les Francs entre deux lieux étrangers leur permet de renforcer leur emprise sur la périphérie de leurs royaumes.⁴⁴ Toutefois,

⁴⁰ Jean-Claude Voisin, « Le Moyen-Orient des fortifications. Espace d'échanges entre Byzantins, Arabo-musulmans et Occidentaux au Moyen-Orient », dans Jean-Claude Voisin, dir., *Fortifications du Moyen âge au Proche-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009, p. 88. Les Francs réutilisent ces lieux en appliquant leurs stratégies de défense, leurs habitudes architecturales et, tel que nous l'avons déjà mentionné, leurs habitudes de gestion du territoire découlant du féodalisme ; voir également Jean-Claude Voisin, « Les châteaux du Liban : quand l'Occident rencontre l'Orient », dans Jean-Claude Voisin, dir., *Fortifications du Moyen âge au Proche-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009, p. 183.

⁴¹ Pour une description plus détaillée ; voir Voisin, « Les châteaux du Liban », p. 185. Comme le rappelle Balard, la présence des Occidentaux ne se limite pas (telle que l'historiographie des croisades a longtemps suggéré) aux villes littorales et surtout portuaires, tels Tripoli, Acre et Jaffa, mais que ceux-ci se sont également installés dans les régions rurales syro-palestiniennes majoritairement occupées par les chrétiens orientaux ; voir Balard, « Introduction », p. 17-18.

⁴² Tel que l'explique Yannick Gautron, le djabal Ansariyya et le Mont-Liban forment parallèlement au littoral méditerranéen une frontière physique à l'est de la principauté d'Antioche, du comté de Tripoli et des seigneuries au nord du royaume de Jérusalem qui était perçue par les chrétiens comme un obstacle réel ; voir « Assassins, druzes et nosayris d'après les sources occidentales médiévales », dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, p. 31-32. Par exemple, certaines continuations de Guillaume de Tyr rapportent que : [c]il mons devise la païenime et la chrestienté de Sur dessi outre Triple selonc le marine. *Sor la riviere sunt crestien et outre le mont Sarrasin* ; voir « Fragments relatifs à la Galilée. Rédaction abrégée », dans Henri Michelant et Gaston Raynaud, éd., *Itinéraires à Jérusalem et Descriptions de la Terre sainte*, Osnabrück, Otto Zeller, 1966 (1882), p. 78.

⁴³ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 153. [...] *ut fines suos defenderent, castra munitissima et inexpugnabilia inter ipsos et hostes extruxerunt* ; dans *Historia orientalis*, p. 216.

⁴⁴ Ellenblum, *Crusader Castles and Modern Histories*, p. 135. Comme l'écrit Prouteau, le château ne constitue pas seulement un point nodal militaire, il remplit également un rôle symbolique, politique, administratif, juridique et économique ; voir Nicolas Prouteau, « Bâtir et assiéger au temps des croisades.

malgré ces efforts, le secours des croisés et, surtout, le soutien logistique crucial des ordres militaires, les Francs ne parviennent pas à contrer la réappropriation du territoire par les dirigeants zengides, ayyoubides et mameloukes.⁴⁵

Si nous étudions « la manière dont chaque phénomène social s’inscrit dans des lieux » tel que le propose Méhu, nous pouvons distinguer à partir des descriptions des interactions politico-militaires entre Francs et musulmans autour des centres de pouvoir latin plusieurs processus de réappropriation de l’espace du *Bilâd al-Shâm*.⁴⁶ Tel que le suggèrent les continuateurs de l’*Eracles* qui prêtent à Saladin le propos suivant ; « j’ai juré que je ne laisserai ni château ni ville que je prenne par toutes les manières possibles »,⁴⁷ ces processus de réappropriation islamique des lieux de pouvoir latin sont diversifiés. Sans surprise, le processus d’appropriation le plus fréquent, surtout dans les chroniques, est le siège d’une ville ou d’un château. Les récits rapportent de nombreux épisodes où les Sarrasins « s’étaient emparés d’un château fort appartenant aux Chrétiens »,⁴⁸ qu’un chef musulman « s’empara de beaucoup de villes et d’un plus grand

Regards sur l’utilisation du savoir-faire technique de l’autre », dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, éd., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d’Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, p. 161.

⁴⁵ Sur le soutien logistique des ordres militaires en Terre sainte ; voir Kristjan Toomaspoeg, « Le ravitaillement de la Terre sainte. L’exemple des possessions des ordres militaires dans le royaume de Sicile au XIII^e siècle », dans *L’expansion occidentale (XI^e-XV^e siècle), XXIII^e Congrès de la S.H.M.E.S., Madrid, Casa de Velazquez, (23-26 mai 2002)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 143-149. Pour leur rôle dans la défense des États latins ; voir Alain Demurger, « Templiers et Hospitaliers dans les combats de Terre sainte », dans *Le combattant au Moyen Âge : Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public. 18^e congrès (Montpellier, 1987)*, Paris, S.H.M.E.S. / Saint-Herblain, CID, 1991, pp. 77-92.

⁴⁶ Méhu, « Locus, transitus, peregrinatio », p. 277.

⁴⁷ [...] *je ai juré que je ne lairai chastiau ne cité que je ne preigne, en toutes les manieres que je porai* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 80-81.

⁴⁸ Guillaume de Tyr, *Histoire des régions d’outre-mer*, tome 4, p. 69. *Turci quidam, faventibus et vocantibus locorum incolis, castrum quoddam nostrum, [...] occupaverant* ; dans Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 721.

nombre de châteaux »⁴⁹ ou encore qu'il « alla assiéger [une cité ou château] et la prit par force d'engins et de mines ».⁵⁰ D'autres généralisent par ailleurs ce processus d'appropriation à l'ensemble des lieux conquis par les musulmans, dont Jacques de Vitry :

Nos ennemis nous ont arraché par la force non seulement la Terre de Promission, mais aussi presque toutes les régions, les cités, les châteaux-forts, depuis l'entrée d'Égypte jusqu'à la Mésopotamie, sur un espace couvrant plus de 20 journées de marches. [...] Les impies ont fait passer sous leur domination toutes les villes de l'intérieur du pays avec leurs châteaux-forts.⁵¹

Toutefois, les musulmans n'emploient pas toujours la force ; parmi les autres processus de réappropriation, nous retrouvons quelques mentions de villes obtenues par les musulmans contre une somme monétaire, tel que l'écrit Guillaume de Tyr et ses continuateurs, ou encore contre un cadeau, tel que le rapporte les *Gestes des Chiprois*.⁵²

Nous trouvons aussi quelques mentions d'appropriation d'un lieu par reddition des

⁴⁹ Guillaume de Tyr, *Histoire des régions d'outre-mer*, tome 4, p. 140. *Soldanus etiam Yconiensis, [...] captis multis urbibus et castellis pluribus Turbessel obsidet [...]* ; dans Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 774.

⁵⁰ Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 567. *Bandocdar, soudan de Babylone, assega le chastel d'Arsur, que li Ospital tenoit, à xv jors de mars, et le prist par force d'engins et de mines* ; dans *ibid.*, p. 566. Voir aussi Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 171.

⁵¹ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 310-311. [...] *quod non solum terram Promissionis, sed omnes fere regiones, civitates et munitiones ab introitu terre Egypti usque Mesopotamiam, itinere plusquam viginti dierum, inimici nostri nobis violenter abstulerunt* ; dans *Historia orientalis*, p. 420. Dans son projet de croisade, Roger de Stanegrave fait une mise en garde similaire en prévenant qu'après le départ d'éventuels croisés du Proche-Orient ; [*le soudan et sa chivalerie*] *s'en istront de le desert et vendront ovesques tut leurs effors, asegant cité après cité et chastel aprèschastel [...]* *Et en tiel manere reconquerroit toute la terre par force d'armes* ; voir *Projets de croisade*, p. 344.

⁵² « Syracon alla assiéger une position qui leur appartenait dans le territoire de Sidon. [...] On assure qu'il séduisit à prix d'argent ceux qui étaient chargés de la défendre ; et à la suite de ses intrigues il en prit possession » ; Guillaume de Tyr, *Histoire des régions d'outre-mer*, tome 5, p. 25-26. *Eadem tempestate Siracunus, [...] vir in nostram argumentosus perniciem, municipium quoddam nostrum in territorio Sydoniensi situm, speluncam videlicet inexpugnabilem, que vulgo dicitur Cavea de Tyrun, corruptis, ut dicitur, precio custodibus, subitis et inprovisis occupat machinationibus* ; dans Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 878-879. Les continuateurs de l'*Eraclès* mentionnent notamment le siège de Jérusalem en 1187 : *Je croi [dit Saladin] bien que Jérusalem est maison de Dieu, et est vostre creance et la nostre. Ne je n'i metrai pas siege en la maison Dieu, ni ne feroie engins geter dedens se je la pooie avoir en pais et par amors. [...] Je vos donrai .xxx. besanz a aide a fermer la cité de Jérusalem* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 63. Pour la mention d'un présent offert aux chrétiens : *Le soudan vint devant Acre et demoura .viii. jours au mois de gun et puis ala aseger Safet chastiau dou Temple mout biau et mout fort en la montaigne loins dacre une journee et manda a siaus dou dit chastiau son present a lusage des Sarazins* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 179.

chrétiens lorsque leurs ressources matérielles et humaines sont insuffisantes pour combattre. Par exemple, lors de certains épisodes tels que la prise d'Antioche en 1268, les Francs n'offrent aucune résistance et cèdent le lieu immédiatement.⁵³ En d'autres occasions, ce sont les musulmans qui, revendiquant un pôle de pouvoir, demandent l'évacuation des chrétiens en leur offrant un sauf-conduit pour quitter les lieux.⁵⁴ L'exemple le plus notable est sans doute la proposition de Saladin adressée aux chrétiens de Jérusalem en 1187 qui démontre clairement par ailleurs la division spatiale du *Bilâd al-Shâm* en fonction des croyances religieuses des détenteurs des lieux de pouvoir : « [...] si vous me rendez la cité, je vous ferai reconduire, vous et vos biens, en sécurité jusqu'à la chrétienté ».⁵⁵ De plus, les récits chrétiens mentionnent à plusieurs reprises à propos du règne de Saladin l'appropriation de divers lieux appartenant aux chrétiens en échange de personnages chrétiens capturés. C'est ainsi que Saladin obtient Gibelet, Ascalon, Beaufort et le Krak de Moab par exemple, mais échoue à s'approprier ainsi Tyr.⁵⁶ Finalement, nous ajouterons que, suivant le processus décrit ayant permis l'obtention d'un centre de pouvoir, les chrétiens offrent occasionnellement quelques informations supplémentaires : l'installation des nouvelles armoiries (des bannières),⁵⁷ la passation des clés,⁵⁸ et l'instauration d'une nouvelle garnison.⁵⁹

⁵³ *Et apres ala en Antioche et la prist sans nulle deffense* ; dans « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 456.

⁵⁴ Les conventions d'une reddition ne sont pas toujours respectées par les dirigeants musulmans ; contrairement à Saladin dont la générosité est accentuée par plusieurs auteurs chrétiens, certains manquent à leur parole, tel Baybars lors de la prise de Saphet en 1266 ; voir Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 574.

⁵⁵ [...] *si me rendés la cité, et je vos ferai conduire, vos et vos aveirs, sauvement en la crestienté* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 63.

⁵⁶ Pour Ascalon et Tyr ; voir Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 100-102. Pour le Crac de Moab, Gibelet et Beaufort ; voir Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 86, 58 et 81.

⁵⁷ Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 98-100.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 123-125.

⁵⁹ Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 70 et 87.

En plus de ces différents processus d'appropriation, les sources latines rapportent également quelques marqueurs de transformation des centres de pouvoir du *Bilâd al-Shâm*. Parmi les sources analysées, l'un des marqueurs les plus fréquents consiste en la destruction totale d'un lieu de pouvoir latin. En effet, nous retrouvons de nombreuses mentions de villes et forteresses détruites, surtout sous les règnes de Saladin et de Baybars, dans les continuations de Guillaume de Tyr, de même que certains récits de pèlerinage (notamment ceux de Wilbrand d'Oldenburg et de Burchard de Mont Sion).⁶⁰ Nous avons aussi trouvé un extrait particulier dans les *Gestes des Chiprois*, concernant la prise de Tripoli en 1289 par les Mamelouks, où l'auteur rapporte un marqueur de transformation particulier, soit le déplacement d'un centre de pouvoir : « [...] le sultan la fit abattre jusqu'au sol au point que vous n'y trouveriez une seule maison entière. Pour cette raison, les Sarrasins ont labouré en un lieu nommé Mont-Pèlerin, qui est loin de la mer à une lieue au dessus de Tripoli, qui s'appelle la nouvelle Tripoli ». ⁶¹ Ainsi, cet auteur latin démontre que la réappropriation du *Bilâd al-Shâm* passe également par la réorganisation politico-militaire de l'espace occupé par les possessions franques.⁶²

⁶⁰ [Salahadin] *ala a une autre cité a .v. milles d'iluec qui a a non Valenie. Il la prist et gasta* ; dans Morgan, *op. cit.*, p. 87. *Prist* [Baybars] *Jaffe et l'abati* ; dans « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 447. Pour les forteresses de Culicath (Qlaïaât) et Macusine (Tell Kiri ou Bîri) : *sunt duo castella a Sarracenis destructa* ; voir Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Leipzig, 1864, p. 169 ; pour Valénie (Bâniyâs) : *est destructa et desolata* ; voir *ibid.*, p. 170 ; pour Arsim (Arsuf) : *est ciuitas parua et destructa* ; voir *ibid.*, p. 184. Pour la forteresse de Montfort : *nunc penitus est destructum* ; voir Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 31 ; pour la forteresse de Judin (sur le mont Sharon) : *Iudin [...] est destructum* ; voir *ibid.*, p. 34. Pour Château-Pèlerin : *Sarazins depuis le firent abatre tout a terre* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 258 ; pour Beyrouth : *prist la ville et le chastiau et fist abatre les murs de la ville et puis abatre tout le chastiau a terre* ; dans Raynaud, *op. cit.*, p. 257-258.

⁶¹ [...] *le soudan la fist abatre toute a terre que vos ne troveres une soule mayson entiere et ce a este pour achaisson dune ville que Sarazins ont labouré en un leuc qui a nom Montpelerin qui est loins de la mer en sus de Triple mains lune liue et sapele la vile de Triple la neuve* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 237-238.

⁶² Luz confirme qu'après la prise de Tripoli, les Mamelouks vont reconstruire la ville quatre kilomètres plus loin afin de fonder une nouvelle capitale dotée d'infrastructures adéquates autour de l'ancienne citadelle croisée ; voir Nimrod Luz, « Tripoli Reinvented: A Case of Mamluk Urbanization », dans Yaacov Lev, dir., *Towns and material culture in the medieval Middle East*, Leiden, Brill, 2002, p. 53-56.

Par contre, la destruction d'une ville n'est pas toujours totale ; nous retrouvons dans les sources chrétiennes des mentions récurrentes de la destruction des fortifications, notamment chez Wilbrand d'Oldenburg.⁶³ Certains Latins fournissent une explication suggérant que les musulmans cherchent par cet acte à affaiblir la présence des chrétiens en Terre sainte, ainsi que le démontre cet extrait :

[le sultan] fit abattre les murs et les châteaux aux environs de Jérusalem, sauf le Crac, car il pensait que, quand les murs de Jérusalem et les châteaux seraient abattus, [les chrétiens] retourneraient sur leurs pas, iraient en Jérusalem faire leur pèlerinage, puis retourneraient dans leur pays.⁶⁴

En certaines occasions, la destruction des murailles peut être l'œuvre des chrétiens eux-mêmes afin de conclure un traité de paix avec les musulmans et puisque ces conditions étant exigées par ces derniers, nous pouvons les inclure comme processus d'appropriation musulmane.⁶⁵

Nous retrouvons finalement dans les sources latines un dernier marqueur de transformation qui survient lorsque les dirigeants musulmans décident d'investir un lieu pour y asseoir leur autorité. Lors de son pèlerinage à Jérusalem, Wilbrand évoque « les murs de la ville, neufs et très puissants avec leurs tours » qui ont été reconstruits par les Ayyoubides entre 1202 et 1212,⁶⁶ tandis que dans les *Gestes des Chiprois*, nous

⁶³ Pour la destruction des fortifications de Bettenobele (Beit Nuba ou Kefer Noba) ; voir Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 184 ; pour ceux de Sidon (Saïda), voir *ibid.*, p. 165 ; pour Beyrouth, voir *ibid.*, p. 166 ; pour Gibelet, voir *ibid.*, p. 167.

⁶⁴ Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 365. [*li soudan*] cuida bien que, quant li murs de Jerusalem et li chastel seroient abatus, qu'il s'en retournassent ariere, et alassent en Jerusalem faire lor pelerinage, et puis s'en r'alassent en lor pais ; dans *ibid.*, p. 364.

⁶⁵ Tel que l'explique Jacques de Vitry, les chrétiens « furent mis dans l'obligation de détruire les remparts d'Ascalon, Darum et Gaza selon les dispositions et conditions imposées par les trêves ; en effet aussi bien Darum qu'Ascalon, Gaza et tout le territoire jusqu'à Joppé devinrent le partage des Sarrasins » ; voir Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 337. *Ex quo factum est quod Ascalonam et Darum et Gazam nostri diruere compulsi sunt, secundum treugarum conditionem et tenorem. Darum siquidem et Ascalona, Gaza et tota terra usque Ioppen in partem cessit Saracenorum* ; dans *Historia Orientalis*, p. 462.

⁶⁶ Wilbrand, « La mission en Cilicie », p. 65. [...] *muros ciuitatis, qui turruti et noui et fortissimi sunt* ; dans Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 187.

retrouvons deux mentions d'une haute tour construite dans la ville d'Acre par Saladin.⁶⁷ Ce renforcement défensif prouve la volonté des dirigeants musulmans de se maintenir dans certaines villes nouvellement acquises ; à cet égard, certains extraits sont éloquentes, tel Jacques de Vitry qui écrit à propos du Mont Tabor que « les Sarrasins fortifièrent [...] le Mont Thabor, pour le déshonneur et le dommage des chrétiens, mais surtout pour assurer plus étroitement leur emprise sur les environs de la ville d'Acre ».⁶⁸ De plus, l'un des continuateurs de Guillaume de Tyr rappelle au lecteur que la conquête d'un centre administratif peut procurer à son détenteur le contrôle sur les possessions et dépendances des environs, ce qui rejoint l'idée d'un espace polarisé au Moyen Âge.⁶⁹ Cette prise de contrôle des territoires par les musulmans oblige les chrétiens à réorganiser leur propre espace administratif. Ainsi, Wilbrand explique dans son récit qu'Acre est devenue la ville la plus importante en recueillant en son sein les évêques et les rois (soit les pouvoirs temporels et spirituels) après la perte de la Terre sainte.⁷⁰

Pour conclure cette partie, avec les nombreux succès des musulmans au XIII^e siècle, la simple énumération des lieux accompagnée par des expressions telles que

⁶⁷ [Salahadin] *entra adons dedens Acre [...] et fist masoner une haute tour au coin du Temple* ; dans Raynaud, *Gestes des Chiprois*, p. 12-13. [...] *si avoit une autre tour sur la mer mout ansiene que Salahdin lavoit faite .c. ans avoit en quei le Temple tenoit son trezor et estoit si sur la mer que les ondes y batoient* ; dans *ibid.*, p. 253.

⁶⁸ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 340. *Saraceni montem Thabor in dedecus et detrimentum Christianorum, et maxime ut civitatem Accon amplius coarctarent, contra nos munierunt* ; dans *Historia Orientalis*, p. 466.

⁶⁹ *Je vos avoie oblié a dire que le jor que Escalone fu rendue a Salahadin, l'on li rendit oz les chastiaus qui environ estoient* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 63. Voir aussi « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 80.

⁷⁰ *Que post perdicionem terre sancte multis laboribus nostrum recuperata reliquias sancte Hierusalem, sue matris, uidelicet dominum patriarcham, dominum regem, templarios et alios uiros religiosos, episcopos et abbates, [...] Unde et ipsa nunc temporis inter alias ciuitates, quibus nostri in Suria dominantur, principalis et capitanea reputatur* ; dans Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 163.

« appartenait aux Templiers/Hospitaliers »⁷¹ ou « est détenu par les Sarrasins »⁷² peut, surtout dans les sources tardives, mettre une emphase sur la perception de perte chez les chrétiens. Certains propos écrits au début du XIV^e siècle renforcent cette perception, tels les *Gestes des Chiprois* qui mentionnent que « tout est perdu, que les chrétiens ne possèdent plus la moindre parcelle de terre en Syrie »⁷³ ou Riccold qui écrit les musulmans « possèdent en paix, et sans la moindre résistance, tous les royaumes les meilleurs, les plus fertiles, les plus pleins de délices terrestres ».⁷⁴

4.2 Perceptions latines des marqueurs socioculturels

Tel que le rappelle Martin, la chrétienté occidentale renforce, à partir du XI^e siècle, ses frontières, notamment sur le plan théologique, alors qu'elle définit progressivement l'altérité religieuse et l'*Autre*, qu'il soit hérétique, juif, musulman ou même chrétien oriental.⁷⁵ De nombreux juristes chrétiens développent alors l'idée à partir des textes de Gratien et d'Augustin que l'hérésie religieuse implique une illégitimité politique.⁷⁶ L'islam étant présentée comme une hérésie dans un corpus d'œuvres

⁷¹ Pour le château de Beaufort : *quod fuit milicie templi* ; voir Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 26. Pour le Krak des Chevaliers : *quod fuerat hospitalis Sanctis Iohannis* ; voir *ibid.*, p. 29. Pour le château de Belvoir : *quod fuit hospitale sancti Iohannis* ; voir *ibid.*, p. 48.

⁷² Pour le château du roi (près de Judin) : *Nunc Sarraceni tenent illud* ; voir Burchard, *op. cit.*, p. 34. Pour le Krak de Montréal : *sed nunc Soldanus tenet illud* ; voir *ibid.*, p. 59.

⁷³ *Ensi con vos poes entendre fu toute la Surie perdue et la priront et destrurent Sarazins ja soit se que devant furent prizes pluzors leus que je vos ay devizes. Ceste fois fu tout perdu que trestous crestiens ne tindrent .i. paume de terre en Surie* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 258.

⁷⁴ Riccold, *Pérégrination*, p. 212-213. *Nam ab India usque ad occidentales partes pacifice et absque ulla contradicione possident regna utique electissima et fertilissima et plena terrenis deliciis* ; voir Riccold, *Archives de l'Orient Latin : Documents, II. Lettres*, Paris, Ernest Leroux, tome II, Section Documents, 1884, p. 267.

⁷⁵ Hervé Martin, *Mentalités médiévales*, Paris, Presses universitaires de France, tome II, 2001, p. 8. Voir également Robert I. Moore, *La persécution : sa formation en Europe (X^e – XIII^e siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, 226 pages ; Dominique Iognat-Prat, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998, 508 pages.

⁷⁶ John Tolan, « “Cel Sarrasins me sembler mult hereite” L'hétérodoxie de l'autre comme justification de conquête (XI^e-XIII^e siècles) », dans *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècle), XXIII^e Congrès de la*

polémiques chrétiennes (tel que vu au second chapitre),⁷⁷ cette conception du pouvoir va légitimer, dans le contexte des croisades au Proche-Orient, la guerre sainte contre les musulmans qui, n'ayant pas le droit d'exercer le pouvoir, usurpent l'autorité chrétienne en Terre sainte.⁷⁸ Nous retrouvons dans plusieurs sources primaires cette notion d'illégitimité politique des Sarrasins ; par exemple, suite au récit de la prise de Jérusalem par Saladin, le continuateur d'*Eracles* écrit que « celle qui était nommée dame des autres cités devint servante. Celle qui devait régner en toute liberté fut soumise ».⁷⁹ Par contraste, la reprise d'un lieu que les musulmans s'étaient appropriés est vue de manière positive, tel que le montre cet extrait : « Les chrétiens eurent une grande joie et entrèrent avec de grandes louanges dans la ville, rendant grâce à Dieu d'avoir délivré la cité d'Acce des mains des Sarrasins par sa miséricorde ».⁸⁰

Or, l'appropriation islamique de l'espace du *Bilâd al-Shâm* ne se limite pas à la possession des pôles politiques et religieux, ainsi certaines pratiques de l'espace associées aux musulmans, telles que les rapports socioculturels entre la communauté islamique et les autres communautés religieuses, peuvent également constituer des marqueurs d'appropriation. À travers les différents types de sources, les Latins rapportent diverses pratiques musulmanes de l'espace et tel que nous le verrons, celles-ci forment des marqueurs d'appropriation du *Bilâd al-Shâm* qui révèlent le double ancrage temporel des

S.H.M.E.S., Madrid, Casa de Velazquez, 23-26 mai 2002, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 65-68.

⁷⁷ Riccold résume bien les perceptions chrétiennes de l'islam en tant qu'hérésie : *lex Sarracenorum est larga, confusa, occulta, mendicissima, irrationabilis et uiolenta* ; dans *Pérégrination*, p. 172.

⁷⁸ Tolan « “Cel Sarrasins me semblet mult hereite” », p. 69-70.

⁷⁹ *Cele qui estoit nomee dame des autres citez devint serve et ancelle. Cele qui deveit regner en franchise fu puis tributaire* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 73.

⁸⁰ *Les crestiens firent grant joie et entrèrent a grant loenge dedenz la cité, rendant graces a Deu de ce que il par sa misericorde aveit delivré la cité d'Acce de la main des Sarazins* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 125.

processus d'islamisation perçus par les chrétiens.⁸¹ En effet, certains des marqueurs décrits par ces derniers renvoient à une islamisation dans sa longue durée, soit l'appropriation musulmane de l'espace de la Terre sainte et de ses environs avant l'arrivée des croisés, tandis que certains processus d'appropriation illustrent une islamisation plus circonscrite dans le temps, accélérée suivant le contexte politico-militaire du Proche-Orient aux XII^e et XIII^e siècles. Nous aborderons l'ensemble des marqueurs socioculturels perçus par les Latins en deux temps : en premier lieu, nous nous pencherons sur les représentations de l'*Autre*, dans son altérité religieuse et culturelle, dans l'espace du *Bilâd al-Shâm*, puis en deuxième lieu, nous analyserons les rapports sociaux qui modifient l'équilibre démographique entre chrétiens et musulmans.

4.2.1 Les représentations de l'*Autre* dans l'espace du *Bilâd al-Shâm*

Comme l'explique Croizy-Naquet, de nombreux auteurs chrétiens, dont les continuateurs d'*Eracles*, ne s'intéressent pas ou peu à la description de l'espace physique de l'Orient, à l'exception notable de la ville de Jérusalem⁸². En effet, les rares mentions géographiques ne constituent qu'un *topos* narratif servant à la compréhension des actions des chrétiens et des musulmans, et offrent peu d'intérêt d'ordre encyclopédique ou pour la représentation imaginaire de l'Orient.⁸³ En revanche, plusieurs Latins s'intéressent aux

⁸¹ Comme le formule Méhu, l'espace est le résultat de l'articulation entre des « représentations » et des « pratiques » ; voir Didier Méhu, « Locus, transitus, peregrinatio. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e – XIII^e siècle) », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations, XXXVII^e Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 277.

⁸² Catherine Croizy-Naquet « Deux représentations de la troisième croisade : l'« Estoire de la guerre sainte » et la « Chronique d'Ernoult et de Bernard le Trésorier » », *Cahiers de civilisation médiévale*, vol.44, n°176 (Octobre-décembre 2001), p. 322.

⁸³ Croizy-Naquet, « Y a-t-il une représentation de l'Orient », p. 266. Il se trouve quelques exceptions au sein des chroniques, telle la description du Caire et de son palais par Guillaume de Tyr et ses continuateurs, que nous avons déjà évoqué précédemment.

divers peuples qui habitent le Proche-Orient et laissent quelques éléments de description. Ces portraits des autres communautés, infléchies par les représentations chrétiennes du monde, ciblent principalement l'origine ethnique, certaines pratiques culturelles et, surtout, les pratiques religieuses. Suivant les descriptions contenues dans les textes latins, nous discernons à travers cette représentation de l'*Autre* deux marqueurs d'appropriation : un marqueur démographique et un marqueur d'appropriation culturelle.

4.2.1.1 Les marqueurs démographiques de la présence musulmane

Voyons tout d'abord le marqueur démographique, soit des mentions chrétiennes de groupes ethniques qui se distinguent de par leurs pratiques culturelles et religieuses. D'emblée, nous soulignerons que pour les chrétiens, le terme « Sarrasin » est synonyme de « musulman » de même que « Arabe ». Ainsi, il est dit à cette époque d'un individu se convertissant à l'islam qu'il « se fait sarrasin » et que celui qui parle arabe parle « la langue sarrasine ». Quoi qu'il en soit, les chrétiens distinguent parmi les Sarrasins plusieurs autres peuples (ou communautés) musulmans qui occupent des territoires dans l'espace du *Bilâd al-Shâm* ou à sa périphérie. La communauté musulmane décrite le plus souvent est sans aucun doute les Nizârites, occupant un espace dans les montagnes près de la ville de Tartous et du château de Margat. Désignés en tant que « Sarrasins » à cause de leurs croyances religieuses, les Nizârites sont également connus chez les chrétiens sous le nom d'« Assassins »⁸⁴ ou d'« Ismaélites »,⁸⁵ ce qui prouve que les Latins les distinguent de l'ensemble de la communauté musulmane.

⁸⁴ « *Hassesis* » en ancien français ; voir Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 556.

⁸⁵ [...] *adsessini quos orientales appellant ysmaelitas* ; dans Riccold, *Pérégrination*, p. 74.

Outre les Nizârites, plusieurs auteurs chrétiens évoquent également les Turcs ; leur principale caractéristique est leur nomadisme, qui est un mode de vie déprécié par les Latins.⁸⁶ Burchard dit que toute la Syrie est habitée par les Turcs, mais que ceux-ci se retrouvent principalement autour du fleuve du Jourdain entre le Liban et le désert de Paran⁸⁷, Wilbrand les mentionne près d'un lieu nommé Glorieta (probablement au nord de Lattaquié),⁸⁸ tandis que Guillaume de Tyr et ses continuateurs les mentionnent surtout dans les régions du comté d'Édesse et d'Antioche.⁸⁹ Dans les chroniques, les Turcs jouent un rôle significatif au sein de l'islam ; Guillaume de Tyr leur attribue la conquête du comté d'Édesse et les continuateurs d'*Eracles* les évoquent occasionnellement au sein des armées de Saladin.⁹⁰

Ensuite, étant parfois confondu avec les Turcs en raison de quelques caractéristiques similaires au niveau des pratiques religieuses et de leur nomadisme, certains chrétiens mentionnent aussi le peuple des Bédouins, bien qu'il ne soit pas associé à un lieu particulier si ce n'est qu'un endroit où se trouve des pâturages pour leurs animaux.⁹¹ Finalement, nous retrouvons quelques mentions d'autres peuples, tels les Kurdes décrits par Riccold de Monte Croce dans l'est de l'actuelle Turquie ainsi que sur la bordure nord de la Syrie et de l'Iran,⁹² les Alaouites dépeints par Jacques de Vitry dans

⁸⁶ Voir Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 6 ; Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, p. 146-148 ; Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 171 ; Riccold, *Pérégrination*, p. 76 ; Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 29.

⁸⁷ Burchard, *op. cit.*, p. 89-90.

⁸⁸ Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 171. D'après Voisin, il est possible qu'il s'agisse de bédouins originaires de la Djézira installées par les Turcs Seljoukides lors de leur conquête de la région en 1085 ; voir « La mission en Cilicie », p. 37.

⁸⁹ Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 774 ; Guizot, *op. cit.*, p. 542.

⁹⁰ Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades* p. 56 et 66-68.

⁹¹ Voir « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, p. 3 ; Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, p. 148 ; Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 29 et 89-90.

⁹² Riccold, *Pérégrination*, p. 118-120.

la chaîne du *djabal Ansariyya* et dans les terres de Tripoli,⁹³ un groupe inconnu qui vit sur le mont Hermon (une montagne de l'Anti-Liban) mentionné par Burchard de Mont Sion⁹⁴ puis, en dépit de la confusion avec le mot « sarrasin », le peuple des Arabes évoqué explicitement par certains auteurs.⁹⁵ Tel que l'explique Ellenblum, l'occupation de divers territoires au Proche-Orient par ces tribus nomades tire son origine des premières conquêtes arabes des VII^e et VIII^e siècles où plusieurs tribus se sont progressivement sédentarisées puis islamisées.⁹⁶ Ainsi, outre les mentions de divers lieux de pouvoir appartenant aux musulmans (voir section 4.1.1), les chrétiens présentent plusieurs communautés musulmanes dont la proximité géographique avec leur communauté rappelle la précarité des États latins.⁹⁷

En parallèle des descriptions des peuples musulmans, nous retrouvons dans les sources plusieurs marqueurs numériques qui révèlent la perception chrétienne de la situation démographique du *Bilâd al-Shâm*. Pouvant être exagérés à des fins narratives pour accentuer les difficultés des Latins en Orient, ces marqueurs illustrent l'idée d'un débalancement démographique où les chrétiens latins se retrouvent minoritaires face à la

⁹³ Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, p. 150.

⁹⁴ *Appellantur communiter Sarraceni, quia nec ritu nec lingua discrepant ab eis, nisi forte tonsura et uestitu* ; dans Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 41.

⁹⁵ Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 726 ; Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, p. 172 ; Innominatus VI, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum, saec. XII-XIII: Tempore recuperationis Terrae Sanctae (1187-1244)*, trad. et éd. par Sabino de Sandoli, Jérusalem, Franciscan Printing Press, vol. 3, 1983, p. 53 ; Theodoric, *Peregrinationes Tres*, p. 191.

⁹⁶ Ronnie Ellenblum, *Frankish rural settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1998, p. 254.

⁹⁷ « Pourtant, [les premiers croisés] n'étaient qu'un tout petit nombre en comparaison des nations qui les entouraient, ils étaient comme assiégés de tout côté par la multitude des Infidèles, avec, à l'Orient, Arabes, Moabites, Ammonites : au Sud, les Iduméens, les Égyptiens, les Philistins ; à l'Ouest les cités du bord de la mer, Acre, Tyr, Tripoli et toutes les autres jusqu'à Antioche ; au Nord, Tibériade, Césarée de Philippe, la région de la Décapole et Damas. » ; dans Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 123. *Et quamvis numero paucissimi essent respectu circumstantium nationum et undique infidelium multitudine vallarentur, habentes Arabes, Moabitas et Ammonitas ab oriente, Idumeos et Egyptos et Philisteos a meridie, civitates autem maritimas Ptolemaidem sive Accon et Tyrum et Tripolim et omnes alias usque Antiochiam ab occidente, Tyberiadem vero et Cesaream Philippi et regionem Decapoleos et Damascusum a septentrione* ; dans *Historia Orientalis*, p. 172-174.

population musulmane.⁹⁸ Ces mentions sont récurrentes dans les chroniques, par exemple, le manuscrit de Colbert pour les continuations de Guillaume de Tyr rapporte que les troupes khwarezmiennes étaient formées de 20 000 hommes à cheval en 1244 et le manuscrit de Lyon indique lors du siège d’Acre par Richard Cœur-de-Lion que le ratio de combattants musulmans versus le nombre de combattants chrétiens était de dix contre un.⁹⁹ Similairement, les *Gestes des Chiprois* disent à propos de la prise d’Acre par Saladin que l’armée musulmane regroupait plus de 70 000 cavaliers et 150 000 hommes à pied, alors que les effectifs chrétiens étaient de 700 à 800 cavaliers et 14 000 soldats.¹⁰⁰ Dans *Li Charboclois*, il est écrit que le sultan mamelouk possède 20 000 enfants instruits en vue de devenir des soldats, qu’il a 20 000 mamelouks adultes et que son armée compte 150 000 cavaliers.¹⁰¹

Si nous jumelons les descriptions des peuples infidèles qui habitent l’espace du *Bilâd al-Shâm* aux marqueurs numériques suggérant un nombre élevé, voire illimité, d’individus constituant la population sarrasine, nous constatons que ces mentions forment au sein des récits chrétiens un véritable *topos* littéraire que nous nommerons le leitmotiv du réservoir musulman, suscitant un *pathos* éloquent chez Jacques de Vitry : « Ainsi donc cette pauvre région de l’Orient fut souillée par ces peuples et par un nombre infini d’autres hommes monstrueux ; d’autres régions encore plus nombreuses ont été infectées

⁹⁸ Kedar rappelle que la distribution démographique des chrétiens et des musulmans était très inégale en fonction des régions ; voir Benjamin Z. Kedar, «The Subjected Muslims of the Frankish Levant», dans James M. Powell, *Muslims under Latin rule, 1100-1300*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 149.

⁹⁹ [...] *il sont apeles Hoerzemis bien tres que a .xx. mile homes a cheval* ; dans « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 427-428. *Grant fu la fei des feaux de Deu quant ensi poi de gent oserent enprendre si grant fait come de metre siege devant Accre. Car tant i avoit des Sarazins dedens la cité d’Accre que a peines i avoit un crestien a .x. Sarazins* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 89.

¹⁰⁰ [...] *dit lon que il furent plus de .lxxm. homes a chevau et gens a pie plus de .c. et .lm. et plus. A Acre nen avoit de tout entre femes et homes et enfans que de .xxx. a .lxxm. des quels estoient a chevau de .viic. a .viiiic. et a pie a conter les cruisses avoit entour de .xiiiim.* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 241.

¹⁰¹ Voir Roger de Stanegrave, *Projets de croisade*, p. 323.

par cet exemple pernicieux et gagnées par la contagion ».¹⁰² Croizy-Naquet voit dans cette insistance sur la supériorité numérique des Sarrasins face aux chrétiens et cette image de vagues déferlantes de masses anonymes combattantes une dévalorisation implicite des Sarrasins.¹⁰³ Toutefois, il faut souligner qu'en dépit des estimations énormes sur la composition de la population musulmane, plusieurs Latins entretiennent la croyance que la population chrétienne orientale serait encore plus nombreuse que les musulmans au Proche-Orient.¹⁰⁴ Ainsi, Jacques de Vitry écrit à la fin du premier quart du XIII^e siècle qu'« au milieu des Sarrasins, [...] les Chrétiens ne sont pas moins nombreux, mêlés aux Infidèles et soumis à leur domination, que ne le sont les Sarrasins eux-mêmes »¹⁰⁵ et encore à la toute fin du XIII^e siècle, malgré les nombreuses mentions chrétiennes de conversions massives à l'islam (sur lesquelles nous reviendrons plus loin), Burchard écrit que « dans toutes les places et royaumes où règnent les Sarrasins et autres fidèles de Mahomet, vous trouverez trente chrétiens et plus pour chaque Sarrasin ».¹⁰⁶

4.2.1.2 Les marqueurs culturels : arabisation et sémitisation des chrétiens en Orient

Il demeure pertinent de s'attarder à la représentation des communautés chrétiennes orientales chez les Latins, car certaines descriptions forment un marqueur

¹⁰² Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 112. *His igitur et aliis innumeris monstruosis hominibus miserabilis regio orientalis corrupta est, et alie quamplures eius pernicioso infecte sunt exemplo et coinquinatae contagio* ; dans *Historia Orientalis*, p. 156.

¹⁰³ Croizy-Naquet, « Y a-t-il une représentation de l'Orient », p. 263.

¹⁰⁴ Cette idée qu'il existait en Orient un grand nombre de chrétiens ayant gardé leur foi malgré la domination des musulmans était déjà développée par Richard de Cluny en 1172 ; voir Grosse, *Histoire Orientale*, p. 220 ; voir aussi Jean Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen âge, XIII^e -XV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1998, p. 7.

¹⁰⁵ Jacques de Vitry, *Histoire Orientale*, p. 220. [...] *ut enim de his qui seorsum habitant quorum infinitus est numerus taceamus, inter Saracenos non pauciores, ut dicitur, sunt christiani infidelibus coniuncti et eorum dominationi subiecti quam sint ipsi Saraceni* ; dans *Historia Orientalis*, p. 312.

¹⁰⁶ [...] *ubi plurimum habitant Sarraceni et alii Machometum sequentes, pro uno Sarraceno triginta uel amplius inuenies Christianos* ; dans Burchard, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 90.

culturel associé à l'expansion islamique.¹⁰⁷ La première caractéristique qui ressort des descriptions latines des communautés orientales est de nature linguistique. Au sein de notre corpus de sources, une des premières mentions se fait dans la *Peregrinatio* de l'*Innominatus V* à propos des Syriens qui utilisent l'alphabet sarrasin.¹⁰⁸ Jacques de Vitry est l'un des auteurs qui s'y attarde le plus ; ainsi, il indique que les Maronites utilisent l'alphabet chaldéen mais parlent le « sarrasin », que les Syriens utilisent la langue et l'écriture des Sarrasins au quotidien mais emploient l'alphabet et la langue grecque pour la liturgie, puis que certains Jacobites utilisent les lettres arabes et que pour la liturgie, ils utilisent un idiome sarrasin qui ne correspond pas à la langue vulgaire.¹⁰⁹ Dans son récit de pèlerinage, Riccold mentionne aussi que sa prédication auprès des communautés jacobites, maronites et nestoriennes s'est faite en langue arabe.¹¹⁰ Par ailleurs, nous soulignerons que le missionnaire dominicain emploie lui-même quelques mots arabes dans son texte latin pour étayer sa réfutation des croyances de ces communautés.¹¹¹

Les missionnaires latins envoyés en Orient ne sont toutefois pas les seuls à apprendre l'arabe, les *Gestes des Chiprois* démontrant que l'arabe est également utilisé à des fins diplomatiques. En effet, lors du récit d'une négociation avec Baybars, les *Gestes*

¹⁰⁷ Certaines caractéristiques des communautés orientales révèlent notamment des frontières idéologiques entre ces communautés et la communauté latine. Alain Ducellier explique bien les tensions qui en résultent ; voir *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge : VII^e – XV^e siècle*, Paris, Armand-Colin, 1996, 491 pages.

¹⁰⁸ *Literam habent sarracenicam in temporalibus* ; dans *Innominatus V, Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum*, vol.3, p. 34.

¹⁰⁹ Pour les Maronites ; voir Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, p. 318. Pour les Syriens ; voir *ibid.*, p.298. Pour les Jacobites ; voir *ibid.*, p. 310. Lorsqu'il parle des Syriens, Jacques mentionne que les chrétiens qui ne connaissent que la langue sarrasine ne comprennent rien lors des messes.

¹¹⁰ Les missionnaires dominicains et franciscains apprenaient souvent l'arabe pour pouvoir prêcher auprès des communautés orientales ; à ce sujet, voir Dominique Urvoay, « Les Musulmans et l'usage de la langue arabe par les missionnaires chrétiens au Moyen Âge », *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, New York, Fordham University Press, 1978, pp. 416- 427.

¹¹¹ Nous retrouvons les termes « *thelathe acanim* » et « *thelathe asciax* » qui signifient respectivement en arabe « trois personnes » et « trois substances » ; voir Riccold, *Pérégrination*, p. 144. Pour les Jacobites : *predicamus fidem catholicam arabice* ; voir *ibid.*, p. 130. Pour les Maronites : *audiuit a nobis fidem in arabico* ; voir *ibid.*, p. 132.

des Chiprois rapportent que le messenger envoyé auprès du sultan mamelouk était « Philippe Mainebeuf, un chevalier d’Acre qui connaissait bien la langue sarrasine » et que la réponse de Baybars était « écrite en lettres sarrasines » que l’auteur de la chronique aurait lui-même traduite.¹¹² Ces exemples de communication, que ce soit à des fins de prédication auprès des chrétiens orientaux ou à des fins diplomatiques avec les musulmans, démontrent de par l’utilisation de la langue du Coran la prédominance culturelle de la civilisation islamique au sein de l’espace du *Bilâd al-Shâm*.

Plus encore, cette arabisation se manifeste également dans plusieurs sources latines à travers la toponymie des lieux. Comme l’explique Martin, chaque communauté d’individus accomplit un travail d’inventaire et de nomination de l’espace où elle s’installe, créant une accumulation par strates des représentations mentales et des acquis mémoriels de ces lieux.¹¹³ Dans le contexte spatiotemporel qui nous intéresse, nous remarquons aisément cette accumulation nominative des lieux, car certains Latins emploient dans leurs récits les dénominations bibliques, romaines ainsi qu’arabes. Parmi ceux-ci, nous citerons la chronique de Guillaume de Tyr qui donne trois noms différents pour Baalbek, soit le nom antique (*Heliopolis*), le nom contemporain (*Malbec*) et le nom arabe (*Baalbeth*),¹¹⁴ ou encore le récit de pèlerinage de Thietmar qui précise les multiples noms du Krak de Montréal, soit le nom latin (*Petra*), le nom français (*Montreal*) et le nom arabe (*Schobak*).¹¹⁵ D’autres Latins alternent entre les noms latins et les noms arabes suivant les lieux, comme Wilbrand d’Oldenburg qui emploie le nom latin lorsqu’il

¹¹² [...] *et furent les mesages messire Phelippe Mainebeuf chevalier dacre quy savoit mout bien le langage sarazine* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 241. [...] *le soudan manda lettres au maistre dou Temple qui furent encontre escrites de lettres sarazinezes en lettres fransezes escrites de ma main* ; dans *ibid.*, p. 242. Voir aussi pour un autre exemple similaire p. 179-180.

¹¹³ Martin, *Mentalités médiévales*, p. 19.

¹¹⁴ [...] *Eliopolim, grece videlicet, que hodie Malbec dicitur, arabice dictam Baalbech* ; dans Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 968.

¹¹⁵ Thietmar, *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 37.

mentionne *Nactio* (mais donne également le nom arabe), mais qui désigne la ville de Tyr sous son nom arabe (bien qu'il précise aussi le nom latin).¹¹⁶ Cependant, plusieurs auteurs latins privilégient la toponymie arabe pour désigner certains lieux ; par exemple, l'un des continuateurs d'*Eracles* mentionne seulement les noms arabes de certaines villes, tels que *Baruth* et *Sur*, plutôt que les noms antiques *Berytos* et *Tyros*.¹¹⁷ Finalement, certains auteurs latinisent des noms arabes, tel que le fait Wilbrand qui traduit *Nahr ed Dâmour* par le mot latin signifiant « amour ».¹¹⁸ Ce choix stylistique quant à la représentation géographique de l'espace indique une rupture avec le passé prestigieux de ces lieux et révèle une nouvelle conception latine d'un espace où s'imposent les représentations des lieux réactualisées par la société islamique.

À ces marqueurs indiquant une arabisation du *Bilâd al-Shâm*, nous devons mentionner deux derniers marqueurs qui témoignent d'une influence culturelle orientale au sein des récits latins.¹¹⁹ Le premier marqueur concerne de nouveau les communautés chrétiennes orientales ainsi que les Poulains. En effet, certains Latins font dans leurs descriptions des habitudes culturelles de ces communautés des rapprochements avec celles des musulmans, ce qui démontre que le caractère oriental peut être perçu génériquement par les Latins comme une conversion culturelle, soit une forme

¹¹⁶ Pour *Nactio* : *Naction, vel secundum uulgus Akjers peruenimus* ; dans Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 163. Pour Tyr : *peruenimus Sur, quam nos Latini Tyrum appellamus* ; voir *ibid.*, p. 164.

¹¹⁷ Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 58-59.

¹¹⁸ Voir Jean-Claude Voisin, « La mission en Cilicie », p. 27. *Procedentes ab illa transiuimus flumen amoris et quoddam casale bonum Slaudie uocatum* ; dans Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 166.

¹¹⁹ Comme l'indique Aillet, « le facteur oriental désignait toujours une série de caractéristiques morales, esthétiques, voire politiques censées séparer les territoires ainsi considérés de la civilisation occidentale » ; voir Cyrille Aillet, « Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval : une introduction au cas de l'Occident musulman (VII^e – XII^e siècle) », dans Dominique Valérian, dir., *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e - XII^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 15.

d'islamisation partielle. Comparons par exemple la description des habitudes vestimentaires des musulmans par Jacques de Vitry :

[...] c'est la coutume des Sarrasins et de presque tous les Orientaux d'enfermer ainsi leurs femmes, de sorte qu'elles peuvent à peine voir un rayon de soleil, et qu'on empêche leurs parents autant que possible de leur parler, même les plus proches. Les jeunes filles cachent leur visage en présence des hommes, voilent leur cou et leurs mains avec des linges, de telle sorte que, la plupart du temps, on se marie avec une femme dont on ignore quel visage est le sien avant de l'emmener pour épouse.¹²⁰

avec sa description des habitudes vestimentaires des chrétiens syriens :

[...] ils enferment leurs épouses à la façon des Sarrasins et enveloppent filles comme épouses de la tête aux pieds dans des voiles pour qu'on ne puisse les voir. Comme les Grecs, les Sarrasins, et presque tous les peuples d'Orient, ils ne se rasent pas la barbe, mais ils l'entretiennent avec un soin extrême et en tirent un de leurs plus beaux titres de gloire [...].¹²¹

La description des habitudes culturelles des Poulains par Jacques de Vitry souligne également une islamisation partielle par l'adoption de mœurs culturelles considérées orientales :

[les Poulains] sont plus accoutumés à fréquenter les bains publics que les champs de bataille, ils s'abandonnent à la souillure et à la débauche, ils s'habillent de tissus délicats à la manière des femmes, s'ornent et se parent comme s'ils étaient le temple.¹²²

¹²⁰ Jacques de Vitry, *Histoire orientale*, p. 87. *Unde usque hodie Saracenorum et fere omnium Orientalium mos est quod uxores suas ita recludant ut vix solis radium videre queant, ab earum etiam colloquiis consanguineos quantumcumque proximos prorsus privantes. Virginis etiam earum ita coram hominibus vultus abscondunt, et collum et manus quibusdam linteaminibus velant, quod plerumque aliquis uxorem duxit nec faciens eius antequam eam traduceret agnovit* ; dans *Historia Orientalis*, p. 116. Voir également Thietmar, *Magistri Thietmari peregrinatio*, p. 12.

¹²¹ Jacques de Vitry, *Histoire orientale*, p. 208. [...] *uxores suas more Saracenorum recludentes, et tam ipsas quam filias suas linteaminibus undique ne viridi possint involventes ; barbas autem sicut Saraceni, Greci et sicut omnes fere Orientales non radunt, sed cum magna diligentia eas nutriendas, in ipsis quam plurimum gloriantur, virilitatis signum, vultus honorem, hominis auctoritatem et gloriam, ipsam barbam reputantes* ; dans *Historia Orientalis*, p. 296.

¹²² Jacques de Vitry, *Histoire orientale*, p. 203-204. *Filii autem eorum qui Pullani nominantur, in deliciis enutriti, molles et effeminati, balneis plusquam preliis assueti, immunditie et luxurie dediti, more mulierum molibus induti, circumornati et compositi ut similitudo templi* ; dans *Historia Orientalis*, p. 290. Il est intéressant de noter que la fréquentation des bains publics par les Poulains est également soulignée dans une anecdote d'Ousamâ ibn Munqidh ; voir *Des enseignements de la vie: souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades*, trad. par André Miquel, Paris, Imprimerie Nationale, 1983, p. 299.

Comme l'explique Garcia-Arenal, le corps possède dans les mentalités chrétiennes un statut parallèle à celui du cœur, ce qui explique que la conversion identitaire et culturelle soit autant soulignée à travers l'attention accordée à l'habillement et aux usages hygiéniques.¹²³ De plus, les Latins du XIII^e siècle font souvent un lien entre un habit et une vertu chrétienne ; ainsi, l'utilisation d'un vêtement particulier peut « soit révéler l'intériorité, soit la dissimuler, la dissimulation et l'hypocrisie étant reconnues comme des attributs de l'hérésie ».¹²⁴ Dans ce contexte, l'arabisation des chrétiens orientaux cause parfois une confusion chez les Francs, ce qui peut mener à de graves répercussions sur la situation des États latins. C'est ce que suggère du moins un extrait des *Gestes des Chiprois* qui attribue la cause de la chute d'Acre en 1291 au massacre commis par de nouveaux pèlerins incapables de différencier les musulmans des chrétiens orientaux.¹²⁵

Le deuxième marqueur témoigne d'une influence culturelle subtile et consiste en de fréquentes mentions dans les chroniques latines, quoique brèves, de paiements effectués avec une monnaie sarrasine.¹²⁶ Certains textes, telles les continuations de Guillaume de Tyr et les *Gestes des Chiprois*, évoquent rapidement les transactions entre

¹²³ Mercedes Garcia-Arenal, « Introduction », dans Mercedes Garcia-Arenal, dir., *Conversions islamiques : identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 11. À cet égard, Rouxpetel explique que la description des vêtements portés par les femmes musulmanes devient à partir du XIII^e siècle un véritable *topos* au sein des récits de pèlerinage ; voir Camille Rouxpetel, « Le turban fait-il l'oriental ? Les chrétiens de la ceinture dans les récits de pèlerinage occidentaux (XIII^e -XIV^e siècles) », *Questes*, no^o25 (avril 2013), p. 31.

¹²⁴ Rouxpetel, « Le turban fait-il l'oriental ? », p. 26-28.

¹²⁵ [...] *mirent a lespee tous les povres vilains qui porteent les biens a Acre a vendre et forment et autres choses quy estoient Sarazins des cazaus dou pourpris dacre et ausi meimes tuerent pluissors Suriens qui porteent barbes et estoient de la ley de Gresse que pour lor barbes les tuerent en change de Sarazins la quele chose fu trop maufaute et ce fu la chose por coy a Acre fu prise de Sarazins con vos entenderes* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 238-239.

¹²⁶ Comme l'explique Bresc, le besant sarrasin est une imitation du dinar frappée dans l'Orient latin sur le modèle des dinars des califes fatimides al-Mustansir et al-Amir, puis copié sur les monnaies d'or égyptiennes de Saladin ; voir Cécile Bresc, « Les monnaies arabes des souverains chrétiens (XI^e – XIII^e siècle) », dans *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècle), XXIII^e Congrès de la S.H.M.E.S., Madrid, Casa de Velazquez, (23-26 mai 2002)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 193.

chrétiens et musulmans qui s'effectuent en *bezans sarazinas* ou *besanz sarazineis*.¹²⁷ Plus encore, certaines de ces sources mentionnent des transactions entre chrétiens qui impliquent également ce type de monnaie, comme la vente de l'île de Chypre par Richard Cœur-de-Lion aux Templiers.¹²⁸ Comme l'explique Bresc, les chrétiens imitent les monnaies musulmanes qui, selon leur qualité, servaient soit à l'économie interne des États latins ou soit aux échanges économiques et politiques avec les voisins musulmans, en répondant à leur demande spécifique d'encaisse.¹²⁹ Cette prédominance d'une monnaie partageant des attributs culturels islamiques témoigne d'une autre forme d'appropriation de l'espace du *Bilâd al-Shâm* auquel les Latins participent volontairement.

4.2.2 Les processus de modification de l'équilibre démographique

Bien que les rapports entre chrétiens et musulmans ne se limitent pas à la guerre, le cadre spatiotemporel à l'étude, ainsi que la vision polémique chrétienne de l'islam, mettent l'accent sur le caractère violent. Dans ce contexte, il ressort des textes latins plusieurs processus d'appropriation de l'espace du *Bilâd al-Shâm* qui se réalisent à travers certains rapports conflictuels entre chrétiens et musulmans. Démontrant un changement de l'équilibre démographique défavorable aux chrétiens, ces processus décrits par les Latins peuvent être regroupés en trois catégories : les persécutions, les déportations et les conversions religieuses.

¹²⁷ *La raenson dou seignor de Baruth et daucuns autres o luy fu parle et fu rachete por .xxm. bezans sarazinas* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 164. *Je vos donrai .xxx. besanz a aide a fermer la cité de Jérusalem* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 63.

¹²⁸ [Richard Cœur-de-Lion] *la vendi au Temple por .c.m. besanz sarazineis* ; dans Morgan, *op. cit.*, p. 135.

¹²⁹ Bresc, « Les monnaies arabes des souverains chrétiens », p. 189-192.

4.2.2.1 Les persécutions de chrétiens

En premier lieu, les sources chrétiennes rapportent abondamment différents contextes où les croisés et les Latins d'Orient sont persécutés par les musulmans dans l'espace du *Bilâd al-Shâm*. D'emblée, l'accès même à cet espace est entravé par les actions des dirigeants musulmans, ce qui peut rappeler les difficultés vécues par les premiers croisés avant l'établissement des États latins, voire les persécutions des pèlerins du XI^e siècle qui vont inspirer le discours de libération du Saint-Sépulcre par Urbain II. Par exemple, nous mentionnerons la continuation d'*Eracles* qui décrit les efforts du sultan de Konya pour ralentir l'empereur allemand Frédéric lors de la troisième croisade.¹³⁰ Ensuite, comme le suggère Théodoric, même les espaces sous domination chrétienne demeurent sujettes aux attaques : « Jéricho est sous la juridiction de l'Église de St-Lazare à Béthanie, mais la majeure partie de ses terres demeure incultivée en raison des raids des Sarrasins ».¹³¹ Mais c'est surtout lors de victoires musulmanes sur les chrétiens que ces derniers sont persécutés. Ainsi, à l'issue du récit de nombreux sièges, les Latins nous apprennent que les chrétiens qui s'y trouvent sont exécutés ou faits prisonniers.¹³² Par exemple, le continuateur d'*Eracles* écrit que, suite à la prise de Sidon, les Sarrasins « tuèrent 800 hommes et plus et emmenèrent au moins 400 prisonniers », tandis que *Les Gestes des Chiprois* mentionnent que, suite à la prise de la ville de

¹³⁰ *Quant le soutan dou Coine [Qilij Arslân II] oï dire et sot que [...] l'emperere d'alemaigne devoit passer par sa terre, mout li ennuia, et s'esforsa de lui destorber. Il assebla toutes ses gens, et fist garnir les pas et les chemins par la ou il devoit passer, et volentiers l'eust destorbé, s'il peust, de non passer par sa terre ;* dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 89.

¹³¹ *Hic locus [Ihericho] ecclesie Beati Lazari in Bethania dicioni subiacet, sed propter Sarracenorum incursus inculta iacet terra ;* Théodoric, *Peregrinationes Tres*, p. 177-178.

¹³² À cette époque, les prisonniers chrétiens étaient souvent employés comme ouvriers par les dirigeants musulmans ; voir Julien Loiseau, « Frankish Captives in Mamlûk Cairo », *Al-Masâq*, vol. 23, no. 1 (2011), p. 37-52.

Thabarie par les Mamelouks, « furent tués ou capturés un grand nombre de chrétiens ».¹³³ Dans certains cas, les auteurs latins écrivent simplement que « des chrétiens » ou « les nôtres » ont été exécutés,¹³⁴ mais dans de nombreux cas, nous notons que les exécutions musulmanes ciblent les ordres militaires.¹³⁵ Cette précision à propos des victimes provenant des ordres militaires s'explique d'une part par leur rôle crucial pour la défense des États latins, et d'autre part, par le fait qu'ils apparaissent aux yeux des musulmans comme une grande menace.¹³⁶ Évidemment, dans un contexte de guerre, ces marqueurs n'ont rien d'exceptionnel, néanmoins, considérant l'altérité de l'ennemi dans le cadre des conflits en Terre sainte, ces marqueurs peuvent suggérer que *Bilâd al-Shâm* devient un espace non-chrétien où un Latin peut obtenir le statut de martyr ou obtenir la rémission de ses péchés comme croisé.

Outre l'impact de l'emprisonnement des chrétiens sur les effectifs militaires des Latins, nous remarquerons que la détention des prisonniers chrétiens s'effectue en périphérie des États latins, voire à l'extérieur du *Bilâd al-Shâm*, dans des centres de pouvoir que les musulmans détiennent fermement. Plusieurs auteurs illustrent bien le lien entre capture et déportation ; le continuateur d'*Eracles* rapporte que Saladin avait envoyé

¹³³ [...] *pristrent Sajete, et occistrent huit cens homes ou plus, emmenerent, que maçons que autres gens, bien quatre cents en prison [...]* ; dans Guizot, *Continuation de l'histoire des Croisades*, p. 550. *Et en lan de .mccxlvi. de Crist le souldan de Babiloine si prist la cite de Thabarie et la furent mors et pris mout de crestiens* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 146.

¹³⁴ Par exemple, « Les ennemis massacrèrent tous ceux des nôtres qu'ils trouvèrent dans cette place » ; dans Guillaume de Tyr, *Histoire des régions d'outre-mer*, tome 4, p. 69. [...] *Cognito itaque quod predictum municipium hostes, nostris qui in eo erant occisis, detinerent* ; dans Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 722.

¹³⁵ *Qant Salahadin fu en la cité de Domas, il ot en sei un mauvais apenssement. Car il fist ocire touz les Templiers qu'il avoit pris en la bataille, et toutes les autres gens aussi qui pris avoient esté* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 87.

¹³⁶ Tel que l'écrit Demurger, « Militairement parlant, ils apparaissent comme une hydre à neuf têtes à leurs adversaires, qui n'en tirent pas tous la même leçon : alors que Saladin s'efforce de les couper toutes, le Vieux de la Montagne estime que cela ne sert à rien » ; dans Alain Demurger, « Templiers et Hospitaliers dans les combats de Terre sainte », dans *Le combattant au Moyen Âge : Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 18e congrès (Montpellier, 1987)*, Paris, S.H.M.E.S. / Saint-Herblain, CID, 1991, p. 84.

un grand nombre de prisonniers chrétiens à Damas,¹³⁷ Riccold écrit que les musulmans amènent les chrétiens « jusqu'à Bagdad et jusqu'aux régions les plus reculées d'Orient »¹³⁸ et Roger de Stanegrave mentionne qu'il fut lui-même prisonnier à Alexandrie et au Caire, fort probablement suite à sa capture en 1281 après la bataille de La Chamelle (Homs).¹³⁹ Lorsque les chrétiens sont capturés par des musulmans, l'exécution des prisonniers se réalise souvent dans les récits latins par une décapitation.¹⁴⁰ En effet, les chroniques de même que les récits de pèlerinage sont nombreuses à évoquer la décapitation de chrétiens par les musulmans.¹⁴¹ Ainsi, nous voyons que lorsqu'il y a un refus de se soumettre aux normes des conquérants islamiques, ceux-ci consolident leur domination dans le *Bilâd al-Shâm* en éliminant les effectifs chrétiens des États latins. Ces mentions de persécution des chrétiens suggèrent ainsi un processus d'islamisation qui se réalise par un affaiblissement démographique des chrétiens en Terre sainte, dont les effectifs dépendent de l'intérêt qu'éprouve l'Occident chrétien envers cet espace.

¹³⁷ Voir Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 87.

¹³⁸ Riccold, *Pérégrination*, p. 220. [...] *de corde sancte matris ecclesie rapiuntur et occidentur et venales transmittuntur christiani usque Baldactum et usque ad orientales remotissimas regiones pre multitudine captivorum* ; voir Riccold, *Archives de l'Orient Latin : Documents, II. Lettres*, p. 272.

¹³⁹ Pour la date de sa capture ; voir Jacques Paviot, *Projets de croisade*, p. 37. *Et ensi demuroi en la prison du soudan xxx [iv anz] : vij anz au souz de un tour et xiiij ans en esturete et iiij anz au chastel du Kayre et vij [anz] [estur]ette d'Alisandre et ij ans en Oscasn/ve de Beau~ce de sentence a morir de feyme* ; dans Roger de Stanegrave, *Projets de croisade*, p. 305-306.

¹⁴⁰ Voir Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, vol.63A, p. 772 ; « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 41, 42, 67, 178 et 185 ; Wilbrand, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, p. 169-170. Les mentions de décapitation forment un *topos* littéraire qui a été étudié par Abbès Zouache ; voir « Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations: V^e - VI^e / XI^e - XII^e siècles », *Annales islamologiques*, Institut français d'archéologie orientale du Caire, vol.43 (2009), p. 195-244.

¹⁴¹ Pour la mention de chrétiens décapités par les Zengides ; voir Théodoric, *Peregrinationes Tres*, p. 177 ; voir Jean de Würzburg, *Peregrinationes Tres*, p. 137. Pour la mention de chrétiens décapités par les Ayyoubides ; voir Guizot, *La continuation de l'histoire des Croisades*, p. 56 ; voir « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 40 et 67 ; voir Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 182 et 185. Pour la mention de chrétiens décapités par les Mamelouks ; voir Raynaud, *op. cit.*, p. 256.

4.2.2.2 Les déportations de groupes chrétiens

En deuxième lieu, tel que l'explique Ellenblum, les changements dans la distribution spatiale des communautés chrétiennes locales reflètent également un processus d'islamisation.¹⁴² Dans les continuations d'*Eracles* ainsi que dans les *Gestes des Chiprois*, nous retrouvons justement quelques mentions de ce processus conduisant à un changement démographique au sein de l'espace du *Bilâd al-Shâm*. Ces déportations sont essentiellement évoquées sous le règne de Saladin, suite à la défaite de Hattin qui permet aux Ayyoubides de reconquérir rapidement la plupart des possessions des États latins.¹⁴³ En effet, suivant les continuations de Guillaume de Tyr, Saladin fait reconduire les chrétiens et leurs biens en sûreté jusqu'en territoire chrétien contre la reddition d'un lieu ; c'est le cas notamment pour Ascalon, le Krak et Acre.¹⁴⁴ Pour Jérusalem, les continuateurs de Guillaume de Tyr mentionnent une première fois que Saladin offre aux chrétiens de les reconduire en sécurité s'ils abandonnent la ville sainte sans combattre,¹⁴⁵ puis une seconde fois à l'issue des négociations entre le dirigeant kurde et Balian d'Ibelin, moyennant l'évacuation des chrétiens contre une rançon.¹⁴⁶ Si certains des chrétiens évacués hors de Jérusalem sont reconduits jusqu'à Tripoli, il est pertinent de mentionner que d'autres chrétiens sont reconduits jusqu'à la ville d'Alexandrie en Égypte

¹⁴² Ellenblum, *Frankish rural settlement*, p. 253.

¹⁴³ Contrastant avec les persécutions que les dirigeants musulmans imposent aux chrétiens, ce genre d'action contribue notamment à forger en Occident une image généreuse de Saladin ; voir Jean Richard, « Les transformations de l'image de Saladin dans les sources occidentales » [en ligne], *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol.89-90 (juillet 2000), adresse électronique : <http://remmm.revues.org/279>, consulté le 26 mars 2013.

¹⁴⁴ Pour Ascalon : [les chrétiens] furent delivres lor cors et lor avoires, et si les fist Salahadin conduire saument en terre de Crestiens ; dans « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 79. Pour le Krak : [Salahadin] les fist conduire en terre de Crestiens ; dans *ibid.*, p. 81. Pour Acre : Puis [que Salahadin] fu saissi de la cité d'Accre, et ot is ses bailliz, et fait conduire les [crestiens] la ou il vostrent aller ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 57.

¹⁴⁵ Voir « Continuation de Guillaume de Tyr », *Recueil des Historiens des Croisades*, vol.2, p. 80 ; Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 63.

¹⁴⁶ Voir Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 68-69.

pour retourner en Europe.¹⁴⁷ À une époque plus tardive, ce processus de déportation est encore évoqué dans les *Gestes des Chiprois*, bien que rare ; ainsi, les *Gestes* nous disent que, suite à la prise du château Montfort, les Mamelouks reconduisent les chrétiens qui s’y trouvaient jusqu’à Acre.¹⁴⁸

4.2.2.3 Les conversions religieuses

En troisième et dernier lieu, il se trouve au sein des textes latins du XIII^e siècle plusieurs mentions de conversions religieuses, qui s’expliquent aisément considérant l’importance des frontières religieuses au Moyen Âge, notamment dans un espace pluriethnique tel que le souligne Garcia-Arenal.¹⁴⁹ Quelques-unes de ces mentions font état de conversions individuelles de chrétiens vers l’islam. Parmi celles-ci, nous évoquerons le cas d’un religieux nommé Lion le Cazelier, converti à l’islam après avoir trahi ses coreligionnaires suite à la conquête d’Acre par Baybars en 1266, tel que mentionné dans les continuations d’*Eracles* et *Les Gestes des Chiprois*.¹⁵⁰ Nous mentionnerons également l’expérience personnelle de Roger de Stanegrave qui rapporte que le sultan mamelouk était enclin à le soigner, suite à sa capture, en échange de sa conversion, mais qu’il fut finalement emprisonné à cause de son refus.¹⁵¹

¹⁴⁷ *Cil d’Escalone et de Gadres et partie de Jérusalem alerent en Alixandre [...] La furent jusques au mars, que il entrent es nez por aller outremer en terre des crestiens* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 74.

¹⁴⁸ *En cel an asega le soudan Monfort des Alemans .i. chastiau bien pres dacre et le prist a .xii. jours dou mois de jun a fiance sauve lor vies et a .xvi. jours de gunet mena les gens devant Acre et les laissa aller* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 199-200.

¹⁴⁹ Voir Garcia-Arenal, « Introduction », p. 8.

¹⁵⁰ [...] *ledit frere Leon se renoia* ; dans Guizot, *Continuation de l’histoire des Croisades*, p.574. *Et frere Lion le Cazelier que pour paour de mort fist seste traison si se regnea et devint Sarazin* ; dans Raynaud, *Les Gestes des Chiprois*, p. 179-180.

¹⁵¹ *[le soudan] me [fist] sogner [de la] peine pur ceo que je voilloi <renoyer> ma loy et la [foy de Jhes]u Crist* ; dans Roger de Stanegrave, *Projets de croisade*, p. 305.

Cependant, ces exemples de conversions individuelles demeurent rares, car la plupart des mentions latines de conversions religieuses à l'islam concernent des conversions massives. Dans certains cas, il s'agit de la conversion de communautés ethniques étrangères, telle la conversion des Kurdes rapportée par Riccold,¹⁵² mais précisons que la communauté ethnique qui est le plus souvent l'objet de ce type de mention est le peuple des Tartares, avec lesquels les chrétiens ont entretenu l'espoir d'une alliance contre les musulmans.¹⁵³ À cet égard, Riccold revient à plusieurs reprises dans sa *Peregrinatio* et dans certaines de ses *Epistolae* sur la conversion des Tartares, qu'il présente comme le résultat de la facilité de la « loi sarrasine » et de leur achat par les Sarrasins.¹⁵⁴

Toutefois, dans la plupart des cas, les mentions de ce genre concernent la conversion religieuse massive des chrétiens. Une des premières mentions se trouve dans l'une des continuations de Guillaume de Tyr, qui raconte que durant un séjour à Damas, Saladin offrit un choix aux prisonniers chrétiens entre l'exécution ou la conversion à l'islam.¹⁵⁵ Mais c'est surtout chez les auteurs écrivant à la fin du XIII^e siècle, tels Fidence de Padoue et Riccold de Monte Croce, que nous retrouvons les mentions de conversions massives des chrétiens. Ainsi, Fidence rapporte que, suite à la prise de Tripoli, les Sarrasins « capturèrent des Chrétiens, et les poussèrent violemment à se faire Sarrasins » ou encore qu'ils « leur firent abandonner la loi du Christ pour servir leurs traditions

¹⁵² « Tout d'abord ils ont été chaldéens, puis chrétiens, et en troisième lieu ils se sont faits sarrasins parce que la loi musulmane est plus accommodante » ; dans Riccold, *Pérégrination*, p. 121. *Isti primo fuerunt Caldei et secundo fuerunt Christiani, et postea tertio facti sunt Sarraceni propter largam legem* ; voir *ibid.*, p. 120.

¹⁵³ Voir Michel Balard, *Croisades et Orient latin, XI^e – XIV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 219.

¹⁵⁴ Riccold, *Pérégrination*, p. 112 ; *Archives de l'Orient latin*, tome II, p. 276 et 285.

¹⁵⁵ [Salahadin] *comanda a toz ses homes que tuit cil qui eussent prisoniers les deussent amener devant lui. [...] Il lor dist que il reneiasent lor lei et la Crois, et la foi de Jhesu Crist, et tornassent a la lei de Mahomet* ; dans Morgan, *La continuation de Guillaume de Tyr*, p. 87.

trompeuses et immondes ».¹⁵⁶ De son côté, Riccold écrit dans ses lettres que « des chrétiens en très grand nombre ont renié le Christ et sont devenus Sarrasins »¹⁵⁷ et que les enfants ont été épargnés des massacres « pour en faire des Sarrasins ».¹⁵⁸

À travers les exemples précédents, nous remarquons différentes raisons pour expliquer l'islamisation des communautés chrétiennes, à commencer par la facilité de la « loi sarrasine ». En effet, contrairement au christianisme, il n'y a pas de rituel comparable au baptême dans l'islam pour devenir un musulman, ce qui pouvait sembler aberrant pour un chrétien ; au Moyen Âge, la soumission à Allah se fait par l'énonciation d'une profession de foi musulmane nommé la *shâhadâ*.¹⁵⁹ Ensuite, nous ajouterons la mention par Riccold d'un processus pourtant contraire aux préceptes coraniques, celui des conversions forcées. En effet, Riccold écrit dans l'une de ses lettres : « Tous ceux qui connaissent les usages des Sarrasins le savent bien, les Sarrasins vous auraient très volontiers épargné la mort et vous auraient fait des présents si vous aviez voulu renier la foi du Christ et vous faire Sarrasins ».¹⁶⁰ Ces propos sur la conversion massive des chrétiens à l'islam forment, dans le contexte de la disparition des États latins d'Orient, un *topos* doté d'un caractère eschatologique. Plus encore, ces lamentations sur la conversion des chrétiens peuvent apparaître d'autant plus dramatiques aux élites religieuses de cette

¹⁵⁶ *Ipsi etiam capiunt Cristianos, cogunt eos violenter fieri Sarracenos* ; dans Fidence de Padoue, *Projets de croisade*, p. 81. [...] *Sarraceni multos capiunt Cristianos quos cogunt animas suas perdere, dum faciunt eos legem Cristi derelinquere et suis vanissimis traditionibus et inmunditiis deservire* ; dans *ibid.*, p. 84.

¹⁵⁷ Riccold, *Pérégrination*, p. 217. [...] *maxima multitudo christianorum negaverunt Christum et facti sunt Sarraceni* ; dans *Archives de l'Orient latin*, tome II, p. 270.

¹⁵⁸ Riccold, *Pérégrination*, p. 246. [...] *pueri reservati ut efficiantur sarraceni* ; voir Emilio Panella, *Epistola ad patriarcham ierosolimitanum et ad alios fratres Predicatores* [en ligne], Parme, Université de Parme, créé en 2000, dernière mise à jour en janvier 2010, <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/epi.htm>, consulté le 10 mai 2014.

¹⁵⁹ Richard W. Bulliet, *Conversions to Islam in the Medieval Period: an Essay in Quantitative history*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, p. 33. Voir la note infrapaginale #60 du premier chapitre.

¹⁶⁰ Riccold, *Pérégrination*, p. 244. *Omnibus etiam constat, scientibus consuetudinem sarracenorum, quod sarraceni valde libenter pepercissent vobis mortem et dedissent donaria si voluissetis negare fidem Christi et effici sarraceni* ; voir Panella, *Epistola ad patriarcham* [en ligne].

époque considérant que les conciles de Latran IV et de Lyon ont émis plusieurs canons au XIII^e siècle tant contre les raisons que contre la finalité de ces conversions à une mauvaise religion.

5 CONCLUSION

Dans son ouvrage *Frankish rural settlement in the Latin Kingdom*, paru en 1998, Ellenblum suggérait déjà que, à travers les textes écrits par les chroniqueurs et les pèlerins attentifs à leur environnement social, il serait possible d'obtenir quelques références concernant les processus d'islamisation du *Bilâd al-Shâm*.¹ Pourtant, malgré l'essor des études basées sur la notion d'espace où plusieurs historiens ont abordé la spatialité des rapports sociaux, la transformation de certains lieux et l'évolution de diverses institutions, peu de chercheurs ont relevé la suggestion d'Ellenblum pour croiser la question des perceptions avec la notion d'espace au Moyen Âge. Notre étude se veut ainsi un humble effort pour y répondre et contribuer à ce qu'Ellenblum qualifiait de « *sisyphian task* », en raison des difficultés présentées par le nombre de sources primaires, leur dispersion et leur variété linguistique et stylistique.² Aussi complexe soit-il, nous croyons que ce défi vaut la peine d'être relevé, car le croisement de ces deux champs d'étude historique peut nous permettre de mieux comprendre les rapports des gens du Moyen Âge face à leur environnement social.

C'est pourquoi nous avons choisi d'étudier les perceptions des chrétiens latins concernant les processus d'islamisation et d'arabisation, tels que décrits dans un corpus de sources primaires se limitant, pour des raisons méthodologiques, à des chroniques, des récits de pèlerinage et de voyage, ainsi que des projets de croisade. Cependant, tel qu'analysé en détails lors du premier chapitre, nous constatons que les processus de transformation de l'espace que sont l'islamisation et l'arabisation demeurent des sujets

¹ Ronnie Ellenblum, *Frankish rural settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1998, p. 254.

² *Ibid.*, p. 254.

complexes et nous ont obligés à définir un cadre spatio-temporel circonscrit. En effet, ces phénomènes ont lieu à travers un espace allant depuis l'Espagne jusqu'à l'Inde, s'étalent entre les débuts de l'islam au VII^e siècle jusqu'à aujourd'hui et regroupent des transformations à court terme aussi bien qu'à long terme. Conséquemment, nous avons choisi de restreindre notre étude aux marqueurs d'islamisation et d'arabisation perçus dans l'espace du *Bilâd al-Shâm* lors du XII^e et du XIII^e siècle.

À partir de ces limites méthodologiques, deux questions se sont imposées d'emblée. Tout d'abord, nous nous sommes interrogés sur les processus d'islamisation et d'arabisation du *Bilâd al-Shâm* qui pourraient être perçus par les Latins lors des XII^e et XIII^e siècles. Autrement dit, considérant l'ambivalence des perceptions chrétiennes de l'islam à l'époque qui nous intéresse (soit des perceptions basées sur un mélange d'ignorance, de propos polémiques, de perspectives évangélisatrices et d'observations réelles tel que vu lors du second chapitre), quels sont les marqueurs d'islamisation et d'arabisation susceptibles d'être perçus et décrits par les Latins ? Face à la relecture des sources primaires qui s'imposaient pour élaborer cette nouvelle approche, nous avons trouvé de multiples processus d'appropriation et de transformation de l'espace qui touchent à différentes sphères de la société médiévale.

Considérant l'origine des auteurs ainsi que le contexte idéologique dans lequel ils vivaient, le type de marqueurs prédominants est sans surprise celui de nature religieuse. Nous avons vu au cours du troisième chapitre que les Latins perçoivent différents marqueurs d'appropriation religieuse, certains étant pacifiques (comme la fréquentation musulmane de lieux cultuels chrétiens qui nuance les accusations chrétiennes de polythéisme envers l'islam), mais la plupart étant vexatoires (telle la restriction d'accès

aux églises, leur désacralisation ou leur destruction). Puis, lors du quatrième chapitre, nous avons démontré que les chrétiens rapportent également dans leurs écrits d'autres types de marqueur d'appropriation, qui touchent à l'aspect politique et culturel. Cette attention envers les marqueurs d'appropriation politique se traduit, dans les sources primaires étudiées, par un intérêt envers la situation géopolitique des villes du *Bilâd al-Shâm*. Suivant les récits chrétiens, il ressort globalement deux actions possibles chez les musulmans en matière d'appropriation d'un espace politique : soit l'appropriation violente (par le biais de sièges, de confrontations entre armées, etc.) soit l'appropriation pacifique (par le biais de traités diplomatiques ou de marchés). Encore une fois, suivant les descriptions contenues dans les textes latins, quelques processus d'appropriation entrepris par certains chefs musulmans, dont Saladin, nuancent l'image négative de l'islam.

Par ailleurs, nous soulignerons ici les liens existants entre les différents marqueurs d'islamisation ; comme l'explique Buresi, la possession d'un lieu de pouvoir se fait progressivement en commençant par le palais pour ensuite se poursuivre avec d'autres bâtiments, dont les lieux culturels qui sont alors reconvertis.³ Cette transformation de l'espace par étape peut expliquer à certains égards les limites des perceptions chrétiennes, car les chrétiens peuvent plus difficilement percevoir l'évolution d'un lieu d'où ils sont exclus. Finalement, certains textes chrétiens mentionnent également plusieurs marqueurs d'appropriation culturelle, notamment à travers les descriptions des communautés chrétiennes orientales.

³ Pascal Buresi, « La conversion d'églises et de mosquées en Espagne aux XI^e -XIII^e siècles », dans Jean-Louis Biget, Patrick Boucheron, dir., *Religion et société urbaine au Moyen Age: études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 335.

Ensuite, à partir des processus d'islamisation et d'arabisation relevés dans les récits latins, nous nous sommes demandé comment les chrétiens interprètent ces marqueurs d'appropriation ? Considérant les influences de la polémique cléricale anti-islamique et des chansons de geste, les auteurs étudiés ont évidemment plusieurs biais à l'égard d'un *Autre*, généralement perçu au mieux comme étranger sinon comme un ennemi doté une religion concurrente. De plus, nous ajouterons que la vision chrétienne du monde oblige une victoire du christianisme.⁴ Conséquemment, malgré les descriptions de processus d'appropriation du territoire, les Latins ne voient pas ce processus comme étant irréversible. Par exemple, Roger de Stanegrave, malgré le fait qu'il ait connu les dernières défaites chrétiennes en Terre sainte, écrit que « la Terre sainte est sous domination des Sarrasins, mais qu'elle ne l'est pas à perpétuité ».⁵ En effet, comme le souligne Balard, l'appropriation de l'espace par les musulmans peut prendre des formes aussi nombreuses que ses acteurs et peut connaître aussi bien des phases de régression que de progrès.⁶ Par ailleurs, à plusieurs reprises, nous voyons que certaines descriptions des marqueurs d'islamisation rappellent des motifs littéraires utilisés pour le déclenchement de la première croisade, telle la pollution des lieux saints par les infidèles et l'insécurité des routes. Ainsi, malgré les nuances que peuvent apporter les descriptions plus détaillées de l'environnement social du *Bilâd al-Shâm* au XIII^e siècle vis-à-vis la civilisation islamique, le développement de ces descriptions s'inscrit surtout dans un discours valorisant et justifiant la croisade. Réutilisant les motifs évoqués par Urbain II

⁴ Penny J. Cole, « "O God, the heathen have come into you inheritance" (Ps.78.1). The Theme of Religious Pollution in crusade documents (1095-1188) », dans Maya Shatzmiller, dir., *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, Leiden, Brill, 1993, p. 84.

⁵ Roger de Stanegrave, *Projets de croisade*, éd. par Jacques Paviot, Paris, Paillart, 2008, p. 344-345.

⁶ Michel Balard, « Introduction », dans *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècle), XXIII^e Congrès de la S.H.M.E.S., Madrid, Casa de Velazquez, (23-26 mai 2002)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 13-14.

en 1096, il est possible que les auteurs du XIII^e siècle tentent de susciter un engouement spirituel semblable à ceux des premiers croisés, soit la génération de Francs ayant connu le plus grand succès avec l'établissement des États latins.

Pour ce faire, nous constatons que, parallèlement à la détérioration de la situation des chrétiens dans les États latins, ceux-ci multiplient les détails et les informations qui témoignent des marqueurs et processus d'appropriation islamique du *Bilâd al-Shâm*. En effet, possiblement dans un souci de tenir un discours plus convaincant, les Latins vont développer leurs propos de manière plus réaliste, ou à tout le moins, plus nuancée que les écrits polémiques du XII^e siècle ainsi que des chroniqueurs de la première croisade. Ainsi, à l'image des descriptions des lieux saints dans les récits de pèlerinage qui visent à stimuler l'*imaginatio* par la *lectio* du récit, l'évocation des marqueurs d'islamisation peuvent également servir à émouvoir le lecteur devant la transformation spatiale du *Bilâd al-Shâm* qui se transforme en un territoire étranger. Dans cette perspective, les descriptions de lieux de désolation et la récurrence des persécutions des chrétiens font appel à la pensée figurative pour choquer le lecteur devant la situation de la Terre sainte. De cette manière, autant que le corpus de textes polémiques chrétiens ait pu infléchir la perception latine de l'appropriation spatiale musulmane, ces perceptions ont pu en retour fournir des exemples concrets pour appuyer leurs arguments anti-islamiques, surtout chez les auteurs du XIII^e siècle comme Riccold de Monte Croce.

Pour conclure, nous constatons que les marqueurs d'appropriation décrits par les Latins démontrent que ces derniers perçoivent divers processus politiques, culturels ainsi que religieux qui se déroulent à différentes vitesses et qui recouvrent différents espaces. À l'issue de notre étude, nous croyons qu'il ressort des perceptions chrétiennes de

l'islamisation et l'arabisation du *Bilâd al-Shâm* durant le XII^e et le XIII^e siècle une vision ambivalente, bien que globalement négative. Il est intéressant de noter par ailleurs que l'islamisation demeure un sujet d'actualité au sein des sociétés occidentales et que la perception de ce phénomène demeure encore, au sein de l'imaginaire collectif, plutôt négatif.

En effet, depuis le milieu des années 2000, plusieurs organisations occidentales, dont l'*English Defense League* et l'*Observatoire de l'islamisation*, ont ouvert un débat public autour du sujet de l'islamisation des sociétés européennes. Se basant sur des thèses conspirationnistes, dont la thèse d'Eurabia élaborée par Bat Ye'or, ces organisations interprètent aujourd'hui plusieurs signes, telle la croissance démographique plus rapide des musulmans et la visibilité de leurs symboles, comme les marqueurs d'une islamisation moderne.⁷ À cela s'ajoutent plusieurs critiques face au multiculturalisme occidental, parfois émises par des intellectuels comme Bernard Lewis,⁸ ou encore face au caractère inassimilable de l'islam, voire à son intentionnalité de conquête.⁹ Conséquemment, en dépit d'ouvrages sociologiques, tel que *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*,¹⁰ qui étudie le phénomène de l'immigration et de l'intégration actuelle des musulmans dans la société, plusieurs sondages indiquent une vision négative des Occidentaux vis-à-vis l'intégration des musulmans. Comme l'explique Liogier, plus de 60% des Britanniques, des Français et

⁷ Raphaël Liogier, *Le mythe de l'islamisation ; Essai sur une obsession collective*, Paris, Seuil, 2012, p. 7-8. La thèse d'Eurabia renvoie à une Europe moralement décadente et fragilisée sur un plan économique depuis les chocs pétroliers des années 1970. Corrompue par les pays arabes avec des pétrodollars, l'Europe ferait en échange preuve d'une grande complaisance en permettant l'immigration d'un grand nombre de musulmans ; voir *ibid.*

⁸ Voir Bernard Lewis, « Muslims about to take over Europe », *Jerusalem Post*, (jan. 2007).

⁹ Voir Christopher Caldwell et al. *Une révolution sous nos yeux : comment l'islam va transformer la France et l'Europe*, Paris, Éd. du Toucan, 2009, 531 pages.

¹⁰ Bernard Godard et Sylvie Taussig, *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*, Paris, Hachette, 2007, 454 pages.

des Allemands croient que les musulmans ne sont aucunement ou plutôt pas intégrés dans la société, et plus encore, plus de 40% considèrent les musulmans comme une menace pour leur identité.¹¹

Justifiée ou non, cette crainte de l'islamisation s'avère bien réelle au sein de notre société, tel que le démontre plusieurs évènements de l'actualité des dernières années. Par exemple, ici même au Québec, la question des accommodements religieux a conduit à la création en 2007 de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Il est intéressant de noter que l'une des conclusions du rapport issu de cette commission dénonce justement le décalage entre les perceptions populaires des accommodements versus la réalité de celles-ci.¹² Puis, en 2013, le thème de l'islamisation et des accommodements est resurgi de nouveau avec la proposition par Bernard Drainville du projet de loi 60, nommé *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Projet controversé, il suscite beaucoup de débats sur la place publique avant d'être abandonné en 2014 avec la défaite électorale du Parti Québécois. Néanmoins, un constat demeure à la lumière de ces évènements ; encore aujourd'hui, les perceptions actuelles de l'islam révèlent beaucoup d'incompréhensions à l'endroit de cette civilisation et de cette religion. Tout comme les perceptions chrétiennes médiévales, il serait intéressant d'étudier ces perceptions d'aujourd'hui pour voir ce que cela révèle de notre société occidentale contemporaine.

¹¹ Liogier, *Le mythe de l'islamisation*, p. 177-178.

¹² Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, mai 2008, p.18, 39 et 66.

6 BIBLIOGRAPHIE

I- Sources primaires principales

A- Guillaume de Tyr

GUILLAUME DE TYR. *Histoire des régions d'outre-mer depuis l'avènement de Mahomet jusqu'à 1184*. Trad. du latin par François Guizot. Clermont-Ferrand, Paléo, 2005, 5 tomes.

GUILLAUME DE TYR. *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*. Trad. par Robert B.C. Huygens, identification des sources historiques et détermination des dates par Theodor E. Mayer et Gustav Rösch, Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, coll. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 1986, 2 tomes.

ZERNER, Monique. « Chronique de Guillaume de Tyr ». Dans Danielle Régner-Bolher, dir., *Croisades et pèlerinages. Chroniques et voyages en Terre sainte XII^e -XVI^e siècle*, Paris, Robert-Laffont, 1997, pp. 499-724.

B- Continuations de Guillaume de Tyr

ANONYME. « *Estat de la cite de Iherusalem* ». Dans Henri Michelant et Gaston Raynaud, éd., *Itinéraires à Jérusalem et Descriptions de la Terre sainte*, Osnabrück, Otto Zeller, 1966 (1882), pp. 143-175.

ANONYME. « Fragments relatifs à la Galilée. Rédaction abrégée ». Dans Henri Michelant et Gaston Raynaud, éd., *Itinéraires à Jérusalem et Descriptions de la Terre sainte*, Osnabrück, Otto Zeller, 1966 (1882), pp. 55-86.

GUIZOT, François. *Continuation de l'histoire des Croisades de Guillaume de Tyr par Bernard le Trésorier*. Paris, J.-L.-J. Brière, 1824, coll. « Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France », vol.19, 611 p.

MAS LATRIE, Louis de. *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier : publiée, pour la première fois, d'après les manuscrits de Bruxelles, de Paris et de Berne, avec un essai de classification des continuateurs de Guillaume de Tyr, pour la Société de l'histoire de France par M. L. de Mas Latrie*. Paris, Renouard, 1871, 587 p.

MORGAN, Margaret Ruth. *La continuation de Guillaume de Tyr, 1184-1197*. Paris, Paul Geuthner, 1982, 220 p.

Recueil des historiens des croisades. Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, série Historiens occidentaux, vol.2, 1859, 828 p.

SHIRLEY, Janet. *Crusader Syria in the thirteenth century: the Rothelin continuation of the History of William of Tyre with part of the Eracles or Acre text*. Aldershot, Ashgate, 1999, 156 p.

C- Jacques de Vitry

JACQUES DE VITRY. *Historia Orientalis*. Éd. critique et trad. par Jean Donnadiou, Turnhout, Brepols, coll. Sous la règle de Saint Augustin, 2008, 547 p.

JACQUES DE VITRY. *Histoire Orientale*. Trad. du latin par Marie-Geneviève Grossel, Paris, Honoré Champion, 2005, 523 p.

JACQUES DE VITRY. *Thesaurus novus anecdotorum*. Éd. par Edmond Martène et Ursin Durand, Paris, tome III, 1717, pp. 267-306.

D- Riccold de Monte Croce

PANELLA, Emilio. *Epistola ad patriarcham ierosolimitanum et ad alios fratres Predicatores* [en ligne]. Parme, Université de Parme, créé en 2000, dernière mise à jour en janvier 2010.

<http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/epi.htm>, consulté le 10 mai 2014.

RICCOLD DE MONTE CROCE. *Pérégrination en Terre sainte et au Proche-Orient et Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre*. Trad. du latin par René Kappler, Paris, Honoré Champion, 1997, 271 p.

RICCOLD DE MONTE CROCE. « Lettres de Riccoldo de Monte Croce », dans *Archives de l'Orient latin*, Paris, Ernest Leroux, tome II, Section Documents, 1884, pp. 258-296.

II- Sources primaires secondaires

A- Chroniques

AMBROISE. *The History of the Holy War: Ambroise's Estoire de la Guerre Sainte*. Trad. par Marianne Ailes et éd. par Marianne Ailes et Malcolm Barber, Suffolk, The Boydell Press, 2003, 2 vols.

CRAWFORD, Paul. *The templar of Tyre: the deeds of the Cypriots*. Hampshire, Aldershot, 2003, 199 p.

RAYNAUD, Gaston. *Les gestes des Chiprois. Recueil de chroniques françaises écrites en Orient au XIII^e et XVI^e siècle (Philippe de Novare et Gérard de Montréal)*. Genève, Imprimerie J.G.Fick, 1887, 393 p.

ROGER DE HOVEDEN. *Chronica magistri Rogeri de Houedene*. Éd. par William Stubbs, London, Longman, 1868-1871, 4 vols.

B- Récits de pèlerinage

BURCHARD DE MONT SION. *Peregrinatores medii aevi quatuor*. Éd. par Johann C.M. Laurent, Lipsae, J. C. Hinrichs Bibliopola, 1873, 2^{ème} édition (1864), pp. 19-94.

INNOMINATI. *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum, saec. XII-XIII: Tempore recuperationis Terrae Sanctae (1187-1244)*, trad. et éd. par Sabino de Sandoli, Jérusalem, Franciscan Printing Press, vol.3, 1983.

INNOMINATI. *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. Et XV*. Éd. par Titus Tobler, Leipzig, 1874.

JEAN DE WÜRZBURG. *Peregrinationes Tres : Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*. Éd. par Robert B.C. Huygens, Turnhout, Brepols, coll. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, vol. 139, 1994, pp. 79-138.

THÉODORIC. *Peregrinationes Tres : Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*. Éd. par Robert B.C. Huygens, Turnhout, Brepols, coll. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, vol. 139, 1994, pp. 143-197.

THIETMAR. « Le pèlerinage de Maître Thietmar ». Dans Danielle Régner-Bolher, dir., *Croisades et pèlerinages. Chroniques et voyages en Terre sainte XII^e -XVI^e siècle*, Paris, Robert-Laffont, 1997, pp. 928-958.

THIETMAR. *Magistri Thietmari peregrinatio*. Éd. par Johann C.M. Laurent, Hambourg, Kôhler, 1857, 78 p.

WILBRAND D'OLDENBRUG. « La mission en Cilicie de Wilbrand von Oldenburg en 1211-1212. Journal de route de Wilbrand ». Dans Jean-Claude Voisin, dir., *Fortifications du Moyen âge au Proche-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009, pp. 9-74.

WILBRAND D'OLDENBRUG. *Peregrinatores medii aevi quatuor*. Éd. par Johann C.M. Laurent, Lipsae, J. C. Hinrichs Bibliopola, 1873, 2^{ème} édition (1864), pp. 162-190.

C- Projets de croisade

PAVIOT, Jacques. *Projets de croisade*. Paris, Paillart, 2008, 412 p.

III- Autres sources primaires

Coran : Essai de traduction. Trad. par Jacques Berque, Paris, Albin Michel, 2002. 842 p.

JUBB, Margaret A. *Estoires d'Outremer et de la naissance Salehadin*. London, University of London, 1990, 317 p.

OUSAMÂ IBN MUNQIDH. *Des enseignements de la vie: souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades*. Trad. par André Miquel, Paris, Imprimerie Nationale, 1983, 444 pages.

SUBLET, Jacqueline. *Trois vies du sultan Baïbars*. Paris, Imprimerie nationale, 1992, 256 p.

IV- Dictionnaires

BOSWORTH, Clifford Edmund, et al. *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden, Brill, 1998, 11 tomes.

CHEBEL, Malek. *Dictionnaire encyclopédique du Coran*. Paris, Fayard, 2011, 541 p.

GAUVARD, Claude, et al. *Dictionnaire du Moyen âge*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 1548 p.

SOURDEL, Dominique, et Janine SOURDEL. *Dictionnaire historique de l'islam*. Paris, Presses Universitaires de France, 2007 (1996), 1028 p.

V- Atlas

CORNU, Georgette. *Atlas du monde arabo-islamique à l'époque classique*. Leiden, Brill, 1985, 213 p.

ENGEL, Joseph, dir. *Großer historischer Weltatlas, zweiter Teil : Mittelalter*. Munich, Baverischer Schulbuch-Verlag, 1970, 191 p.

RILEY-SMITH, Jonathan. *Atlas des croisades*. Paris, Éd. Autrement, 1996, 192 p.

VI- Monographies

AIGLE, Denise. *Le Bilâd al-Shâm face aux mondes extérieurs. La perception de l'Autre et la représentation du Souverain*. Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2012, 425 p.

ALLSEN, Thomas T. *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*. Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2001, 245 p.

AMIN, Ahmed. *Duhâ al-islâm* [La Matinée de l'islam]. al-Qâhirah, Maṭba'at al-I'timâd, 1934-1936.

AMIN, Ahmed. *Fajr al-islâm* [L'Aube de l'islam]. al-Qâhirah, Maṭba'at al-I'timâd, 1928.

AMIN, Ahmed. *Zuhr al-islâm* [Le midi de l'islam]. al-Qâhirah, Maṭb'at al-Khalaf, 1953-1958.

AYALON, David. *Le phénomène mamelouk dans l'Orient islamique*. Trad. par Georges Weill, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, 168 p.

BALARD, Michel. *Croisades et Orient latin, XI^e – XIV^e siècle*. Paris, Armand-Colin, 2001, 294 p.

BALARD, Michel. *État et colonisation au Moyen âge et à la Renaissance*. Lyon, La Manufacture, 1989, 550 p.

BALARD, Michel. *Les Latins en Orient XI^e – XV^e siècle*. Paris, Presses universitaires de France, 2006, 542 p.

BASCHET, Jérôme *L'iconographie médiévale*. Paris, Gallimard, 2008, 468 p.

BASCHET, Jérôme. *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*. Paris, Aubier Collection historique, 2004, 565 p.

BEG, Mohammed A. *Essays on the Origins of Islamic Civilization*. Cambridge, 2006, 312 p.

BENVENISTI, Meron. *The Crusaders in the Holy Land*. Jerusalem, Israel Universities Press, 1970, 408 p.

BERKEL, Maaïke van. *Crisis and Continuity at the Abbasid Court: Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295-320/908-932)*. Leiden, Brill, 2013, 262 p.

BRESC, Henri, et al. *La Méditerranée entre pays d'Islam et monde latin (milieu X^e - milieu XIII^e siècle) : textes et documents*. Paris, SEDES, 2000, 205 p.

BULLIET, Richard W. *Conversions to Islam in the Medieval Period: an Essay in Quantitative history*. Cambridge, Havard University Press, 1979, 158 p.

CALDWELL, Christopher et al. *Une révolution sous nos yeux : comment l'islam va transformer la France et l'Europe*. Paris, Éd. du Toucan, 2009, 531 p.

CAHEN, Claude. *Islam : Des origines au début de l'Empire Ottoman*. Bordas, Hachette, 1995 (1970), 414 p.

CAHEN, Claude. *Orient et Occident au temps des croisades*. Paris, Aubier, 1983, 302 p.

CARLETON MUNRO, Dana. *Essays on the Crusades*. Burlington, The International Monthly, 1903, 118 p.

CARLETON MUNRO, Dana. *The Kingdom of the Crusaders*. New York, Appleton, 1935, 216 p.

CLÔT, André. *L'Espagne musulmane : VIII^e – XV^e siècle*. Paris, Perrin, 1999, 429 p.

CLÔT, André. *L'Égypte des Mamelouks 1250-1517. L'empire des esclaves*. Paris, Perrin, 2009, 474 p.

COULON, Damien, Christophe PICARD et Dominique VALÉRIAN. *Espaces et Réseaux en Méditerranée (VI^e – XVI^e siècle)*. Paris, Éditions Bouchène, 2007-2010, 2 tomes.

CRONE, Patricia, et Michael A. COOK. *Hagarism : the Making of the Islamic World*. Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1977, 268 p.

CUOQ, Joseph. *Islamisation de la Nubie chrétienne (VII^e au XIV^e siècle)*. Paris, Paul Geuthner, 1986, 126 p.

DANIEL, Norman. *Islam et Occident*. Trad. par Alain Spiess, Paris, Éditions du Cerf, 1993 (1960), 487 p.

DE VOGUË. Melchior de Voguë. *Les Églises de la Terre sainte*. Paris, V. Didron, 1960, 463 p.

DEGUILHEM, Randi. *Le waqf dans l'espace islamique : outil de pouvoir sociopolitique*. Damas, Institut français de Damas, 1995, 100 p.

DUCELLIER, Alain. *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge : VII^e – XV^e siècle*. Paris, Armand-Colin, 1996, 342 p.

DUMÉZIL, Bruno. *Les racines chrétiennes de l'Europe : conversion et liberté dans les royaumes barbares. V^e – VIII^e siècle*. Paris, Fayard, 2005, 814 p.

DURAND, Robert. *Musulmans et Chrétiens en Méditerranée occidentale : X^e – XIII^e siècle ; Contacts et échanges*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, 265 p.

EDBURY, Peter W. *William of Tyre. Historian of the Latin East*. Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1988, 200 p.

EDDÉ, Anne-Marie. *Saladin*. Paris, Flammarion, 2008, 761 pages.

ELLENBLUM, Ronnie. *Crusader castles and modern histories*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 362 p.

ELLENBLUM, Ronnie. *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1998, 321 p.

FARALE, Dominique. *Les Turcs face à l'Occident : des origines aux Seldjoukides*. Paris, Economica, 2008, 235 p.

FLORI, Jean. *L'Islam et la fin des Temps : l'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale (VII^e – XIII^e siècle)*. Paris, Éditions du Seuil, 2007, 444 p.

FOSSIER, Robert. *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin : du milieu du X^e siècle au milieu du XIII^e siècle*. Paris, Vuibert, 2000, 234 p.

GABRIELLI, Francesco. *Maghreb médiéval : l'apogée de la civilisation islamique dans l'Occident arabe*. Aix-en-Provence, Edisud, 1991, 287 p.

GODARD, Bernard et Sylvie TAUSSIG. *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*. Paris, Hachette, 2007, 454 p.

GOLDZIEHER, Ignace. *Le Dogme et la Loi de l'Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*. Paris, Paul Geuthner, 1920, 346 p.

GOLDZIEHER, Ignace. *Muhammedanische Studien*. Halle, Niemayer, 1889-1890, 2 vols.

GOLDZIEHER, Ignace. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, C. Winter, 1910, 406 p.

GOURDIN, Philippe. *Pays d'Islam et monde latin, 950-1250*. Neuilly-sur-Seine, Atlande, 2001, 383 p.

GRABOÏS, Aryeh. *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen âge*. Bruxelles, De Boeck Université, 1988, 266 p.

GROUSSET, René. *Histoire des Croisades et du royaume de Jérusalem*. Paris, Plon, 1934-1936, 3 vols.

GUICHARD, Pierre. *Al-Andalus : 711-1492*. Paris, Hachette Littérature, 2000, 269 p.

HARPIGNY, Guy. *Islam et christianisme selon Louis Massignon*. Louvain-La-Neuve, Centre d'histoire des religions de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve, 1981, 335 p.

HILLENBRAND, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*. New York, Routledge, 2000, 648 p.

IOGNA-PRATT, Dominique. *Ordonner et exclure : Chuny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, (1000-1150)*. Paris, Aubier, 1998, 508 p.

JEHEL, Georges, et Philippe RACINET. *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin : du X^e siècle au milieu du XIII^e siècle*. Paris, Éditions du Temps, 2000, 255 p.

JEHEL, Georges. *La Méditerranée Médiévale de 350 à 1450*. Paris, Armand Colin, 1992, 191 p.

JOSSERAND, Philippe, et John TOLAN. *Relations entre le monde arabo-musulman et le monde latin (milieu du X^e – milieu du XIII^e siècle)*. Rosny-sous-Bois, Éditions Bréal, 2000, 206 p.

KEDAR, Benjamin Z. *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*. Princeton, Princeton University Press, 1984. 246 p.

LE GOFF, Jacques. *L'imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard, 1985, 392 p.

LEWIS, Bernard. *Islam*. Paris, Gallimard, 2005, 1333 p.

LIOGIER, Raphaël. *Le mythe de l'islamisation ; Essai sur une obsession collective*. Paris, Seuil, 2012, 212 p.

LOCK, Peter. *The Routledge companion to The Crusades*. London/New York, Routledge, 2006, 527 p.

LOMBARD, Maurice. *L'Islam dans sa première grandeur*. Paris, Flammarion, 1987 (1971), 280 p.

MAALOUF, Amin. *Les croisades vues par les Arabes*. Paris, J'ai lu, 2005 (1983), 317 p.

MARTIN, Hervé. *Mentalités médiévales*. Paris, Presses universitaires de France, 2001, 2 tomes.

MASSIGNON, Louis. *Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj : martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922 : étude d'histoire religieuse*. Paris, Paul Geuthner, 1922, 2 vols.

MERVIN, Sabrina. *Histoire de l'islam : Fondements et doctrines*. Paris, Flammarion, 2001, 315 p.

MICHAUD, Joseph-François. *Histoire des croisades*. Paris, Robert Laffont, 1812–1822, 6 vols.

MICHEAU, Françoise. *Les débuts de l'Islam : Jalons pour une nouvelle histoire*. Paris, Téraèdre, 2012, 260 p.

MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*. Paris, Mouton, 1967-1988, 4 tomes.

- MOORE, Robert I. *La persécution. Sa formation en Europe (X^e – XIII^e siècle)*. Paris, Les Belles Lettres, 1991, 226 p.
- MORGAN, Margaret Ruth. *The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre*. Oxford, Oxford University Press, 1973, 204 p.
- NÖLDEKE, Theodor. *Das Leben Mohammeds*. Hannover, C. Rümpler, 1863, 191 p.
- NÖLDEKE, Theodor. *Geschichte des Qorans*. Leipzig, T. Weicher, 1909 (1860), 3 vols.
- PEACOCK, Andrew C. S. *Seljuks of Anatolia : Court and Society in the Medieval Middle East*. London, I. B. Tauris, 2013, 308 p.
- PICARD, Christophe. *Le monde musulman du XI^e au XV^e siècle*. Paris, SEDES, 2000, 191 p.
- PRAWER, Joshua. *Crusader Institutions*. Oxford, Clarendon Press, 1980, 519 p.
- RICHARD, Jean. *Croisades et États Latins d'Orient*. Aldershot, Valorum, 1992, 336 p.
- RICHARD, Jean. *Croisés, missionnaires et voyageurs*. London, Ashgate Publishing Company, 1983, 340 p.
- RICHARD, Jean. *Histoire des croisades*. Paris, Fayard, 2012 (1996), 544 p.
- RICHARD, Jean. *La papauté et les missions d'Orient au Moyen âge, XIII^e -XV^e siècle*. Rome, École française de Rome, 1998, 325 pages.
- RICHARD, Jean. *La papauté et les missions d'Orient au Moyen âge, XIII^e - XV^e siècle*. Rome, École française de Rome, 1998, 325 p.
- RILEY-SMITH, Jonathan. *Les Croisades*. Paris, Pygmalion, 1990, 326 p.
- RILEY-SMITH, Jonathan. *The Crusades, Christianity and Islam*. New York, Columbia University Press, 125 p.
- RÖHRICHT, Reinhold. *Geschichte des Königreichs Jerusalem*. Innsbruck, Wagner, 1898, 1105 p.
- RUNCIMAN, Steven. *Histoire des croisades*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006 (1951), 1276 p.
- SAÏD, Edward. *Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Paris, Éditions Le Seuil, 1978, 430 p.

SÉNAC, Philippe. *L'image de l'Autre : l'Occident médiéval face à l'Islam*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1981, 195 p.

SÉNAC, Philippe. *Le monde musulman : des origines au XI^e siècle*. Paris, Armand Colin, 2007 (1998), 240 p.

SETTON, Kenneth. *History of the Crusades*. Madison, University of Wisconsin Press, 1955 – 1990, 5 vols.

SHOEMAKER, Stephen. *The Death of a Prophet. The End of Mohammed's Life and the Beginning of Islam*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, 416 p.

SIVAN, Emmanuel. *L'Islam et la Croisade, idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1968, 222 p.

SOURDEL, Dominique. *L'islam*. Paris, Presses Universitaires de France, 1984 (1949), 127 p.

SOUTHERN, Richard W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Harvard University Press, 1962, 114 p.

TOLAN, John V. *Les Sarrasins : L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*. Paris, Aubier, 2003, 473 p.

TOLAN, John V. *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*. Gainesville, University Press of Florida, 1993, 288 p.

VINCENT, Catherine. *Église et société en Occident : XIII^e – XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2009, 327 p.

VON SYBIL, Heinrich. *Geschichte des ersten Kreuzzugs*. Schreiner, Düsseldorf, 1841, 551 p.

VRYONIS, Speros. *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*. Berkeley, University of California Press, 1971, 568 p.

WILKEN, Friedrich. *Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten*. Leipzig, Crusius, 1807-1832, 8 vols.

VII- Thèses

JALABERT, Cyrille. *Hommes et lieux dans l'islamisation de l'espace syrien : (I^{er} /VII^e – VII^e /XII^e siècle)*. Thèse de doctorat, Paris, Université Panthéon-Sorbonne, 2004, 994 p.

MACHEDA, Sophie. *Les pèlerinages en Terre sainte d'après les récits de voyage (XI^e - XIII^e)*. Thèse de doctorat, Paris, Université Paris IV-Sorbonne, 2009, 378 p.

MÉRIGOUX, Jean-Marie. *Les grandes religions de l'Orient à la fin du XIII^e siècle vues par Riccolando Da Monte Di Croce : le monde de l'Islam*. Thèse de doctorat, Lille 3, ANRT, 1988, 282 p.

VIII- Articles

AILLET, Cyrille. « Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval : une introduction au cas de l'Occident musulman (VII^e – XII^e siècle) ». Dans Dominique Valérien, dir., *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e - XII^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 7-34.

AMSTRONG, Karen. « Jerusalem: The Problems and Responsibilities of Sacred Space ». *Islam and Christian-Muslim relations*, vol.13, n°2 (2002), pp. 189-196.

ANAWATI, Georges C. « Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria ». Dans Speros Vryonis, éd., *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1975, pp. 17-42.

BAILLES, Audes. « Réoccupation de lieux de culte et rituels de purification ». Dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, éd., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 149-158.

BAILLES, Audes. « Réoccupation de lieux de culte et rituels de purification ». Dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, éd., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 149-158.

BALARD, Michel. « Introduction ». Dans *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècle), XXIII^e Congrès de la S.H.M.E.S., Madrid, Casa de Velazquez, (23-26 mai 2002)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 11-22.

BALARD, Michel. « L'historiographie des croisades au XX^e siècle : France, Allemagne, Italie ». *Revue Historique*, tome 302, Fasc. 4 (616) (Octobre / Décembre 2000), pp. 973-999.

BALARD, Michel. « Miracles christiques et islamisation en chrétienté seldjoukide et ottomane entre le XI^e et le XV^e siècle ». Dans Denise Aigle, éd., *Miracle et Karâma. Hagiographies médiévales comparées, 2*, Paris et Turnhout, Brepols, 2000, pp. 397-412.

BANCOURT, Paul. « De l'image épique à la représentation historique du musulman dans *L'Estoire de la Guerre Sainte* d'Ambroise (*L'Estoire et la Chanson d'Aspremont*) ». Dans Jean Subrenat, dir., *Au carrefour des routes d'Europe: la chanson de geste (Actes du Xe congrès international de la Société Rencesvals; Strasbourg, octobre 1985)*, Aix-en-Provence, Publications du C.U.E.R.M.A., tome I, 1987, pp. 223-238.

BASCHET, Jérôme. « L'image et son lieu : Quelques remarques générales ». Dans Cécile Voyer et Éric Sparhubert, dir., *L'image médiévale : fonctions dans l'espace sacré et structuration de l'espace culturel*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 179-204.

BENNETT, Matthew. « First Crusader's Images of Muslims: the Influence of Vernacular Poetry? ». *Forum for Modern Language Studies*, tome XXII, n°2 (1986), pp. 101-122.

BETTINI, Lidia. « Expansion de l'arabe et limites de sa diffusion ». Dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tilier, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, pp. 299-314.

BIANQUIS, Thierry. « L'Égypte sous les Tûlunides et les Ikhchidides, 860-968 après J.-C. ». Dans Carl F. Petry, dir., *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, vol.1, 1998, pp. 86-119.

BIANQUIS, Thierry et Pierre GUICHARD. « Naissance de l'art musulman : architectures et artisanats d'arts ». Dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tilier, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 433-454.

BIANQUIS, Thierry. « Damas ». Dans Jean-Claude Garcin, dir., *Les grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 37-55.

BIRD, Jessalynn Lea. « The *Historia Orientalis* of Jacques de Vitry: Visual and written commentaries as evidence of a text's audience, reception and utilization. ». *Essays in Medieval Studies*, West Virginia University Press, Vol.20 (2003), pp. 56-74.

BIRD, Jessalynn Lea. « Crusade and conversion after the Fourth Lateran Council (1215): Oliver of Paderborn and James of Vitry's missions to Muslims reconsidered ». *Essays in Medieval Studies*, Cambridge, University of Cambridge, vol.21 (2004), pp. 23-47.

BOISSELLIER, Stéphane. « De la différenciation sociale à la minoration en passant par les régulations, quelques propositions ». Dans Stéphane Boissellier, François Clément et John Tolan, dir., *Minorités et Régulations sociales en Méditerranée médiévale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 15-48.

BORRUT, Antoine et Christophe PICARD. « Ribât : Râbata, Ribât, Râbita : une institution à reconsidérer ». Dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, éd., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 33-66.

BOURIN, Monique, et Élisabeth ZADORA-RIO. « Pratiques de l'espace : les apports comparés des données textuelles et archéologiques ». Dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations, XXXVII^e Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 39-56.

BOURMAUD, Philippe. « Une sociabilité interconfessionnelle: Lieux saints et fêtes religieuses en Palestine (XIX^e siècle-1948) » [en ligne]. *Temps et espaces en Palestine: Flux et résistances identitaires*, Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2008.
<http://books.openedition.org/ifpo/489>, consulté le 17 octobre 2013.

BRAMOULLÉ, David. « Espaces et structures de l'échange sur les littoraux orientaux du monde fatimide ». Dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 79-92.

BRAULT, Gérard J. « Le portrait des Sarrasins dans les chansons de geste, une image projective? ». Dans Jean Subrenat, dir., *Au carrefour des routes d'Europe: la chanson de geste (Actes du Xe congrès international de la Société Rencesvals; Strasbourg, octobre 1985)*, Aix-en-Provence, Publications du C.U.E.R.M.A., tome I, 1987, pp. 301-311.

BRESC, Cécile. « Les monnaies arabes des souverains chrétiens (XI^e – XIII^e siècle) ». Dans *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècle), XXIII^e Congrès de la S.H.M.E.S., Madrid, Casa de Velazquez, (23-26 mai 2002)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 177-194.

BURESI, Pascal. « La conversion d'églises et de mosquées en Espagne aux XI^e-XIII^e siècles ». Dans Jean-Louis Biget, dir., *Religion et société urbaine au Moyen Âge: études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 363-383.

CABROL, Cécil. « Riccoldo da monte Croce : une approche pacifique et scientifique de la croisade à la fin du XIII^e siècle ». Dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, pp. 117-140.

CAHEN, Claude. « L'évolution de l'iqtâ du IX^e au XIII^e siècle : contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales ». *Annales*, vol.8 (1953), pp. 25-52.

CAHEN, Claude. « L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval ». *Studia Islamica*, no.3 (1955), pp. 93-115.

CAHEN, Claude. « Le régime des impôts dans le Fayyum ayyubide ». *Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies*, vol.3 (1956), pp. 8-30.

CHIFFOLEAU, Sylvia, et Anna MADOEUF. « Introduction » [en ligne]. *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient : Espaces publics, espaces du publics*, Damas, Presses de l'IFPO, 2005.

<http://books.openedition.org/ifpo/1188>, consulté le 17 octobre 2013.

CHRAÏBI, Aboubakr. « Une rencontre aux croisades » [en ligne]. *Le Bilâd al-Shâm face aux mondes extérieurs. La perception de l'Autre et la représentation du Souverain*, Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2012.

<http://books.openedition.org/ifpo/3945?lang=fr>, consulté le 15 novembre 2014.

COLE, Penny J. « "O God, the heathen have come into you inheritance" (Ps.78.1). The Theme of Religious Pollution in crusade documents (1095-1188) ». Dans Maya Shatzmiller, dir., *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, Leiden, Brill, 1993, pp. 84-111.

COWDREY, Henry E. J. « Pope Urban II and the Idea of Crusade ». *Studi Medievali*, vol.36, n°2 (1995), pp. 721-742.

CROIZY-NAQUET, Catherine. « Y a-t-il une représentation de l'Orient dans la *Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier* ? » [En ligne]. *Cahiers de recherches médiévales*, vol.8 (2001).

<http://crm.revues.org/412>, consulté le 02 mars 2014.

CROIZY-NAQUET, Catherine. « Deux représentations de la troisième croisade : l'*Estoire de la guerre sainte* et la *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier* ». *Cahiers de civilisation médiévale*, vol.44, n°176 (Octobre-décembre 2001), pp. 313-327.

D'ALVERNY, Marie-Thérèse. « La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle ». *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo II*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1965, pp. 577-602.

DANSETTE, Béatrice. « Les relations du pèlerinage Outre-mer : des origines à l'âge d'or ». Dans Danielle Régner-Bolher, dir., *Croisades et pèlerinages. Chroniques et voyages en Terre sainte XII^e -XVI^e siècle*, Paris, Robert-Laffont, 1997, pp. 881-892.

DÉCOBERT, Christian. « Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale ». Dans Christian Décobert, éd., *Itinéraires d'Égypte, Mélanges offerts à Maurice Martin*, Le Caire, IFAO, 1992, pp. 273-300.

DEMURGER, Alain. « Templiers et Hospitaliers dans les combats de Terre sainte ». Dans *Le combattant au Moyen Âge : Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 18e congrès (Montpellier, 1987)*, Paris, S.H.M.E.S. / Saint-Herblain, CID, 1991, pp. 77-92.

DENOIX, Sylvie. « Construction sociale et rapport à la norme d'un groupe minoritaire dominant : Les Mamelouks ». Dans Stéphane Boissellier, François Clément et John Tolan, dir., *Minorités et Régulations sociales en Méditerranée médiévale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 125-144.

DEWEESE, Devin A. « Islamization and native religion in the Golden Horde : Baba Tükles and conversion to Islam in historical and epic tradition ». Dans *Hermeneutics, studies in the history of religions*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1994, pp. 67-158.

DIONIGI, Albera. « La Vierge et l'islam ». *Le Débat*, vol.5, n°137 (2005), pp. 134-144.

DIONIGI, Albera. « Pèlerinages mixtes et sanctuaires “ambigus” en Méditerranée » [en ligne]. *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient : Espaces publics, espaces du publics*, Damas, Presses de l'IFPO, 2005.

<http://books.openedition.org/ifpo/1222>, consulté le 17 octobre 2013.

DONNADIEU, Jean. « La représentation de l'islam dans l'*Historia Orientalis* ». *Le Moyen Âge*, De Boeck Université, tome CXIV, vol. 3 (2008), pp. 487-508.

DONNER, Fred. « From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community ». *Al-Abhath*, vol. 50-51 (2002-2003), pp. 9-53.

EDBURY, Peter W. « The Lyon Eracles and the Old French Continuations of William of Tyre ». Dans Benjamin Z. Kedar, Jonathan Riley-Smith et Rudolf Hierstand, dir., *Montjoie. Studies in crusade history in honour of Hans Eberhard Mayer*, Aldershot, Valerium, 1997, pp. 139-153.

EDDÉ, Anne-Marie. « Les villages de Syrie du Nord du VII^e au XIII^e siècle ». Dans Jacques Lefort et al. dir., *Les Villages dans l'Empire byzantin, IV^e - XI^e siècle*, Paris, Lethielleux, 2005, pp. 465-483.

EDDÉ, Anne-Marie. « Quelques institutions militaires ayyoubides ». Dans Urbain Vermeulen, dir., *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Leuven, Uitgeverij Peeters, tome 2, 1995, pp. 163-174.

EDDÉ, Anne-Marie. « Alep ». Dans Jean-Claude Garcin, dir., *Les grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 157-175.

EPHRAT, Daphna, et Mustafa DAUDKABHA. « Muslim Reactions to the Frankish Presence in Bilâd al-Shâm: Intensifying Religious Fidelity within the Masses ». *Al-Masâq*, vol.15, n°1 (mars 2003), pp. 47-58.

FERHAT, Halima. « Les pèlerinages de Sâkir et de Massa ». Dans André Vauchez, dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 171-178.

FLUSIN, Bernard. « Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine ». Dans André Vauchez, dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 119-132.

FOLDA, Jaroslav. « Manuscripts of the History of Outremer by William of Tyre: a handlist ». *Scriptorium*, vol.27 (1973), pp. 90-95.

FLORI, Jean. « En marge de l'idée de guerre sainte : l'image des musulmans dans la mentalité populaire en Occident (11^e – 12^e siècles) ». Dans Mohammed Hammam, dir., *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge*. Rabat, Faculté des Lettres-Rabat, 1995, pp. 209-221.

FRENKEL, Yehoshua. « Is there an Islamic space? ». Dans Yaacov Lev, éd., *Towns and material culture in the medieval Middle East*, Leiden / Boston, Brill, 2002, pp. 103- 117.

GARCIA-ARENAL, Mercedes. « Introduction ». Dans Mercedes Garcia-Arenal, dir., *Conversions islamiques : identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, pp. 7-15.

GARCIN, Jean-Claude. « L'appréhension des espaces, les voyages, les premiers géographes ». Dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tiliér, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, pp. 547-551.

GARCIN, Jean-Claude. « Les villes ». Dans Jean-Claude Garcin, dir., *États, Sociétés et Cultures du monde musulman médiéval, X^e – XV^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 129-171.

GAUTRON, Yannick. « Assassins, druzes et nosayris d'après les sources occidentales médiévales ». Dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, pp. 91-116.

GILOTTE, Sophie, et Annliese NEF. « L'apport de l'archéologie, de la numismatique et de la sigillographie à l'histoire de l'islamisation de l'Occident musulman: en guise d'introduction ». Dans Dominique Valérian, dir., *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e - XII^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 63-102.

GUERREAU, Alain. « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen ». Dans Neithard Bulst, Robert Descimon et Alain Guerreau, dir., *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996, pp. 85-101.

GUICHARD, Pierre. « Jérusalem entre musulmans et chrétiens du X^e au XIII^e siècle ». Dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 21-32.

GUICHARD, Pierre. « L'agriculture, rente foncière et rente fiscale ». Dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tilier, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, pp. 501-514.

HOTEIT, Ahmad. « Les pèlerinages occidentaux à Nazareth d'après les traités de paix conclus entre musulmans et Francs ». Dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, pp. 19-29.

HOUDEVILLE, Michèle. « Les Sarrasins, miroir des chrétiens? ». Dans Denis Hüe, dir., *La chrétienté au péril sarrasin (Actes du colloque du C.U.E.R.M.A.; Aix-en-Provence, septembre-octobre 1999)*, Aix-en-Provence, Publications du C.U.E.R.M.A., 2000, pp. 77-84.

IOGNA-PRATT, Dominique. « Conclusion ». Dans Julien Théry, dir., *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX^e-XV^e siècle)*, Toulouse, Cahiers de Fanjeaux, 2011, pp. 543-562.

IOGNA-PRATT, Dominique. « La Terre sainte disputée ». *Médiévales*, vol.20, n°41 (2001), pp. 83-112.

ISSA, Mireille. « La mention des communautés orientales dans l'*Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum* de Guillaume de Tyr ». Dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, pp. 63-72.

KEDAR, Benjamin F. « The Subjected Muslims of the Frankish Levant ». Dans James M. Powell, *Muslims under Latin rule, 1100-1300*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 135-174.

LAMAA, Marie. « Chrétiens et musulmans en Méditerranée occidentale à l'époque des croisades : la Sicile au XI^e siècle et les Baléares au XIII^e siècle ». Dans Louis Pouzet et Louis Bosset, dir., *Chrétiens et musulmans au temps des croisades : Entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses Universitaires de Saint-Joseph, 2007, pp. 7-17.

LAUWERS, Michel. « Des lieux sacrés aux territoires ecclésiaux dans la France du Midi : quelques remarques préliminaires sur une dynamique sociale ». Dans Julien Théry, dir., *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX^e-XV^e siècle)*, Toulouse, Cahiers de Fanjeaux, 2011, pp. 13-36.

LAUWERS, Michel. « Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident médiéval ». *Médiévales*, n°55 (automne 2008), pp. 5-18.

LEHTONEN, Tuomas M.S. « By the help of God, because of our sins, and by chance. William of Tyre explains the crusade ». Dans Janne Malkki et Katja Ritari, dir., *Medieval History : Writing and Crusading Ideology*, Helsinki, Finnish Literature Society, 2005, pp. 71-84.

LEWIS, Bernard. « L'islam et les non-musulmans ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35^e année, no.3-4 (1980), pp. 784-800.

LEWIS, Bernard. « Muslims about to take over Europe ». *Jerusalem Post*, (jan. 2007).

LOISEAU, Julien. « Frankish Captives in Mamluk Cairo ». *Al-Masâq*, vol. 23, no. 1 (2011), pp. 37-52.

LUZ, Nimrod. « Tripoli Reinvented: A Case of Mamluk Urbanization ». Dans Yaacov Lev, dir., *Towns and material culture in the medieval Middle East*, Leiden, Brill, 2002, pp. 53-72.

MAYEUR-JAOUEN, Catherine. « Tombeau, Mosquée et Zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans ». Dans André Vauchez, dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 133-147.

MÉHU, Didier. « Locus, transitus, peregrinatio. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e – XIII^e siècle) ». Dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations, XXXVII^e Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 275-295.

MENACHE, Sophia. « When Jesus met Mohammed in the Holy Land: Attitudes toward the "Other" in the Crusader Kingdom ». *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, vol.15 (2009), pp. 66-85.

MICHEAU, Françoise. « Bagdad ». Dans Jean-Claude Garcin, dir., *Les grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 87-112.

MOUKARZEL, Pierre. « Les marchands européens dans l'espace urbain mamelouk : un groupe minoritaire privilégié? ». Dans Stéphane Boissellier, François Clément et John Tolan, dir., *Minorités et Régulations sociales en Méditerranée médiévale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 181-206.

NORTHRUP, Linda S. « The Bahri Mamluk Sultanate, 1250-1390 ». Dans Carl F. Petry, dir., *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, vol.1, 1998, pp. 242-289.

PLATTI, Emilio. « Les chrétiens en pays d'islam ». Dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tilié, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, pp. 469-482.

POWELL, James M. « Papacy and the Muslim Frontier ». Dans James M. Powell, *Muslims under Latin rule, 1100-1300*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 175-203.

PROTEAU, Nicolas. « Bâtir et assiéger au temps des croisades. Regards sur l'utilisation du savoir-faire technique de l'autre ». Dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, éd., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 159-172.

RICHARD, Jean. « Les transformations de l'image de Saladin dans les sources occidentales » [en ligne]. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol.89-90 (juillet 2000), pp. 177-187.

<http://remmm.revues.org/279>, consulté le 26 mars 2013.

RICHARD, Jean. « Croisade et mission en terre d'Orient : la participation française (XII^e – XV^e siècles) ». Dans Guy Dubosq et André Latreille, dir., *Les réveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours (XII^e – XX^e siècle) : actes du colloque de Lyon, 29-31 mai 1980*, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 19-35.

RICHARD, Jean. « La féodalité de l'Orient latin et le mouvement communal : un état des questions ». Dans Konrad Eubel, dir., *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X^e – XIII^e siècles). Bilan et perspectives de recherches. Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978)*, Rome, École Française de Rome, 1980, pp. 651-665.

RICHARD, Jean. « Le pouvoir franc en Méditerranée orientale ». Dans Jean Richard, dir., *Croisades et États latins d'Orient*, London, Valorium Publications, 1980, pp. 77-97.

ROUXPETEL, Camille. « Le turban fait-il l'oriental ? Les chrétiens de la ceinture dans les récits de pèlerinage occidentaux (XIII^e-XIV^e siècles) ». *Questes*, no°25 (avril 2013), pp. 24-44.

SANDERS, Paula A. « The Fatimid State : 969-1171 ». Dans Carl F. Petry, dir., *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, vol.1, 1998, pp. 151-174.

SAYED, Ayman Fu'ad. « Fustat-Le Caire ». Dans Jean-Claude Garcin, dir., *Les grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 135-156.

SCHEIN, Sylvia. « The Image of the Crusader Kingdom of Jerusalem in the Thirteenth Century ». *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol.64, fasc. 4 (1986), pp. 704-717.

SÉNAC, Philippe. « Les Carolingiens et le califat abbasside (VIII^e – IX^e siècle) ». Dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 3-20.

SÉNAC, Philippe. « Islam et chrétienté dans l'Espagne du haut Moyen Age: la naissance d'une frontière ». *Studia Islamica*, n°89 (1999), pp. 91-108.

SOURDEL, Dominique. « Peut-on parler de liberté dans la société de l'islam médiéval? ». Dans George Makdisi et Dominique Sourdel, dir., *La notion de liberté au Moyen âge : Islam, Byzance, Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. 119-133.

TALHAMI, Ghada. « Jerusalem in the Muslim Consciousness ». *The Muslim World*, vol.86, no°3-4 (Juillet-Octobre 1996), pp. 292-242.

TILLIER, Mathieu et Thierry Bianquis. « De Sâmarrâ' à Bagdad : l'autorité abbasside ébranlée ». Dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tilier, dir., *Débuts du monde musulman, VII^e - X^e siècle : de Mohammed aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, pp. 185-194.

TOLAN, John V. « “Cel Sarrasins me semblet mult hereite” L'hétérodoxie de l'autre comme justification de conquête (XI^e-XIII^e siècles) ». Dans *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècle), XXIIIe Congrès de la S.H.M.E.S., Madrid, Casa de Velazquez, (23-26 mai 2002)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 65-74.

TOLAN, John V. « Veneratio Sarracenorum : Dévotion commune entre musulmans et chrétiens selon Burchard de Strasbourg, ambassadeur de Frédéric Barberousse auprès de Saladin (v.1175) ». Dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, éd., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 185-195.

TOLAN, John V. « Mirror of Chivalry: Salâh al-Din in the Medieval European Imagination ». Dans David R. Blanks, dir., *Images of the Other: Europe and the Muslim World Before 1700, Cairo Papers in Social Science*. Le Caire, American University in Cairo Press, 1996, pp. 7-38.

TOLAN, John V. « Reliques et païens : la naturalisation des martyrs de Cordoue à St-Germain (IX^e siècle) ». Dans Philippe Sénac, dir., *Aquitaine-Espagne (VIII^e – XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2001, pp. 39-55.

TOLAN, John V. « Introduction ». Dans *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge : cultures en conflit et en convergence*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, pp. 7-15.

TOOMASPOEG, Kristjan. « Le ravitaillement de la Terre sainte. L'exemple des possessions des ordres militaires dans le royaume de Sicile au XIII^e siècle ». Dans *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècle), XXIII^e Congrès de la S.H.M.E.S., Madrid, Casa de Velazquez, (23-26 mai 2002)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, pp.143-158.

TOR, Deborah G. « Sovereign and Pious: the Religious Life of the Great Seljuq sultans ». Dans Christian R. Lange et Songül Mecit, dir., *The Seljuqs: Politics, Society and Culture*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, pp. 39-62.

TROADEC, Anne. « Les relations entre les chrétiens et les musulmans dans les campagnes du comté de Tripoli au XIII^e siècle ». Dans Philippe Sénac et Nicolas Prouteau, dir., *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e - XIII^e siècle)*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003, pp. 115-122.

URVOY, Dominique. « Les Musulmans et l'usage de la langue arabe par les missionnaires chrétiens au Moyen Âge ». Dans *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, New York, Fordham University Press, 1978, pp. 416-427.

VAUCHEZ, André. « Introduction ». Dans André Vauchez, dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 2-8.

VOISIN, Jean-Claude. « Le Moyen-Orient des fortifications. Espace d'échanges entre Byzantins, Arabo-musulmans et Occidentaux au Moyen-Orient ». Dans Jean-Claude Voisin, dir., *Fortifications du Moyen âge au Proche-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009, pp. 75-110.

VOISIN, Jean-Claude. « Les châteaux du Liban : quand l'Occident rencontre l'Orient ». Dans Jean-Claude Voisin, dir., *Fortifications du Moyen âge au Proche-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009, pp. 175-198.

WALKER, Bethany J. « Commemorating the Sacred Spaces of the Past: The Mamluks and the Umayyad Mosque at Damascus ». *Near Eastern Archaeology*, vol.67, n°1 (Mars 2004), pp. 26-39.

WALKER, Paul E. « The Isma'ili Da'wa and the Fatimid Caliphate ». Dans Carl F. Petry, dir., *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, vol.1, 1998, pp. 120-150.

ZADORA-RIO, Élisabeth. « Lieux d'inhumation et espaces consacrés : Le voyage du Pape Urbain II en France (août 1095-1096) ». Dans André Vauchez, dir., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 197-213.

ZIMMERMANN, Michel. « Les actes de consécration d'églises. Construction d'un espace et d'un temps chrétiens dans la Catalogne médiévale (IX^e-XII^e siècle) ». *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, n°15 (2003), pp. 29-52.

ZOUACHE, Abbès. « Saladin, l'histoire, la légende ». Dans Denise Aigle, dir., *Le Bilâd al-Shâm face aux mondes extérieurs*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 2012, pp. 41-72.

ZOUACHE, Abbès. « Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations: V^e - VI^e / XI^e - XII^e siècles ». *Annales islamologiques*, Institut français d'archéologie orientale du Caire, vol.43 (2009), pp. 195-244.

7 ANNEXES

Annexe A : Les manuscrits de la continuation de Guillaume de Tyr consultés

Considérant la ramification complexe des différentes continuations de Guillaume de Tyr, nous schématisons ici les principales caractéristiques des différentes rédactions consultées ainsi que les sigles utilisés par les éditeurs de ces continuations et autres éléments d'identification (nom du manuscrit et sa cote actuelle).

F77 : manuscrit de Noailles (Rédaction g)

I- Cote : Paris, BNF, fr. 9082

II- Caractéristiques :

- Continuation du récit de Guillaume de Tyr de 1183 à 1275
- Écrit en 1295
- Version abrégée pour la période entre 1183 et 1229

III- Édition

- Manuscrit utilisé dans l'édition de F. Guizot (*Continuation de l'histoire des Croisades de Guillaume de Tyr par Bernard le Trésorier*).
- Manuscrit utilisé dans l'édition du *Recueil des Historiens des Croisades* pour la période entre 1248 et 1275

F73 : manuscrit de Colbert-Fontainebleau (Rédaction b)

I- Cote : Paris, BNF, fr.2628

II- Caractéristiques :

- Continuation du récit de Guillaume de Tyr de 1183 à 1264
- Continuation jusqu'en 1249 écrit vers 1260 ; dernière partie écrite vers 1280
- Version longue pour la période entre 1183 et 1229 ; rejoint ensuite la rédaction de G.

III- Édition

- Manuscrit utilisé dans l'édition du *Recueil des Historiens des Croisades* pour la période entre 1183 et 1248

F72 : manuscrit de Lyon (Rédaction d)**I- Cote :** Lyon, BV, 828**II- Caractéristiques :**

- Continuation du récit de Guillaume de Tyr de 1183 à 1249
- Écrit vers 1280
- Utilise une source originale pour la période entre 1184 et 1197 ; rejoint ensuite la rédaction de *G*.

III- Édition

- Manuscrit utilisé dans l'édition de M. R. Morgan (*La continuation de Guillaume de Tyr, 1184-1197*) pour la période entre 1184 et 1197

F70 : manuscrit de Florence (Rédaction Fl. ou Pluteus)**I- Cote :** Florence, BML, Plu. LXI. 10**II- Caractéristiques :**

- Continuation du récit de Guillaume de Tyr de 1183 à 1277
- Écrit vers 1290
- Utilise source originale commune avec la rédaction de *D*. pour la période entre 1190 et 1197 ; rejoint ensuite la rédaction de *G*. pour la période 1197-1275 ; seule continuation pour la période 1275-1277.

III- Édition

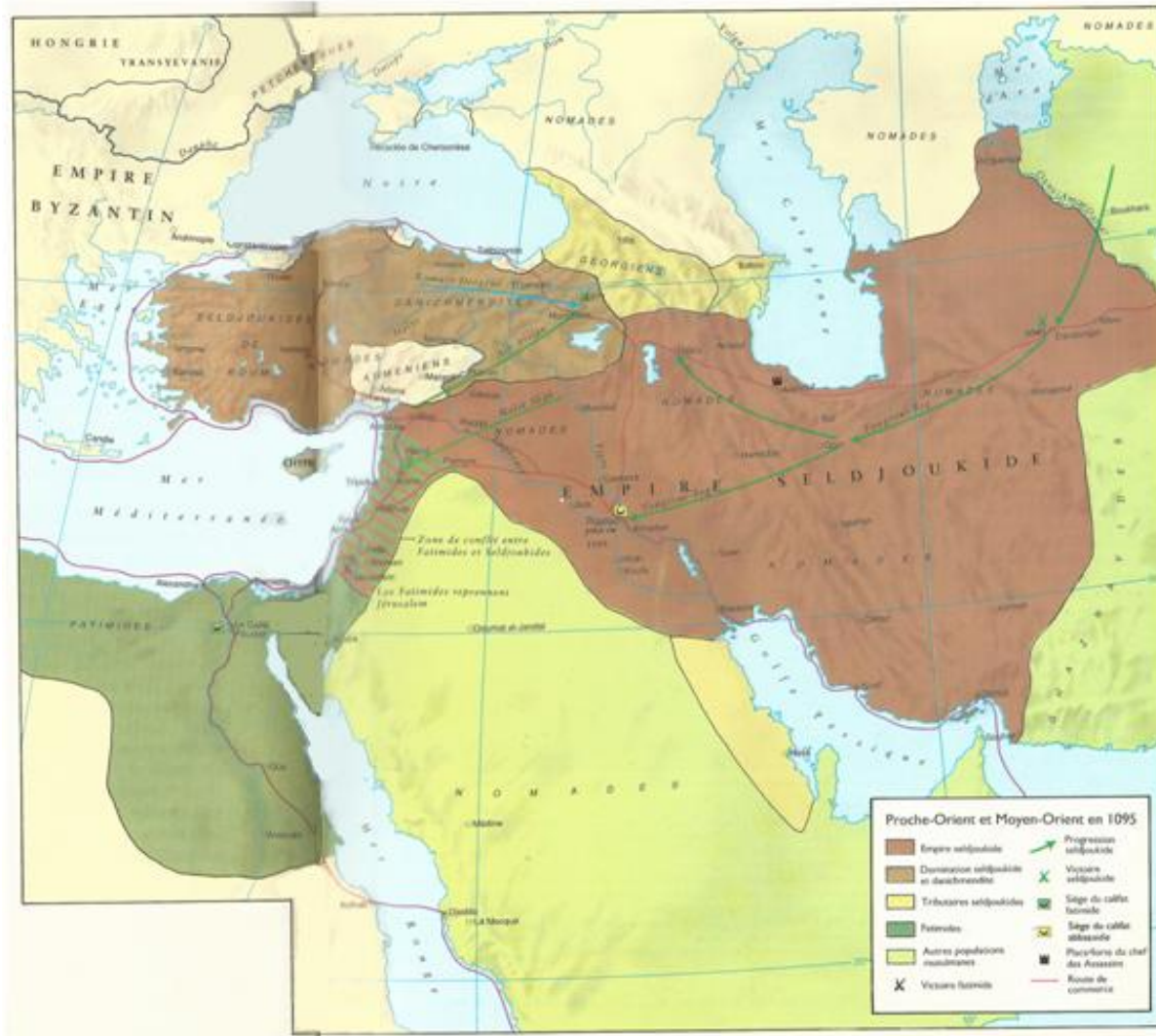
- Manuscrit utilisé dans l'édition de M. R. Morgan (*La continuation de Guillaume de Tyr, 1184-1197*) pour la période entre 1190 et 1197
- Manuscrit utilisé dans l'édition du *Recueil des Historiens des Croisades* pour la période entre 1275-1277.

Annexe B : Ordre chronologique des récits de pèlerinage consultés

Innominatus VII - <i>Descriptio locorum sanctorum</i> (c.1160)	Chute d'Édesse (1144)
Innominatus II - <i>Descriptio Terrae Sanctae</i> (c.1170)	2^e croisade (1147-1149)
Jean de Würzburg - <i>Descriptio Terrae Sanctae</i> (c.1170)	Défaite de Hattin (1187)
Théodoric - <i>Libellus de locis sanctis</i> (c.1170)	
Burchard de Strasbourg - <i>Peregrinatio</i> (1175)	3^e croisade (1189-1192)
Innominatus VIII - <i>Peregrinatio</i> (c.1185)	4^e croisade (1202-1204)
Innominatus III - <i>Itinerarium ad loca sancta</i> (1185-1187)	5^e croisade (1217-1221)
Anon. - <i>Estat de la citez de Jherusalem</i> (c.1187)	
Innominatus VI (Ps. Beda) - <i>Descriptio Terrae sanctae</i> (c.1187)	6^e croisade (1228-1229)
Innominatus V - <i>Tractatus de locis et statu terrae Hierosolymitanae</i> (1202)	Reprise Jérusalem (1229)
Wilbrand d'Oldenburg - <i>Peregrinatio</i> (1211-1212)	Perte de Jérusalem (1244)
Thietmar - <i>Peregrinatio</i> (1217-1218)	7^e croisade (1248-1254)
Anon. - <i>Pelerinaiges por aller en Iherusalem</i> (c.1231)	
Anon. - <i>Pelrinages et Pardouns d'Acre</i> (1260-1280)	8^e croisade (1270)
Anon. - <i>Les chemins et les pelerinaiges de la Terre sainte</i> (c.1265)	Fin des États latins d'Orient (1291)
Burchard de Mont-Sion - <i>Descriptio Terra sanctae</i> (1283)	
Anon. - <i>La devise des chemins de Babiloine</i> (c.1289)	
Riccold de Monte Croce - <i>Itinerarium</i> (c.1300)	

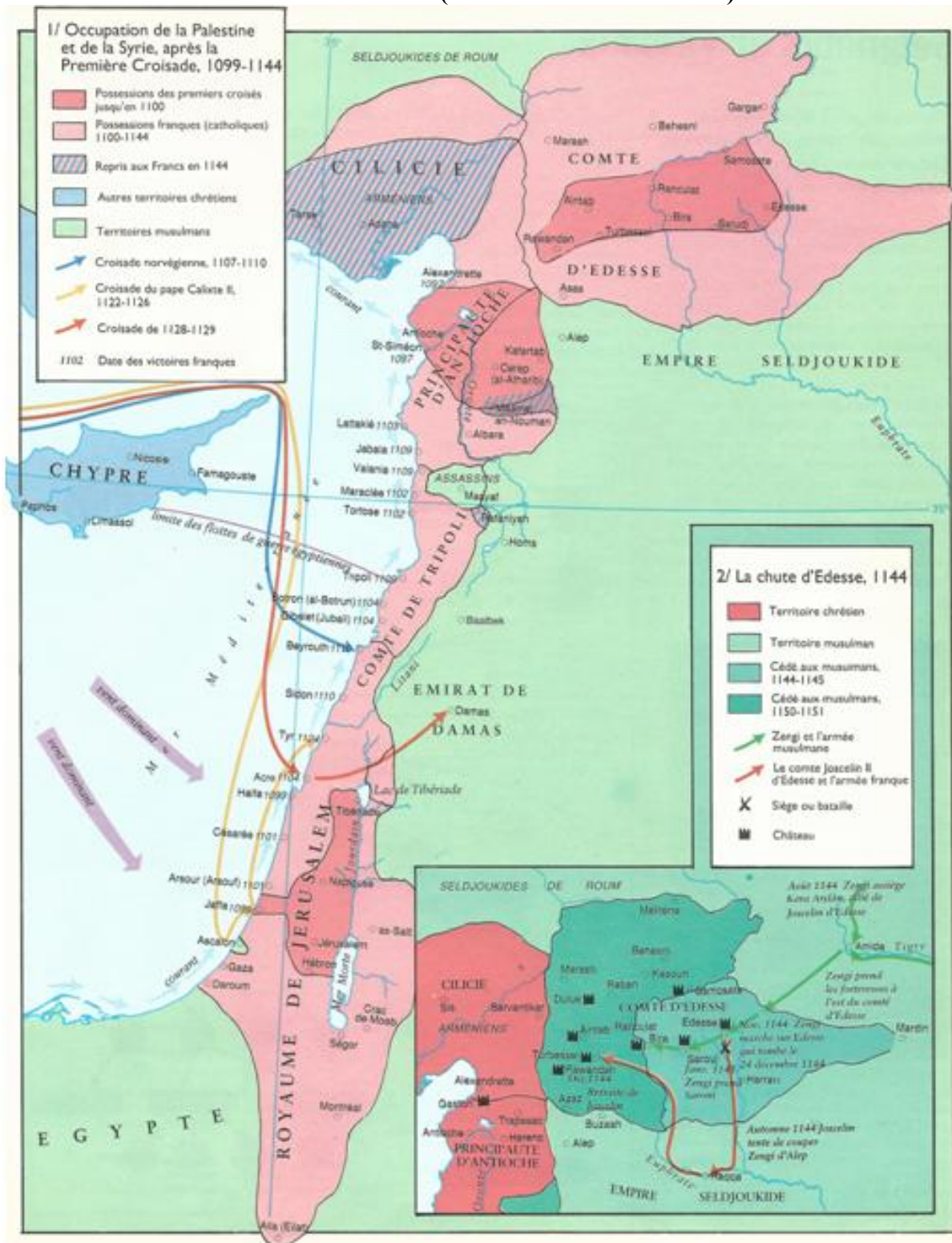
Annexe C : Cartes

I- Le Proche-Orient et Moyen-Orient en 1095



Source : Jonathan Riley-Smith, Atlas des croisades, p. 26-27.

II- Occupation de la Palestine et de la Syrie, après la Première Croisade, 1099-1144 (et chute d'Édesse en 1144)



Source : Jonathan Riley-Smith, Atlas des croisades, p. 35.

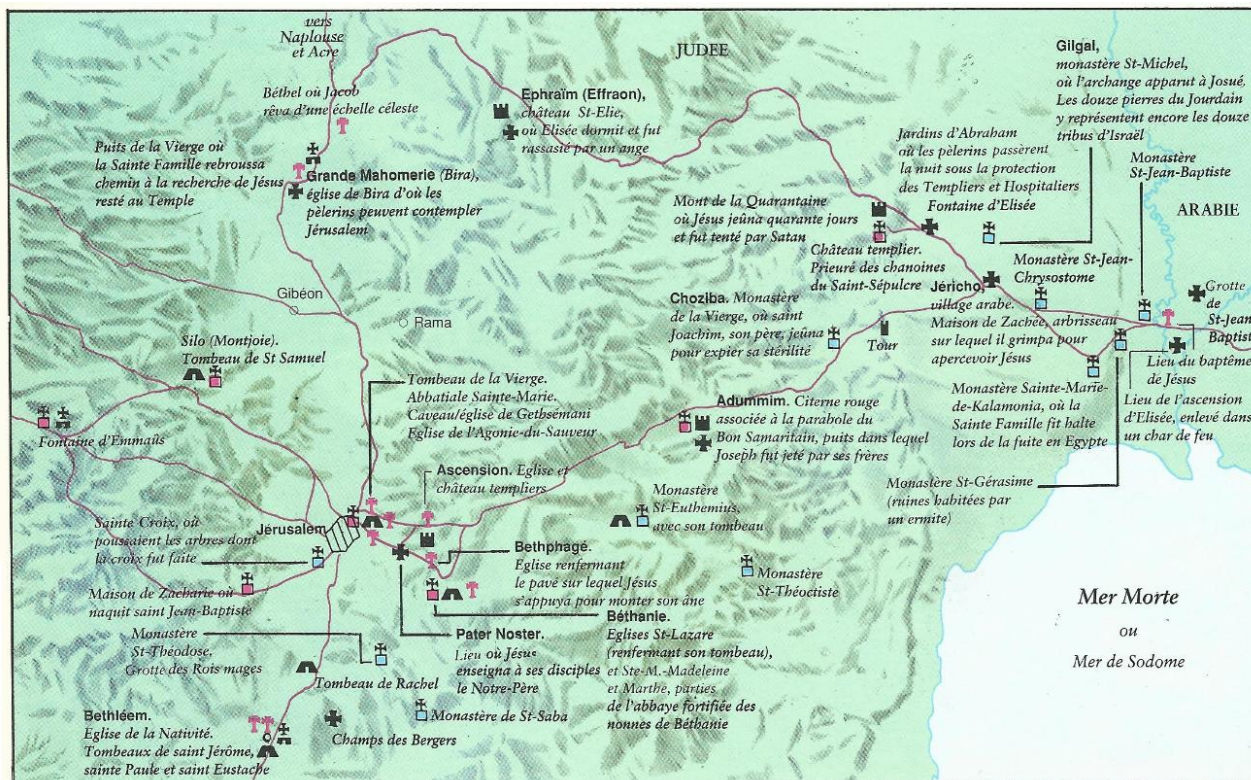
III- Églises et lieux de pèlerinage au XII^e siècle



(Voir page suivante pour les églises et lieux de pèlerinage dans l'encadré)

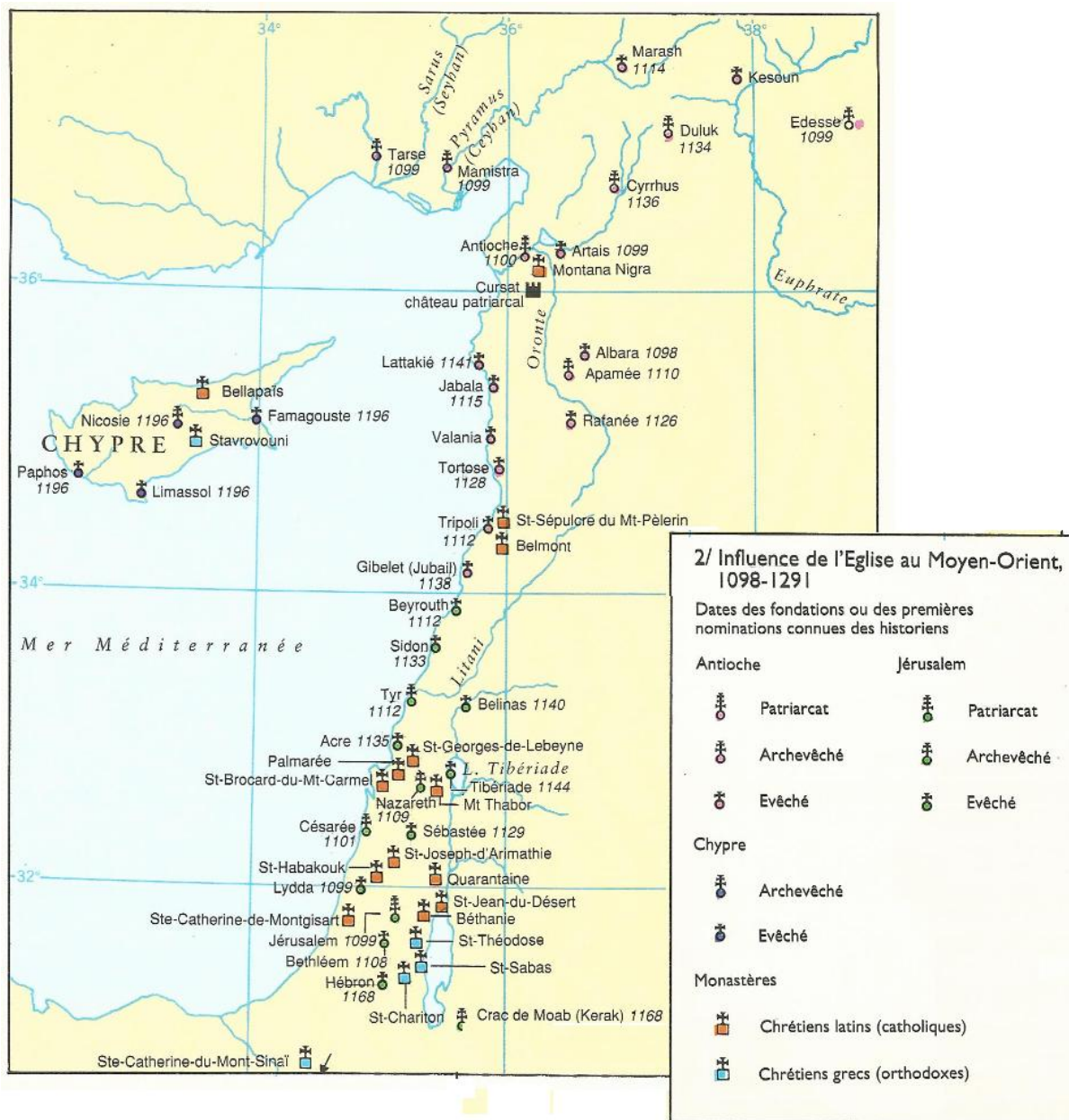
Source : Jonathan Riley-Smith, Atlas des croisades, p. 43.

IV- Églises et lieux de pèlerinage au XII^e siècle (en Judée)



Source : Jonathan Riley-Smith, Atlas des croisades, p. 42.

V- Influence de l'Église au Moyen-Orient



Source : Jonathan Riley-Smith, Atlas des croisades, p. 104.

VI- La défense des États latins d'Orient, 1146-1186



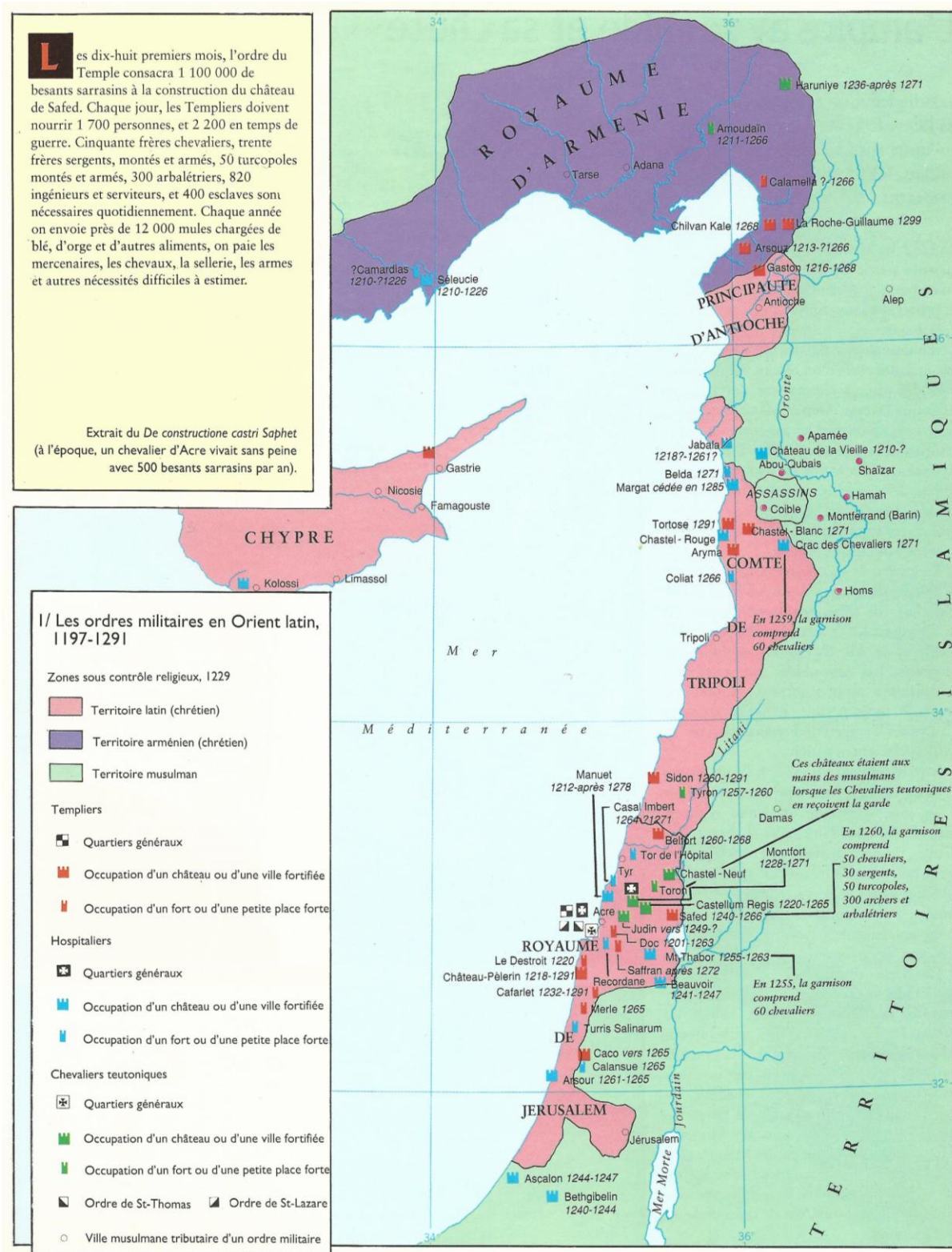
Source : Jonathan Riley-Smith, Atlas des croisades, p. 57.

VII- L'empire ayyoubide, vers 1248



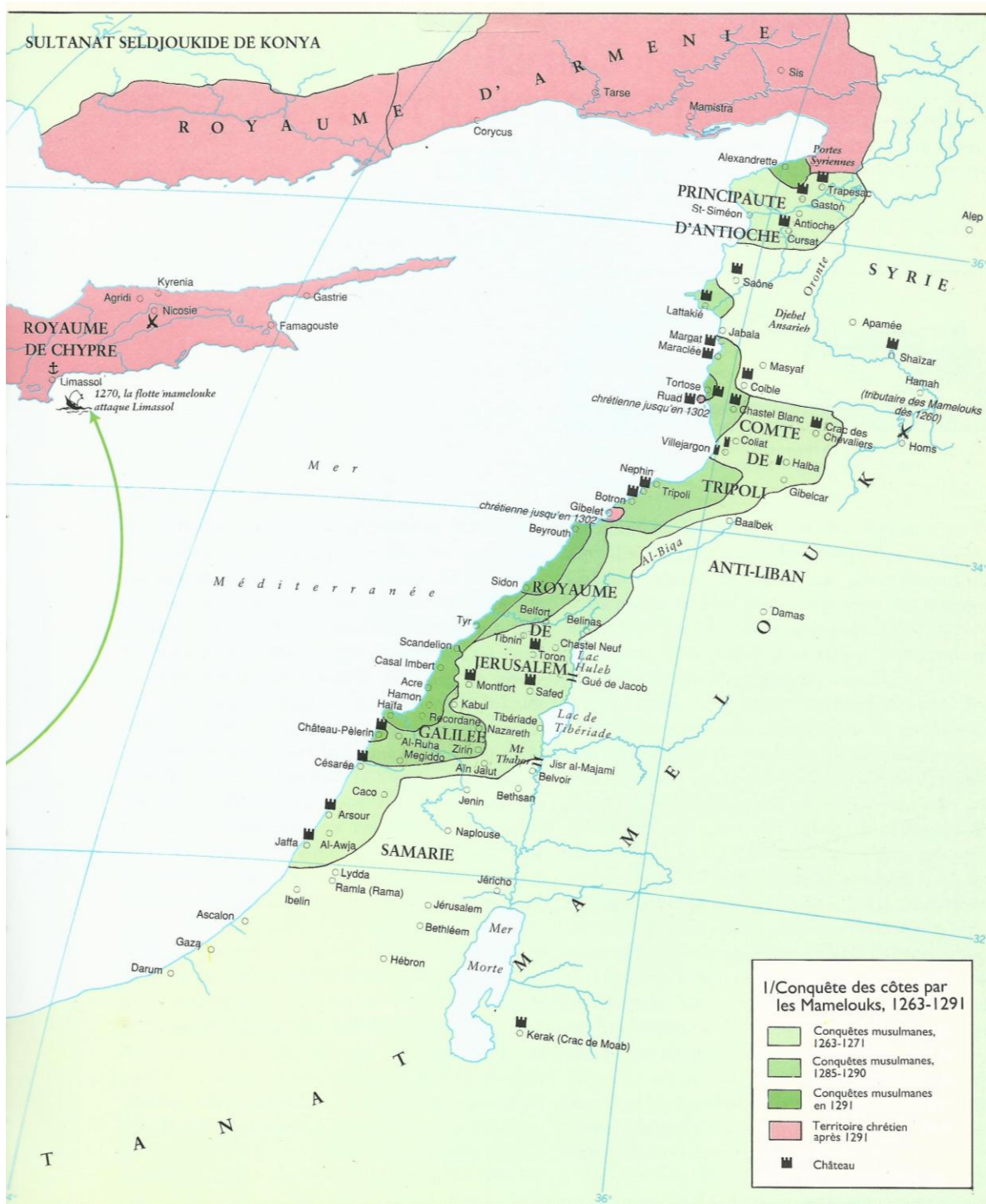
Source : Jonathan Riley-Smith, Atlas des croisades, p. 109.

VIII- Les ordres militaires en Orient latin, 1197-1291



Source : Jonathan Riley-Smith, Atlas des croisades, p. 107.

IX- Conquête des côtes par les Mamelouks, 1263-1291



Source : Jonathan Riley-Smith, Atlas des croisades, p. 115.