

Université Lumière Lyon 2
Faculté des langues

Ecole doctorale des Sciences Humaines

Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Lumière Lyon 2
Discipline : Linguistique, littérature et civilisation arabes

Sous la direction de Katia Zakharia

**Les Stratégies narratives dans la recension
damascène de *Sīrat al-Malik al-Zāhir*
*Baybars***

Présentée et soutenue publiquement par Francis Guinle

le 14 Septembre 2007

Devant un jury composé de :

M. Giovanni Canova, Professeur de l'Université de Naples L'Orientale

M. Jean-Patrick Guillaume, Professeur de l'Université de Paris III

M. Yves Gonzalez, Maître de Conférences HDR de l'Université Lumière Lyon 2

M. Peter Heath, Professeur de l'Université A.U.B., Beyrouth

Mme Katia Zakharia, Professeur de l'Université Lumière Lyon 2

Volume 1

TABLES DES MATIERES

INTRODUCTION	3
PREMIERE PARTIE	29
LA RECENSION DAMASCENE	31
CHAPITRE 1	35
Description du manuscrit	35
A) Les différentes mains	36
B) Les trous dans le manuscrit	49
CHAPITRE 2	59
Variations du récit dans la recension damascène	59
A) Le Martyr du capitaine Ğamr	59
B) ‘Arnūs et la Vallée du Feu	69
CHAPITRE 3	79
La recension damascène et la grammaire du récit	79
A) Gestion des invariants	92
a) Le schéma actantiel	92
b) Les « sphères d’action »	99
c) Les motifs	106
B) Les étapes du récit	113
C) La naissance du héros	119
DEUXIEME PARTIE	127
LES ELEMENTS STRUCTURELS DU RECIT	129
CHAPITRE 1	131
La structure par épisodes	131
A) La structure en miroir	136
a) « <i>Sīrat Maḥmūd</i> » et « <i>Sīrat Ğawān</i> »	138
b) De Damas au Caire	147
1) La structure d’ensemble	150
2) Les objets magiques	151
3) Aḥmad Āġā et ‘Uṭmān	156
B) Les cycles d’épisodes	168
a) Šīḥa et les <i>fidāwīyeh</i> : la succession de Ma‘rūf	169
1) Šīḥa et les <i>fidāwīyeh</i> récalcitrants	175

2) Šīḥa et les Adraʿīyeh	188
b) Le cycle de ʿArnūs (femmes et fils)	199
1) Les cycles associés : Šīḥa, ses femmes et ses fils, Aydamur	216
c) Les fausses conversions	220
CHAPITRE 2	231
Temps et espace	231
A) L'organisation de l'espace	232
B) Le linéaire et le circulaire	237
C) Les mondes parallèles	253
D) Les itinéraires spatio-temporels, la géographie métaphorique	263
a) La Parade prestigieuse	263
b) Opposition et infiltration	266
CHAPITRE 3	269
Les schémas initiatiques	269
A) Les tribulations de ʿAlī Āgā al-Warrāq	270
B) Les tribulations et l'initiation du héros	276
a) « Baybarṣ à la caserne »	279
b) « Le palais de Bādīs »	282
C) L'itinéraire de Šīḥa	284
D) La perte du nom et la prolifération des noms	290
E) Les « traversées du désert »	300
F) Au détour du chemin	302
TROISIEME PARTIE	307
RITUALISATION ET PROCEDES NARRATIFS	309
CHAPITRE 1	311
De la marge au centre	311
A) Le manifeste (<i>zāhir</i>) et le caché (<i>bāṭin</i>)	319
a) La nomination	322
b) Les signes	325
1) Les signes extérieurs	325
2) Les signes distinctifs	335
B) Ritualisation et processus d'intégration :	350
a) « <i>hātū kurk !</i> »	350
b) Le pacte	355
c) La prose rimée	359
CHAPITRE 2	363
Répétition et variation	363
A) Le style formulaire	363
A) Les épisodes types	370
a) Episode type: prise des villes franques.	370
1) La prise de Tripoli	374
b) Episode type : La Chevauchée des fils des héros contre l'Islam.	384
1) La chevauchée de Qaṭmūriğ	387
2) La Chevauchée de Mīrūniš	396
3) La Chevauchée de la reine Maryam al-Ḥamqā'	399

DEUXIEME PARTIE

LES ELEMENTS STRUCTURELS DU RECIT

La nécessité de limiter l'étude à certains éléments dans le cadre de ce travail semble évidente. Le choix peut paraître arbitraire, il est cependant déterminé par des critères internes au genre et à la recension qui nous occupent. Les trois grands aspects du récit que je vais présenter ont été choisis en fonction de ces critères, mais aussi parce que l'un conduit naturellement à l'autre. La pratique de titrer les épisodes varie d'un manuscrit à l'autre. Dans la recension damascène, certaines mains (A et B) titrent de façon assez scrupuleuse les divers épisodes²⁵¹, d'autres pas du tout. Même lorsque le texte est continu, et sans titre, certains marqueurs textuels indiquent assez clairement le début et la fin d'un épisode. A leur tour, ces épisodes ponctuent le texte en lui conférant une chronologie, même si celle-ci est rendue complexe par les nombreuses prolèpses²⁵² et analepses. Ces procédés rhétoriques temporels constituent d'ailleurs une des caractéristiques du récit des *siyar*, et la façon dont ils sont utilisés participe de la spécificité de telle ou telle recension. Les déplacements spatiaux et les diverses définitions de l'espace sont aussi largement tributaires de la structure par épisodes. La superposition des différents temps, et l'utilisation métaphorique de l'espace conduisent à se poser la question du temps et de l'espace rituels, et à définir des schémas initiatiques que le récit organise à travers la structure par épisodes. Les étapes dont parle Fārūq Ḥūršīd comme étant caractéristiques du genre, ont également un rôle à jouer.

²⁵¹ Voir le résumé. On peut voir, en comparant les titres d'origine et les différentes mains dans le tableau de la première partie, que les mains C, par exemple, n'utilisent jamais de titre. Le titrage n'est pas, non plus, systématique dans les mains A et B, mais suffisamment fréquent pour qu'on y voit un trait particulier. J'ai parfois ajouté des titres pour ces mains-là, suivant la pratique des éditeurs de la recension damascène. Voir également en annexe le tableau des épisodes. Dans d'autres recensions, comme, par exemple, les recensions égyptiennes de la Bibliothèque Nationale, Paris, les rubriques peuvent indiquer le début d'un épisode, mais elles sont également utilisées pour l'expression récurrente qui ponctue le récit : قال الراوي.

²⁵² Pour les prolèpses, il s'agit plus d'effets d'annonce que de narrations détaillées. Je reviendrai là-dessus avec des exemples et plus de détails.

CHAPITRE 1

La structure par épisodes

Il faut d'abord procéder à la définition de l'épisode tel qu'il se manifeste dans la *Sīra*. On pourrait, à première vue, le définir par le récit contenu entre deux titres ; par exemple « le *qān* Halawūn » et « La reine Maryam al-Zunnāriya », titres présents dans le manuscrit de la main A, et qui représentent les épisodes 35 et 36 dans les fascicules 16 et 17²⁵³. Plusieurs problèmes se posent pour cette définition. Tout d'abord, celui des titres. En effet, comme indiqué plus haut, les fascicules de la main A donnent des titres, mais de façon parfois aléatoire. Par exemple, aucun titre n'apparaît avant le fascicule 4 de la recension. Parfois certains titres couvrent des ensembles qui pourraient être divisés en plusieurs épisodes, dans la mesure où, à partir d'un certain moment, le récit ne concerne plus le personnage ou les événements mentionnés dans le titre. C'est le cas, par exemple de l'épisode 45, « La Conquête d'al-'Arīš », au fascicule 26 : lorsque le titre suivant apparaît dans le manuscrit, c'est au fascicule 32. Entre-temps, la ville d'al-'Arīš a été prise depuis longtemps, Baybars a été enlevé, la ville de Sīs a été prise par les musulmans. Parfois, au contraire, les titres se multiplient à l'intérieur d'un même fascicule, donnant l'impression d'un grand morcellement ; ainsi le fascicule 4 comprend 5 titres d'épisodes, tous concernant l'initiation du héros. De plus, si l'on considère les fascicules de la main C, on s'aperçoit qu'ils ne mentionnent jamais les titres d'épisodes. Ainsi, si nous avions ce manuscrit complet, il nous serait impossible de définir les épisodes selon la méthode des titres. Il faut donc adopter une méthode différente. Le texte, bien sûr, doit être notre meilleur guide. De nombreux épisodes peuvent être déterminés par les formules que le récit utilise pour marquer le début et la fin d'un segment. Des formules telles que :

²⁵⁴ قال الراوى يا ساده الى يوم الملك كان جالس صدر مجالس...

²⁵³ Selon ma classification des épisodes et les numéros de fascicules IFEAD. Voir tableau en annexe.

²⁵⁴ Celle-ci est tirée du fascicule 21, p. 99 ; B/Z, vol. 3, p. 55, et introduit le « *dīwān istiṣād al-malik al-Ġāzī* » (« Le Matyr du roi al-Ġāzī »). On pourrait en trouver de nombreuses formulées à peu près de la même manière.

(Le transmetteur dit : « Ô mes amis, jusqu'au jour où le roi était assis au centre de l'assemblée. »).

marquent fréquemment le début d'un segment, et d'autres en indiquent la fin :

واما الملكة يا سادة من فرحها بالحليب صارت تفرق وتبخشش وتتصدق على الفقراء
والمساكين واقامت بمصر على عز وجاه لها معنا كلام صلوا²⁵⁵ على النبي خير الانام ومصباح
الظلام²⁵⁶

Elles peuvent définir un « épisode ». Ceci, en revanche, ne veut pas dire que l'épisode en question clôt définitivement l'action qui s'y déroule ; celle-ci peut avoir des conséquences, et la fin de l'épisode est alors une fin « suspendue », comme une cadence musicale suspendue, qui marque un terme au développement qui la précède, mais qui laisse entendre que la partition peut reprendre. Toutefois dans la mesure où nous avons là un début, un milieu, et une fin, selon les catégories simples définies par Aristote, nous pouvons considérer qu'il s'agit bien d'un épisode, susceptible d'être analysé pour lui-même, mais aussi dans son rapport avec le reste du texte. Ainsi, l'enchaînement des épisodes peut également revêtir une grande importance dans les stratégies narratives.

Dans un article sur les premières *siyar*, « Delimitation in the early *Sīrah* », Danuta Madeyska définit ce que j'appelle un épisode en parlant des « thèmes » qui les délimitent :

Les thèmes n'ont pas de cadre qui leur sont propres, mais on peut facilement les détecter grâce à la répétition. Environ la moitié des contes étudiés (83), à la fois ceux qui possèdent un marqueur au début et ceux qui n'en ont pas, commencent le récit avec deux thèmes : l'Arrivée d'une nouvelle et le Départ. En général ces deux thèmes sont connectés et se succèdent dans l'ordre indiqué ci-dessus. Il peut arriver, cependant, qu'un conte débute par le second thème précédé par une déclaration du but recherché. Ces thèmes peuvent apparaître au début d'un conte ou à un moment spécifique, ou même au début d'un événement particulier, mais leur position fixe est un indice d'une fonction

²⁵⁵ صلوا

²⁵⁶ F. 26, p. 21 ; B/Z, vol. 3, 217.

(Quant à la reine, ô mes amis, elle se réjouit d'une montée de lait, et se mit à dispenser des bontés aux pauvres et aux démunis, et demeura au Caire dans la dignité de son rang, nous en avons fini avec elle pour l'instant. Priez pour le Prophète, le meilleur de l'Humanité et Lumière dans l'obscurité.)

Ici il s'agit de la reine Tāğ Baḥt, l'épouse de Baybars et de son arrivée au Caire après une mésaventure près d'al-'Arīš, mésaventure qui va déclencher les hostilités et conduire à la prise d'al-'Arīš par Baybars. Les formules de fin d'épisode comportent fréquemment, mais pas nécessairement, une formule religieuse. L'expression « *lahā/lahu/lahum ma'anā kalām* » y apparaît souvent, mais n'est pas réservée à la fin d'épisode ; on la trouve très fréquemment lorsque, à l'intérieur d'un même épisode, le narrateur passe d'un personnage à un autre. Je reviendrai sur cette expression dans l'étude sur le temps et l'espace.

délimitatrice. Leur présence est un signe supplémentaire du début d'une histoire.²⁵⁷

La définition de « thèmes » (d'autres diraient « motifs ») pour délimiter les épisodes peut, en effet s'avérer efficace. L'auteur poursuit en donnant des exemples de « thèmes » comme éléments finaux :

Les thèmes marqués comme éléments finaux arrivent souvent à la file, par exemple le Retour Triomphal et la Prise du Pouvoir sont généralement associés à des thèmes tels que Fêtes et Noces. Chacun d'eux peut conclure un seul événement, ou une partie distinctive du conte.²⁵⁸

Je traduis volontairement « tale » par « conte », sachant pertinemment que le terme est ambigu en anglais, et que ce n'est pas ce que l'auteur, vraisemblablement, veut dire. Le problème vient du fait que l'article porte non pas sur les contes (« tales ») mais sur les *siyar*. Ce que l'auteur entend par « tale », c'est un récit, la « relation » d'un événement, le mot venant du verbe « tell ». Mais traduire par « récit » ou « relation » est tout aussi équivoque. Le choix du mot « tale » me semble donc particulièrement malheureux, car ce que l'auteur tente de définir et de « délimiter » ici ce sont, justement, les épisodes. De la même manière, le glissement vers « story », ou « event » n'est pas plus heureux et on reste avec une impression de flou. Ce qui se dégage de ce discours cependant, une fois ces ambiguïtés levées, c'est l'impression que les « tales », ou dans mon vocabulaire « épisodes », sont juxtaposés et que chacun est indépendant de l'autre. Les délimitations par « thèmes » ne me paraissent donc pas fonctionner pour *Sīrat Baybars*, car si on peut effectivement repérer ces thèmes, il n'est pas dit que ce qui commence soit le début d'un nouvel épisode, bien que ce puisse être le cas, mais parfois simplement le début d'une périπέtie ; de même pour les thèmes finaux qui peuvent simplement marquer

²⁵⁷ Danuta Madeyska, « Delimitation in the early *Sīrah* », *Oriente Moderno*, 83, 2 (2003), 269.

(Themes have no framework of their own, but they are easy to detect thanks to their repetitiveness. About half of the tales under study (83) both those with the markers at the beginning and the one without them, commence the narrative with two themes: Receiving news and Departure. As a rule these two themes are connected and delivered in the above order. It may so happen, however, that the tale begins with the second theme preceded by the statement of the goal. These themes may appear at the beginning of a tale or its distinct part or even an individual event, but their fixed position is indicative of a delimitation function. Their presence is an extra signal of the beginning of a story.)

²⁵⁸ *Idem.*, p. 269.

(Themes marked as final elements are often delivered in strings e.g. Triumphant return and Assumption of power are, as a rule, associated with such themes as Feast and Wedding. All of them may conclude a single event or a distinctive part of the tale.)

une pause dans un épisode donné. Ces délimitateurs ne rendent pas non plus compte des enchevêtrements d'épisodes, ni de la constitution de cycles d'épisodes²⁵⁹

En effet, on peut dégager du récit plusieurs grands cycles d'épisodes qui tous se rejoignent à un moment ou à un autre. Ces grands cycles se caractérisent souvent par des itinéraires qui se croisent. Ainsi, l'itinéraire de Baybars et celui de Šīḥa, dont il convient de rappeler qu'il commence très tôt dans la recension damascène et qu'il est étroitement lié dans le récit à celui de Ğawān²⁶⁰. Ces itinéraires convergent dans l'épisode de « Baybars et Šīḥa à Gênes » qui précède de peu la mort du roi al-Šāliḥ Ayyūb²⁶¹, et dans le cycle d'épisodes consacré à la succession du roi. Mais l'itinéraire de Baybars en a déjà croisé d'autres, en particulier ceux des ismaéliens comme Ibrāhīm et Ma'rūf. Dans l'ensemble, il s'agit d'une mise en place de réseaux qui seront exploités le moment venu. Si le lien entre les itinéraires de Baybars et de Šīḥa passe par Ğawān, celui entre les itinéraires des ismaéliens et de Baybars passe par Šīḥa. Une chaîne s'établit donc entre les différents cycles. Ces points de départ, étroitement liés, donnent à leur tour naissance à d'autres cycles d'épisodes. L'absence de Ma'rūf entraîne le départ de nombreux ismaéliens qui se lancent à sa recherche, avec pour conséquence une série de retours problématiques qui s'échelonnent sur environ trente sept années²⁶², bien au-delà de la mort de Ma'rūf. Ce cycle d'épisodes concerne la succession de Ma'rūf à la tête des ismaéliens, et les ruses de Šīḥa pour s'imposer comme le souverain des forteresses ismaéliennes. Mais la quête de Ma'rūf donne aussi naissance à un cycle d'épisodes lié à son fils 'Arnūs. Reproduisant le scénario de ses parents, 'Arnūs épouse un grand nombre de princesses chrétiennes ou du pays des *ʿaḡam*, qu'il perd, comme son père avant lui avait perdu sa femme Maryam, fille du *babb* de Gênes, avec leur progéniture. A son tour, ce cycle est relié à l'ensemble par Ğawān qui tente de monter contre l'Islam les fils de 'Arnūs, élevés en pays chrétien ou *ʿaḡamī* dans l'ignorance de leur ascendance ismaélienne. Ce cycle d'épisodes inclut des analogues qui concernent d'autres personnages comme Aydamur, Ibrāhīm, Sa'd, ou Šīḥa dont les fils dispersés finissent par rejoindre leur père respectif et l'Islam. Parallèlement, le thème des

²⁵⁹ Il est vrai que Danuta Madeyska ne parle que des « premières » ou « anciennes » *siyar* (« *early* »). Ces délimitateurs fonctionnent sans doute mieux pour *al-Zīr Sālim* et *Sīrat 'Antar* que pour *Sayf Ibn Dī Yazan*, *al-Amīra Dāt al-Himma*, ou encore *Sīrat Baybars/š*

²⁶⁰ Voir fascicule 7.

²⁶¹ Voir mes deux articles concernant l'itinéraire de Šīḥa : « Double et substitution dans *Sīrat Baybars*, Le cas de Šīḥa Ğamāl al-Dīn », *Langues et Littératures du Monde Arabe* n° 5 (2004/2005), 209-230, et « De la marge au centre : itinéraire de Šīḥa Ğamāl al-Dīn » (Colloque international de Damas, « Le Roman populaire arabe : tradition et perspectives d'avenir », Avril 2005.).

²⁶² Le dernier personnage parti à la recherche de Ma'rūf à refaire surface dans le récit est 'Alī Ṭuwayr, resté absent trente-sept années (fascicule 161).

ennemis de l’Islam et de la conquête organise des cycles pour la plupart liés à ceux déjà mentionnés. Toutes les attaques des rois francs peuvent se rattacher aux cycles précédents d’une manière ou d’une autre : soit qu’il s’agisse de révoltes ou de « croisades » fomentées par Ğawān dont le destin est prédéterminé par la prédiction du *Kitāb al-Yūnān* : ces cycles représentent donc aussi ses tentatives de déjouer la prédiction ; soit qu’il s’agisse des adorateurs du feu, rois et magiciens, souvent à la solde du *qān* Halawūn. Ces cycles traitent tous, en partie au moins, de la succession, et sont souvent liés à des luttes intestines dont les germes ont été semés dès le départ : les diverses trahisons des émirs, menés par Aybak d’abord, puis par Qalawūn, qui n’hésitent pas à s’associer avec les ennemis de l’Islam, chrétiens ou adorateurs du feu, sont présentes dès les tous premiers épisodes de la *Sīra*²⁶³.

Ces grands cycles forment une chaîne dont les maillons sont fortement solidaires. Ils définissent une des caractéristiques essentielles de la structure par épisodes : d’une part cette structure participe d’une construction linéaire, d’un mouvement chronologique du récit, d’autre part elle implique une construction circulaire, un mouvement cyclique, les deux étant, encore une fois, étroitement liés. Ainsi, le retour des ismaéliens partis à la recherche de Ma’rūf appartient à la fois à la construction chronologique du récit (ils partent, puis reviennent après qu’un certain temps, variable, se soit écoulé, avec les changements qui s’en suivent), et à la construction cyclique, puisqu’à chaque retour la même question de la succession à la souveraineté des forteresses se pose.

Le tableau présenté en annexe²⁶⁴ montre la manière dont les épisodes s’enchaînent et s’entrelacent dans le récit. On peut voir à la fois l’aspect chronologique et linéaire des ensembles d’épisodes, aussi bien que leur aspect cyclique. On voit bien, en particulier, comment le début de la *Sīra* se concentre sur la quête du héros, son apparition dans le récit, son « apprentissage », en quelque sorte, de la fonction de héros. Dans cet itinéraire, qui représente à la fois une initiation et une montée en puissance, l’épisode [« Origines et filiation du *qāḍī* Ğawān »] au fascicule 7 marque un temps dans le récit. J’ai déjà souligné qu’il fonctionne en contrepoint de l’épisode [« *Sīrat* Maḥmūd »] au fascicule 3. Les deux constituent une analepse, mais alors que [« *Sīrat* Maḥmūd »] ne se préoccupe que des faits du passé, [« Origines et filiation du *qāḍī* Ğawān »], par le truchement du

²⁶³ Voir Annexe 3 : les épisodes y sont présentés sous forme de tableau dans l’ordre de leur apparition dans le récit, avec le cycle auquel ils appartiennent, et les liens qu’ils entretiennent avec d’autres cycles et/ou avec les itinéraires des personnages.

²⁶⁴ Pour ne pas trop encombrer le texte, je préfère mettre ce tableau en annexe. Le lecteur pourra facilement s’y référer au cours du commentaire, s’il le désire.

Kitāb al-Yūnān, est à la fois une analepse et une prolèpse²⁶⁵. La stratégie narrative commune aux deux épisodes (analepse à partir d'un contenu identique : origines et filiation), crée un lien entre le protagoniste et l'antagoniste, lien renforcé par la prédiction qui lie inexorablement leurs itinéraires. Dans ce schéma, Šīḥa apparaît comme le troisième terme qui vient s'interposer entre Ğawān et Baybarš. L'épisode « Baybarš et Šīḥa à Gênes » dans le fascicule 19, est l'aboutissement de ce cycle, et le début de la réalisation de la prédiction. Il constitue véritablement une charnière²⁶⁶, au sens où il marque la fin attendue d'un cycle, et ouvre la voie à un autre cycle. Tout comme la prédiction avait été prise en main par Ğawān, pour tenter de la contrecarrer, elle est à présent prise en main par Šīḥa pour qu'elle se réalise. Une analyse comparative des motifs structurels et de leur utilisation met en lumière à la fois les similitudes et les oppositions des deux épisodes qui s'insèrent dans le grand cycle de l'initiation du héros éponyme.

A) La structure en miroir

J'appelle structure en miroir la stratégie narrative qui consiste à mettre en parallèle des éléments du récit qui se répondent trait pour trait, faisant apparaître à la fois des similitudes et des différences. Cette structure peut concerner des ensembles plus ou moins longs, qui peuvent aller de la simple phrase à un cycle complet d'épisodes. Elle joue à la fois sur la répétition et la substitution, notions que j'aurai le loisir de développer dans la troisième partie. Pour prendre des exemples concrets, on peut noter une structure en miroir dans certaines biographies brèves comme par exemple l'enfance de Ğawān et celle de 'Uṭmān, où une phrase répond à l'autre, entraînant un effet similaire : dans les deux cas, le comportement agressif du

²⁶⁵ J'utilise ces termes au sens où Genette les emploie. On pourrait parler, de façon plus générale de rétro-récit pour l'analepse, et d'anticipation pour la prolèpse. Voir Gérard Genette, *Figures III*.

²⁶⁶ C'est ainsi que Thomas Herzog perçoit cet épisode dans sa thèse. Son analyse renvoie plus à la genèse du récit qu'à sa structure narrative. Mais il voit bien que l'épisode « Baybarš et Šīḥa à Gênes » fait prendre un tournant décisif à la *Sīra*, et surtout permet sa continuation et son développement. Il donne ainsi l'impression qu'il y avait un projet initial qui n'allait peut-être pas au-delà de l'arrivée de Baybarš au pouvoir, et que l'apparition de Šīḥa dans la *Sīra* a donné une nouvelle impulsion au récit permettant d'autres développements. Thomas Herzog tente ainsi le difficile exercice de l'étude diachronique de la *Sīra*. Mon approche est purement synchronique, à partir d'un récit reconstitué par un *ḥakawātī* du XXe siècle qui utilise des manuscrits plus ou moins récents (le plus ancien datant du XIXe siècle), et un état constitué de l'ensemble de la *Sīra* proche de la performance. Dans ce récit, Šīḥa arrive très tôt, bien avant son arrivée dans d'autres recensions (par exemple la version imprimée du Caire, ou encore le manuscrit de la British Library). Dans la recension damascène l'épisode « Baybarš et Šīḥa à Gênes » est préparé depuis le tout début de la *Sīra* (fascicule 7). C'est donc plus pour des raisons purement structurelles que j'étudie cet épisode comme « charnière » du récit.

personnage envers ses compagnons de classe est noté presque de la même manière dans une simple phrase. Ainsi en ce qui concerne Ġawān :

فحطه جده بالمدرسة صار يضرب هذا ويبعض هذا ويطرب هذا واما الاولاد تشتكي
عليه ليب مارياس فطالعه من المدرسه وحطه عنده بالسرايا²⁶⁷

Sa conduite au palais n'étant pas meilleure, on l'envoie chez son oncle paternel, Karsīmūn, au monastère al-Āmūd, où il apprend son destin, et décide de consacrer sa vie à détourner la prédiction du *Kitāb al-Yūnān*. En faisant cela, c'est le chemin du mal qu'il choisit, et il suit ainsi les traces de son père Aṣfūt. Quant à 'Uṭmān, le truand, ce sont les enfants de sa rue qu'il martyrise depuis l'âge de quatre ans :

وصار يتبارد على اولاد الشارع وتجيئ عليه الشكاوات ودا يقول لى ابنك ضربين ودا
يقول ابنك مدغنى ودا يقول ابنك تعرنى وانا اعجزت واني انصح²⁶⁸

La similarité dans la mauvaise conduite des deux personnages est annoncée par la même expression concernant leur petite enfance :

وصاروا يربو²⁶⁹ جوان بحجر الدلال²⁷⁰

pour Ġawān ; et pour 'Uṭmān :

وصرت اربييه بحجر الدلال²⁷¹

Notons, dès à présent, la différence dans la manière de raconter l'événement : dans le récit sur Ġawān, c'est le narrateur qui énumère ses méfaits. La scène racontée par la mère de 'Uṭmān, al-Ḥubla, est plus « présente » et vivante car elle prend en charge les voix des enfants qui viennent se plaindre à elle. On imagine les

²⁶⁷ F. 7, p. 63 ; B/Z, vol. 1, 196.

(Son grand-père [le *babb Māryās*] le mit à l'école. Mais il se mit à frapper l'un, mettre son doigt dans le cul de l'autre, jeter de la terre sur un autre, si bien que les pères des enfants vinrent se plaindre au *babb Māryās* qui le sortit de l'école et le prit avec lui au palais.)

²⁶⁸ F. 8, p. 41 ; B/Z, vol. 1, 227.

(« Et il se mit à se moquer des enfants dans la rue, si bien qu'ils venaient se plaindre à moi. Et celui-ci de me dire : « Ton fils m'a battu ! », et cet autre : « Ton fils m'a pincé ! » Et un autre : « Ton fils m'a donné un coup de poing ! » Et moi, je ne savais pas quoi faire pour qu'il suive mes conseils ».)

²⁶⁹ يربوا

²⁷⁰ F. 7, p. 63 ; B/Z, vol. 1, 196.

(Et ils élevèrent Ġawān comme un enfant gâté.)

²⁷¹ F. 8, p. 41 ; B/Z, vol. 1, 226.

(Et je me mis à l'élever comme un enfant gâté.)

divers degrés de narration au cours de la performance, le conteur se faisant tour à tour al-Ḥubla, puis al-Ḥubla imitant les différentes voix des enfants. L'événement devient une scène, au sens quasi-théâtral, dans la mesure où, contrairement au récit de l'enfance de Ğawān, l'émotion pointe. On ne peut, en effet, que compatir avec al-Ḥubla qui tente tout pour « sauver » son fils. Cette stratégie narrative prédispose l'auditeur en faveur de 'Uṭmān. Ğawān, lui, est envoyé de l'école au palais, puis du palais au monastère, pour enfin retourner à Yağra en maître des lieux ; 'Uṭmān, grâce aux efforts réitérés de sa mère, passe d'école en école, de maître en maître, jusqu'au jour où il trouve sa « double » voie : il se réfugie dans le sanctuaire de Zaynab qu'il désigne comme sa seule instructrice, puis il se fait truaud :

انا دى معلمى و اشار على السيده وقال لى بحيات النبى تسيبنى هنالك تركته يا بيه
 ورجعت ومن وقتها تعلق على الزعاره²⁷²

La révélation de 'Uṭmān procède du mystère, celle de Ğawān se fait de façon différente, dans un autre sanctuaire, par la découverte des fresques relatant la destinée de Baybarş et son lien étroit avec celle de Šiḥa et celle de Ğawān, puis par la lecture du *Kitāb al-Yūnān*. Dans un cas, on ne sait pas ce qui se passe, ni en quoi consiste « l'instruction » de la Dame du Caire. Dans l'autre l'auditeur/lecteur possède certains détails de la révélation.

De la même façon, la structure en miroir peut concerner deux épisodes complets, dépassant la phrase ou la scène.

a) « *Sīrat Maḥmūd* » et « *Sīrat Ğawān* »

L'insertion de ces deux analepses importantes, l'une dans la partie du récit qui raconte l'enfance et l'initiation de Baybarş à Damas, l'autre dans son initiation au Caire, nous présente des images inversées, à la fois semblables et différentes, voire opposées. Il est d'ailleurs intéressant de voir comment, malgré un manichéisme parfois affiché à travers diverses oppositions telles que l'Islam et la Chrétienté, la Vertu et le Vice etc., qui cristallisent l'opposition fondamentale entre le Bien et le Mal, le récit des origines suit des motifs similaires, les mêmes causes produisant parfois des effets différents. Il serait donc naïf de s'arrêter à ces oppositions de surface, même si elles informent une partie du récit²⁷³.

²⁷² F. 8, p. 46 ; B/Z, 228.

(« C'est elle ma maîtresse », et il montra la Dame, puis il me dit : « par la vie du Prophète, laisse-moi ici. » Je l'ai laissée, mon *beh*, et suis rentrée. Dès ce moment-là, il a rejoint la truauderie. »).

²⁷³ Le lecteur pourra se référer au résumé de ces deux épisodes, l'un apparaissant au fascicule 3, l'autre au fascicule 7. Je reprends ici en partie une étude ébauchée pour le DEA.

Dans les deux cas, nous avons affaire à une insertion assez longue. Celle de Ğawān l'est un peu plus, mais leur « poids » dans le récit est sensiblement le même. Dans les deux cas aussi, nous observons un retour en arrière qui est un retour aux origines. Le mode d'insertion, en revanche est assez différent. En effet, « *Sīrat Maḥmūd* » nous est présentée comme un récit de Maḥmūd lui-même à Sitt al-Šām, comme nous l'avons vu plus haut²⁷⁴, puis passe imperceptiblement à la troisième personne pour revenir à la fin du récit à la première personne. En revanche, en ce qui concerne Ğawān, le *rāwī* se positionne clairement comme le narrateur omniscient de son histoire :

قال الراوى يا سادة كان فى جزاير الجوانيه دير عظيم تزوره الملوك من سائر الجهات
اسمه دير العامود²⁷⁵

De toute évidence, nous avons affaire ici à un d'enchâssement. Ce procédé narratif, couramment utilisé dans la *Sīra*, peut prendre ces deux aspects : d'une part le récit d'un personnage-narrateur à un autre personnage, d'autre part le récit fait par le narrateur à l'intérieur de son propre récit. Mais souvent, à un moment ou à un autre du récit, et quelle que soit la forme de l'enchâssement, le narrateur finit par se substituer au personnage-narrateur. L'enchâssement est, en général, à un seul niveau²⁷⁶. La répétition de l'enchâssement d'une analepse, portant sur un segment identique - comme ici la vie passée d'un personnage central - est vécue par l'auditeur comme une variation sur un thème. Cette variation a un sens au regard des personnages qu'elle concerne. En effet, elle introduit une opposition entre le protagoniste (Maḥmūd/Baybarṣ) et l'antagoniste (Ğawān). Elle situe le récit du protagoniste comme une révélation à un autre personnage et participe donc du manifeste (*zāhir*). En revanche, le récit concernant l'antagoniste reste au niveau du

²⁷⁴ Voir Première partie, chapitre 3, B) Les étapes du récit.

²⁷⁵ MS Damas, fascicule 7, p. 57 ; B / Z, vol. 1, 194. Le terme *al-Āmūd* vient de la racine ع د م. Un des sens donnés par Kazimirski est « Etayer, appuyer, soutenir avec un pilier ». Puis, « chez les chrétiens, baptiser, administrer le sacrement du baptême à quelqu'un ». Pour *āmūd* : « Fût, tige, partie principale » ou encore « Base, fondations d'un édifice, pierres qui forment les fondations ». (Le transmetteur dit : Messieurs, il y avait, dans la région génoise, un monastère somptueux, que des rois venus de toutes parts visitaient, et que l'on appelle le monastère al-Āmūd.).

²⁷⁶ On peut trouver dans le récit quelques passages avec un second niveau d'enchâssement. Par exemple, au fascicule 155B, l'épisode de « Šāhīn al-Ṭawīl » nécessite deux explications et donc trois niveaux de narration : celui de Baybarṣ découvrant Ḍā'i' al-Inṣāf, celui des explications au sujet de Ḍā'i' al-Inṣāf et sa mère, celui des explications au sujet de Šāhīn al-Ṭawīl. Cependant, s'il s'agit bien de récits dans le récit, les trois niveaux sont reliés, d'une part parce qu'ils participent du même récit dont ils sont des explications, d'autre part parce que le narrateur (*rāwī*) ramène toujours ces récits à son propre niveau de narration. L'enchâssement des récits prend alors le sens d'analepses successives nécessaires à la compréhension de la situation initiale.

narrateur pour le bénéfice de l'auditeur, mais il ne constitue pas une révélation pour les personnages ; en ce sens, il participe du caché (*bāṭin*). Ce récit contribue à placer l'auditeur dans une position particulière : celle-là même de l'ironie dramatique qui consiste à lui faire partager la connaissance, et lui confère une supériorité sur certains personnages. Ce procédé permet à l'auditeur de décrypter les allusions et le comportement d'autres personnages avec lesquels il entre en complicité, par exemple le roi al-Ṣāliḥ Ayyūb, ou 'Uṭmān.

En mettant les deux épisodes en parallèle, on s'aperçoit que l'effet d'opposition qui se dégage correspond bien à la fonction de ces deux personnages dans la *Sīra*. Cette opposition est relayée par d'autres procédés narratifs :

- La structure

Structurellement, les deux récits sont à la fois similaires et différents. Similaires car ils reprennent les mêmes ingrédients, dans le même ordre :

- La généalogie.
- La naissance.
- L'éducation.
- Les errances.

Cependant, l'importance accordée à chacune de ces différentes étapes, en matière de volume, est inversée. Dans la « *Sīrat Maḥmūd* », un long récit expose son ascendance, puis on passe rapidement sur sa naissance et le récit de ses aventures jusqu'à son arrivée à Brousse. Au contraire, le récit des origines de Ğawān est assez bref, mais le texte s'étend sur ses aventures avant de le retrouver *qāḍī* du *dīwān* au Caire. La différence vient du fait que « *Sīrat Maḥmūd* » ne couvre qu'une partie des éléments rapportés par « *Sīrat Ğawān* », si bien que pour avoir l'ensemble des éléments de la seconde, il faut ajouter à « *Sīrat Maḥmūd* » l'ensemble des épisodes concernant Maḥmūd, jusqu'à ce qu'il devienne Baybars.

- Les motifs

Chacun des deux récits s'appuie sur des motifs facilement reconnaissables. La liste que je donne ci-dessous n'est pas exhaustive, elle n'est pas non plus conforme à la chronologie du récit ; en effet, l'intérêt des motifs réside dans leurs déplacements qui permettent d'établir des liens entre divers personnages ou événements, à travers le temps et l'espace.

- La Princesse.

- Un père avait trois fils.
- L'exil.
- Le déguisement.

Il s'agit ici de motifs généraux, communs aux deux récits, mais qui engendrent d'autres motifs qui eux, au contraire, diffèrent.

Prenons d'abord le motif de la Princesse. Dans « *Sīrat Maḥmūd* », ce motif apparaît dès le début, au sujet de l'ancêtre, créateur de la lignée, Muḥammad al-Adhamī. Dans le cas de « *Sīrat Ğawān* », nous constatons un premier déplacement : le motif ne concerne pas l'ancêtre, ici Bašrān, mais son fils, Ašfūt, futur père de Ğawān. De plus, alors que Muḥammad al-Adhamī se rend chez la Princesse, et l'épouse légitimement, selon une prédiction à elle annoncée, la Princesse, fille du *babb* Māryās, est envoyée à Ašfūt par son père pour qu'elle entre dans les ordres ; elle est violée par Ašfūt et les quarante moines du monastère. A travers ce motif se dégage l'opposition entre l'ascétisme réitéré de « *Sīrat Maḥmūd* » et la débauche débridée de « *Sīrat Ğawān* ». Ainsi, on peut lire au sujet de l'ancêtre de Baybarš, Muḥammad al-Adhamī :

²⁷⁷ وموجود بذلك الأقليم رجل من احباب الله الزهاد...

Quant à son fils, on le nomme Ibrāhīm al-Adham, nom qui fait référence à l'ascète Ibrāhīm Ibn al-Adham²⁷⁸. D'ailleurs, dès qu'il le peut, et à la suite d'un rêve-vision, il part sur les traces de son père ; sa propre mère et son fils feront de même. Par un effet de condensation, l'ascétisme qui se développe sur toutes les générations qui précèdent Ğamak, est opposé à une débauche entièrement concentrée sur le père de Ğawān. En effet, ce qui est dit de Bašrān ne laisse pas supposer une telle irruption de la débauche : d'abord légitimement marié, et ayant eu trois fils, ce n'est qu'à la mort de sa femme qu'il entre dans les ordres pour atteindre un haut rang parmi les dignitaires de l'Eglise. Mais l'irruption soudaine du mal n'est pas le privilège de la lignée de Ğawan, et ceci nous conduit au second motif.

Le motif « Un père avait trois fils » concerne, dans les deux cas, l'ascendance directe du protagoniste et de l'antagoniste. C'est le grand-père qui a

²⁷⁷ F. 3, p. 34 ; B/Z vol. 1, 73.

(Et dans cette région se trouvait un homme parmi les ascètes aimés d'Allah...).

²⁷⁸ Voir B/Z/, vol. 1, p. 76, note 41. L'ascendance fictive de Maḥmūd/Baybarš ainsi définie peut nous inciter à voir des parallèles entre la vie d'Ibrāhīm Ibn al-Adham (m. 777) et certains aspects de la *Sīra*. Bien qu'ascète itinérant, il participe à des expéditions contre Byzance. Il est également associé à al-Ḥiḍr. Voir *E.I.* « Ibrāhīm b. Adham b. Maṣūr b. Yazīd b. Ğābir (Abū Ishāq) al-Īglī, Russel Jones, vol. III, 985-986.

trois fils. Dans « *Sīrat Maḥmūd* », Muḥammad²⁷⁹ donne naissance à Ṭal‘a, Lam‘a, et Ğamak. Dans la « *Sīrat Ğawān* », Bašrān donne naissance à Karsīmūn, Saqrāq et Ašfūt. La succession de Bašrān se fait selon le droit d’aînesse, puisque c’est Karsīmūn qui lui succède à la tête du monastère al-‘Āmūd, les deux autres fils héritant chacun d’un monastère. On peut voir dans ce partage à la fois une conformité à une coutume et une hiérarchisation selon l’espace : le plus jeune des trois fils, Ašfūt, se trouve à la tête d’un monastère, mais dans un pays très éloigné du centre de la religion (dans la *Sīra*, il s’agit de Gênes et sa région avec le monastère al-‘Āmūd et l’Eglise Dorée, mais aussi le Vatican, siège du Pape). Karsīmūn et Saqrāq ne sont pas représentés comme des suppôts de Satan. En revanche, Ašfūt est décrit comme un dépravé et un hypocrite. Le destin de Ğawān est scellé au monastère de Karsīmūn, et, à travers ses errances, il n’aura de cesse de vouloir rejoindre ce lieu dont il a été chassé une première fois, et qui ne peut plus constituer pour lui un refuge. D’ailleurs, sa tentative de « récupérer » le lieu pour lui-même est claire quand, de façon métonymique, il se donne le nom « ‘*āmūd al-milla* »²⁸⁰, ce qui parfois le sauve d’une pénible situation, comme lorsque le *babb* al-Brinḍ veut lui faire donner la bastonnade :

وصرخ على غلمانه ارموا هل خنيث جوان فحلاً رموه في الارض وقام البب طرقه
 عصايه²⁸¹ [***] فقاموا²⁸² [***] وترجوا فيه وقالو²⁸³ له حاجه يا بب لا تغور فينا الارض
 ونهلك على بعضنا البعض لأنه عامود المله وبلاه لم ندخل الجنه الحمري²⁸⁴

La mention du « Paradis rouge » est une référence ironique à l’Enfer, tout comme les noms dont Ğawān est affublé, soit par le narrateur, soit par les dignitaires chrétiens qui l’annoncent aux *babbs* et l’accueillent. Ces noms reprennent le thème de l’Enfer dont Ğawān est désigné comme le représentant sur terre.

Ainsi, lorsqu’il arrive à Tibériade, il est annoncé au *babb* de cette manière :

²⁷⁹ Il s’agit de la quatrième génération à partir de Muḥammad al-Adhamī.

²⁸⁰ On trouve aussi l’expression « ‘*āmūd al-dīn* » pour qualifier Ğawān.

²⁸¹ Le manuscrit est déchiré à cet endroit.

²⁸² Le manuscrit est déchiré à cet endroit.

²⁸³ قالوا

²⁸⁴ F. 37, pp. 149-149 ; B/Z, vol. 4, 233.

(Il cria à ses serviteurs « Jetez-moi à terre cet enculé ! » Sur le champ ils le jetèrent à terre, et le *babb* se leva pour le frapper (***) avec un bâton, mais les (***) dignitaires ?) se levèrent pour plaider sa cause et lui dirent : « C’est assez, ô *babb*. Si tu continues, la terre nous englutira et nous mourrons tous entassés les uns sur les autres. C’est le pilier de la Religion, et sans lui nous n’entrerons pas au Paradis rouge.»).

اقبل عليك العرص القرنان والكلب الجربان خليفة ابليس الشيطان الرجيم الرين بابا
جوان ابن اصفوت²⁸⁵

Et le narrateur lui-même le présente ainsi :

وما كان ذلك الشيخ يا ساده الا الحبيث التعيث النحيس الذى خليفه ابليس الكلب
الأكلب والزئب الاحرب اللعين جوان ابن اصفوت وبشران²⁸⁶

En ce qui concerne l'espace métaphorique, le monastère de son père, qui représente le lieu du mal et de la débauche, reste son seul refuge. Voulant rejoindre un lieu sûr au moment où il sent que tous les signes sont réunis pour que la prédiction s'accomplisse, il se rend au monastère de son oncle Karsīmūn, où il sera arrêté.

La succession de Muḥammad, le grand-père de Maḥmūd/Baybars, suit un tout autre cours et introduit le motif du test de royauté²⁸⁷, dont j'ai déjà parlé dans la première partie. Le pouvoir revient à celui qui le mérite le plus, en l'occurrence, le plus jeune. Cela a pour conséquence l'hypocrisie des oncles et leur transformation en assassins. On peut donc voir clairement ici les effets de similitude et d'opposition. Les successions se déroulent différemment, mais ont un résultat commun, l'errance, dans des proportions de récit inversées. Face à l'hostilité de ses oncles envers Maḥmūd, la neutralité des oncles de Ğawān paraît assez remarquable, car, bien qu'ayant été chassé du monastère de Karsīmūn, Ğawān peut toujours y retourner.

L'exil de Maḥmūd et celui de Ğawān ont donc des causes différentes, mais des effets similaires. Pour Maḥmūd, il s'agit d'un exil forcé (motif du « héros kidnappé »²⁸⁸), pour échapper à un péril, alors que lui-même est innocent de toute faute. Pour Ğawān, en revanche, son exil est le résultat de son attitude malfaisante (motif du personnage éloigné pour son éducation). Ce rejet est déjà exprimé dans le

²⁸⁵ F. 28, 60-61 ; B/Z, vol. 3, 291.

(Voici qu'arrive auprès de toi ce maquereau cornu, ce chien galeux, le vicair du diable, de Satan le réprouvé, le pape suprême Ğawān, fils d'Aṣfūt et de Bašrān.)

Cette introduction de Ğawān dans la bouche de chrétiens est d'autant plus remarquable qu'ils utilisent une expression coranique : *aš-šayṭān ar-raġīm* (s. 3, v. 36).

²⁸⁶ F. 36, 5-6 ; B/Z, vol. 4, 177.

(Et ce *šayḥ*, ô mes amis, n'était autre que ce scélérat de malheur, ce suppôt de Satan, chien parmi les chiens, ce loup galeux, ce maudit Ğawān, fils d'Aṣfūt et de Bašrān.) On remarquera le *saġ* dans cette formule (comme dans bien d'autres), toujours difficile à traduire. Ici, j'ai préféré m'en tenir à des expressions toutes faites.)

²⁸⁷ Pour la liste non exhaustive des motifs, voir M.C. Lyons, *The Arabian Epic*.

²⁸⁸ Ce motif finit par se généraliser dans le récit à tel point qu'on peut voir se développer un motif « enlèvement » qui peut prendre différents aspects.

texte dès la naissance de Ğawān : son aspect physique le place au rang des monstres ou des démons, alors que rien de spécifique, ni de prémonitoire ne correspond à la naissance du héros :

ولما تكامل حملها وضعت غلام ذكر اغبر اللون افس²⁸⁹ المنخر مثل عفاريت بني
منقر²⁹⁰

Son isolement résulte du fait qu'il rejette l'autre, ce qu'il exprime en maltraitant les enfants de la *madrassa*²⁹¹.

Cependant, dans les deux cas, c'est l'exil qui leur permet de connaître leur destinée. Rapidement après l'épisode de Brousse, Maḥmūd entend parler de la prédiction qui fait de lui l'Elu. Alors qu'il se trouve au monastère al-Āmūd, Ğawān découvre son destin dans le *Kitāb al-Yūnān*, qui fait pendant au livre détenu par les ismaéliens (*Ĝafr*).

Le déguisement est un des grands motifs de la *Sīra* et nous aurons à y revenir plus longuement. Il fait partie, bien sûr, de la problématique du *bāṭin* et du *ẓāhir*, et peut avoir plusieurs causes : il peut être dicté, d'une part, par le désir de tromper l'autre, d'autre part, par l'obligation de se protéger. Or, le déguisement de Ğawān appartient au premier cas envisagé ici, il est précédé du meurtre du *šayḥ* Ṣalāḥ al-Dīn, dont Ğawān prend les vêtements et l'identité, afin de devenir *qāḍī* du *dīwān* du roi al-Ṣāliḥ Ayyūb. Le déguisement de Maḥmūd est une protection : en se faisant passer pour un mamelouk, il cache son origine royale, et ne craint plus les poursuites. Dans les deux cas, par la suite, ce qui est caché deviendra manifeste. Mais la découverte se fait à plusieurs vitesses : d'une part, l'auditeur connaît l'origine de Maḥmūd/Baybarṣ assez rapidement, alors qu'il est maintenu dans une incertitude toute relative concernant le *qāḍī*/Ğawān. Cette incertitude est d'ailleurs plus un jeu dans le récit qui s'amuse à donner des indices jusqu'au moment de la révélation de la véritable identité du *qāḍī*, révélation qui s'effectue sur le mode du « on aura compris que... ».

Mais le déguisement a un autre intérêt ici : il concerne un troisième personnage pour lequel il réunit les deux causes : la duperie et la protection ; il s'agit du déguisement de Ša'bān Ibn Sayf al-Qabā'il, c'est à dire Šīḥa. Or si ce surnom lui vient de Ğawān lui-même qui, on nous le laisse entendre, le « baptise » ainsi car

²⁸⁹ افس

²⁹⁰ F. 7, p. 62 ; B/Z, vol. 1, 195-196.

(Lorsque sa grossesse arriva à terme, elle accoucha d'un enfant mâle, au teint couleur de poussière, au nez plat, et qui ressemblait aux démons des *banī Munqar*.)

²⁹¹ On notera ici un parallèle intéressant avec l'enfance de 'Uṭmān.

Ša‘bān tentait de lui échapper en se cachant dans un bosquet d’armoise (*šīḥ*), le terme « *šīḥa* », signifiant « Protée »²⁹², le désigne tout naturellement comme le maître de la métamorphose. De fait, à peine nous a-t-on présenté le personnage que nous le voyons échanger ses vêtements et son identité avec son cousin Ibrāhīm ; plus tard, repris par Ğawān, il prend les vêtements, puis l’identité de Ğūnīt, le fils décédé du *babb* de Gênes. Dans les deux cas le texte insiste sur la ressemblance de Šīḥa avec ceux dont il prend l’identité, et en premier lieu, son cousin Ibrāhīm. Ayant échangé ses vêtements avec ceux de ce dernier, Ša‘bān/Šīḥa est enlevé par Ğawān et caché sur un navire.

وكان الغلام عمال ييكي فطلع فيه جوان يراه شعبان ولكن لابس اواعى ابن عمه
وكانوا الاثنین فرد خلقه²⁹³

Ensuite, c’est la ressemblance de Ša‘bān/Šīḥa avec le fils décédé du *babb* de Gênes qui donne à Ğawān l’idée d’une ruse aussi morbide que spectaculaire :

ثم اخذه من يده ورجع ناح المينا فتصادف عمه سقراق الجنوى فتقد²⁹⁴ سلم عليه فقال
له سقراق وين رايح يا جوان انت وهذا الغلام قال له على يغره وقال له ولك يا جوان تعرف هذا
الغلام لمن يشبه قال له لمن شبهته فقال له يشبه ابن البب حنا ملك جنوه كانه هو لا راح ولا احا
ولولا يكون مات لقلت هو جونيت²⁹⁵

Plus que simplement les vêtements, Šīḥa prend véritablement l’apparence de ceux dont il usurpe ainsi l’identité. Pour lui aussi, l’épisode marque la découverte de sa destinée.

Les déplacements qui s’opèrent, grâce à ces motifs, nous permettent de repérer un réseau de liens narratifs qui relie les personnages entre eux. Il paraît clair,

²⁹² Voir Dozy, 808. Il est vraisemblable que ce sens vient du personnage, même si en l’absence de véritable dictionnaire étymologique on ne puisse l’affirmer. En effet, on peut penser que la popularité du personnage, dont une des caractéristiques essentielles est de pouvoir prendre n’importe quelle forme humaine, fait que son nom est étroitement associé à la métamorphose. L’important ici est que le nom finit par faire corps avec l’aptitude de Šīḥa à se métamorphoser, et ainsi le définit à travers ses identités multiples.

²⁹³ F. 7, p. 94 ; B/Z, vol. 1, 201.

(Le jeune garçon pleurait, Ğawān le regarda et vit que c’était Ša‘bān mais avec les vêtements de son cousin ; et ces deux-là se ressemblaient comme deux gouttes d’eau.)

²⁹⁴ فتقدم

²⁹⁵ F. 7, pp. 104-105 ; B/Z/, vol. 1, 204.

(Puis il le prit par la main et revint en direction du port. En chemin il tomba sur son oncle Saqrāq le Génois. Il s’avança et le salua. Saqrāq lui dit : « Où vas-tu, Ğawān, avec ce garçon ? » Il lui dit : « A Yağra. » « Dis donc, Ğawān, sais-tu à qui ressemble ce garçon ? » « A qui penses-tu qu’il ressemble ? » « Il ressemble au fils du *babb* Ḥannā, roi de Gênes, c’est son portrait tout craché. Et s’il n’était pas mort je dirais : c’est Ğūnīt ! »).

par exemple, que Šīḥa est un lien crucial entre Baybars et Ğawān ; à la fois tourné vers l'un et vers l'autre, il constitue un double reflet. Au fil de la *Sīra*, il deviendra le véritable opposant à Ğawān, le combattant avec ses propres armes, prenant son apparence, comme d'ailleurs Ğawān lui-même prendra l'apparence de Šīḥa²⁹⁶.

Une opposition centrale se profile dans le jeu des inversions qui caractérisent ces deux récits enchâssés : au cœur de la « *Sīrat Maḥmūd* » la quête, par l'errance volontaire, correspond à la réalisation de la prédiction. Dans la « *Sīrat Ğawān* », la quête devient une errance forcée et une tentative désespérée de détourner la prédiction, d'en empêcher la réalisation. Dans le premier cas, l'errance conduit à la place désignée : ainsi, chacun des ancêtres ascètes de Maḥmūd trouve le lieu où son destin s'accomplit. Dans le second cas, l'errance est le résultat de rejets continuels. Le châtement réservé à Ğawān par le *Kitāb al-Yūnān* est, en cela, exemplaire : plus qu'un simple démembrement du corps, où chaque partie serait encore identifiable, il s'agit de neutraliser ce corps, de le rendre méconnaissable, en le découpant en autant de morceaux qu'il y a de jours dans l'année.

لابد ان ياتي هذا الملك ويتقطع بترك اسمه جوان على زمانه بعدد ايام السنه والذي بده
يقطعه اسمه شعبان ابن سيف القبائل وملقب بشيحه²⁹⁷

Tout au long de sa route, Baybars accumule les agresseurs et les auxiliaires²⁹⁸ :

• Agresseurs	Auxiliaires
• Les oncles de Maḥmūd	Le derviche
• Qalawūn	Aydamur
• ʿĪsā al-Nāṣir	Al-Muẓaffar
• ʿAyṣā al-Qarʿa	Sitt al-Šām
• Armes diverses	Les objets magiques (<i>litt</i> , arbalète)

²⁹⁶ Je reviendrai plus longuement sur cet aspect lorsque je parlerai du double et de la substitution.

²⁹⁷ F. 7, p. 69 ; B/Z, vol. 1, 197.

(Le règne de ce roi [Baybars] viendra inéluctablement, et pendant ce règne, un patriarche nommé Ğawān sera découpé en autant de morceaux qu'il y a de jours dans l'année. Et celui qui le découpera s'appelle Ša'bān Ibn Sayf al-Qabā'il, surnommé Šīḥa.)

²⁹⁸ La liste n'est pas exhaustive. Je ne signale que les personnages ou les éléments principaux des actants Opposant et Adjuvant. Un personnage comme al-ʿArand, le palefrenier de ʿĪsā al-Nāṣir, par exemple, n'est qu'un avatar de son maître. Le texte manuscrit utilise le terme « *mubġidīn* » pour désigner ceux qui haïssent Baybars et s'opposent à lui, et le terme « *muḥibbīn* » pour désigner ceux qui aiment Baybars et viennent à son aide.

- Sarğawīl al-Mahrī les *fidāwīyeh*
- ‘Uqayrib ‘Uṭmān
- Le *qāḍī* (Ĝawān) Al-Şāliḥ Ayyūb

On pourra remarquer dans ces listes, une certaine concordance entre les agresseurs et les auxiliaires. A partir de la révélation de la véritable identité du *qāḍī*, on peut dire que l’actant Opposant se cristallise sur le personnage de Ĝawān, comme l’actant Adjuvant se cristallise sur le personnage d’al-Şāliḥ Ayyūb. On pourrait établir une liste similaire pour les épisodes qui suivent, culminant dans l’enlèvement de Baybarş par Ĝawān. Lorsqu’al-Şāliḥ Ayyūb vient pour délivrer Baybarş à Gênes, sa mission a déjà été accomplie par Şīḥa. Le pacte scellé entre Baybarş et Şīḥa, dirigé par le roi, indique non seulement une passation de pouvoir au niveau de la fable, mais aussi une passation de fonction dramatique, au niveau de la grammaire du récit. D’une certaine manière, bien sûr, al-Şāliḥ Ayyūb reste un élément important de l’actant Adjuvant, comme élément caché, appartenant, après sa mort, au Monde du Secret ; Şīḥa, pour sa part, en est l’élément manifeste, celui par lequel les choses arrivent dans la *dunyā*.

Une des caractéristiques les plus remarquables de la stratégie narrative de la recension de Damas est la rapidité avec laquelle le récit dévoile. Ainsi, l’auditeur /lecteur, n’est jamais laissé très longtemps dans le noir. En ce qui concerne Ĝawān, par exemple, des indices très clairs sont donnés tout au long du récit, tels que son agressivité et son opposition systématiques vis à vis de Baybarş, jusqu’au moment où le narrateur semble se sentir contraint à révéler son identité.

b) De Damas au Caire

L’initiation du héros éponyme constitue le premier grand cycle d’épisodes qui non seulement s’enchaînent mais forment également des effets de construction en miroir. C’est à Damas que la première phase de l’éducation du héros prend place, après un premier voyage de Brousse à Damas, dont les étapes significatives constituent un axe géographique et métaphorique que l’on retrouve tout au long du récit. La seconde phase de l’initiation de Baybarş se situe au Caire, après un voyage non moins initiatique qui sert de transition entre les deux phases. Ce déplacement correspond à un changement spatio-temporel qui nous permet de voir une unité narrative dans la partie située pour l’essentiel à Damas et qui occupe cinq des onze fascicules qui constituent le cycle de l’initiation. Les six fascicules qui complètent le cycle de l’initiation se déroulent au Caire, alors que Baybarş se trouve sous la tutelle

de Nağm al-Dīn al-Bunduqdārī. La fin de ce cycle est marquée par un retour de Baybars dans la sphère syrienne du récit, lorsque le roi al-Şālīḥ Ayyūb lui confie une ambassade. Le déplacement de Damas au Caire marque une rupture dans la narration, car le héros se rapproche du centre du pouvoir et du roi al-Şālīḥ Ayyūb, son véritable « maître », et lance la seconde phase de l'initiation ; la rupture est cependant largement compensée par la mise en place de procédés qui assurent la continuité du récit, et établissent des liens très forts avec la première phase. Ce sont ces procédés que je voudrais examiner à présent.

A partir du moment où 'Alī Āġā « découvre » Maḥmūd, le mamelouk malade qu'il désire acheter pour le roi al-Şālīḥ Ayyūb, comme celui-ci le lui avait demandé, le lecteur, comme l'auditeur, a conscience que l'histoire vient de trouver son héros. D'abord à cause des phénomènes surnaturels qui accompagnent cette découverte, comme le mystérieux derviche qui se transforme en lion pour protéger Maḥmūd au cours du voyage :

وما سار علي اغا عشر دقائق الا وجد الغلام وسيع واقف فوق راسه يحرسه ويظله من
الشمس فلما شاف علي اغا التفت السبع ناحه وهز براسه اشارة هذا سلامك وسار بعرض البر
فتقدم علي اغا لعند الغلام وقال له يا ولدي اشلون السبع كان عندك وما اذاك قال له هذا ما هو
سبع هذا درويش²⁹⁹

Ensuite parce que les diverses étapes, Alep, Hama, Homs, Damas, sont autant d'occasions pour Baybars de compter ses futurs amis et ses futurs ennemis et font comprendre le rôle central qu'il aura à jouer ; ainsi certains gouverneurs, comme celui d'Alep, al-Muẓaffar, et le capitaine de la forteresse al-Ma'arra concluent un pacte avec lui, alors que d'autres, comme le gouverneur de Hamah ou celui de Damas, le rejettent. Le récit pose ainsi des jalons qui ne cesseront d'être exploités plus tard : [c'est al-Muẓaffar qui parle]

يا ولدي ما اسمك قال له محمود قال له ومن اوصلك لهذه الارض قال له امر الله قال له
صدقت وكان له ولد اسمه عماد الدين ابو الخيش فرجع لسرايته واحضره الى بين يديه وقال له خذ
معك بدلتك الفلانيه وخمسماية قرش واخرج برات حلب تجد ممالك جايهم علي اغا الوراق

²⁹⁹ F. 2, fol. 5r.-6v. ; B/Z, vol. 1, 54.

(Après dix minutes seulement, 'Alī Āġā trouva le jeune garçon, un lion debout au-dessus de sa tête, le gardant et le protégeant du soleil. Lorsqu'il aperçut 'Alī Āġā, le lion se tourna vers lui et fit un signe de la tête signifiant : « Voici ta charge ! ». Puis il s'éloigna. 'Alī Āġā s'approcha alors du jeune garçon et lui dit : « Mon fils, comment ce lion qui était près de toi ne t'a-t-il fait aucun mal ? » Il lui dit : « Ce n'était pas un lion, c'était un derviche ! »).

وموجود مملوك ضعيف سلم عليه وليس له البدله واعطيه الدراهم وقل له انا ابن المظفر حاكم حلب
وقل ارسلني اليك وانت اخي بعهد الله³⁰⁰

De même plus loin :

وكان المقدم اسد الدين له ولد اسمه سليمان الجاموس فاجرى العهد بينه وبين محمود³⁰¹

Si, parmi les autres mamelouks achetés par ‘Alī Āġā, Maḥmūd se distingue par sa faiblesse, c'est sa force future que voient en lui les *fidāwīyeh*, gens de la montagne, et de la forteresse d'al-Ma'arra, ainsi que les gouverneurs d'Alep et de Homs, qui décident de s'affrérer avec lui. Pour eux, les signes sont clairs, il est leur maître désigné :

فقام الشال عن جبينه فنظر الجدریات³⁰²

Pourtant, à Damas, il est une nouvelle fois mis à l'écart, abandonné dans un milieu hostile. Cette mise à l'écart procède, bien sûr, du processus d'initiation dont elle constitue la première phase : la séparation. Cette phase liminaire et liminale est suivie de la phase des épreuves, puis de celle du mystère (séquence du Mont Qāsyūn), puis d'une intégration progressive qui passe par un apprentissage après que le héros a changé de nom :

وقد تخلفت من زوجها بولد ذكر اسمه يبصرص وكان جميل الصورة وعمره من حيل
محمود وقد مات بأول شهر رمضان³⁰³

Pourtant, cette phase finale de l'intégration, qui culmine avec le premier combat de Baybarş contre les Francs³⁰⁴, ne marque pas la fin de son initiation qui va

³⁰⁰ F. 2, fol. 6v.-7r. ; B/Z, vol. 1, 55.

(« Mon fils, comment t'appelles-tu ? » Il lui dit : « Maḥmūd ». Il lui dit : « Et qui t'a conduit jusqu'ici ? » « La volonté de Dieu ! » Il lui dit : « Tu dis vrai ! ». Il avait un fils qui se nommait ‘Imād al-Dīn Abū al-Ḥayş ; il retourna dans son palais, le fit venir devant lui et lui dit : « Prends tel de tes vêtements et cinq cents piastres, et sors d'Alep ; tu trouveras des mamelouks amenés par ‘Alī Āġā al-Warrāq, et parmi eux un mamelouk malade, salue-le et donne-lui le vêtement et l'argent. Puis dis-lui : « Je suis le fils d'al-Muẓaffar, gouverneur d'Alep », puis dis-lui : « Il m'envoie vers toi pour que tu sois mon frère selon le Pacte de Dieu ».).

³⁰¹ F. 2, fol. 9v. ; B/Z, vol. 1, p. 57.

(Le capitaine Asad al-Dīn [al-‘Abūs] avait un fils nommé Sulaymān al-Ġāmūs, et il conclut le Pacte entre lui et Maḥmūd.).

³⁰² F. 2, fol. 9v. ; B/Z, vol. 1, p. 56

(Il [Asad al-Dīn al-‘Abūs] releva le voile de son front et vit les marques de petite vérole.).

³⁰³ F. 3, p. 3, B/Z, vol. 1, 67. C'est la première apparition du nom « Baybarş » dans le récit.

(Elle [Sitt al-Şām] avait eu, de son mari, un enfant mâle appelé Baybarş. Il était beau et du même âge que Maḥmūd, mais il était mort au début du mois de Ramaḍān.).

³⁰⁴ Il s'agit de l'épisode contre le *babb* Sarġawīl, roi de Şafad.

se poursuivre dans une seconde phase, cette fois-ci au Caire. La structure en miroir met en rapport des éléments importants, des événements forts de cette première partie de la vie de Baybars, avec des éléments et des événements non moins importants de la deuxième phase de son initiation. Cette structure en miroir concerne des schémas d'ensemble, mais se retrouve aussi parfois dans des détails. Avant d'examiner plus avant certains points de cette double initiation pour en relever les similitudes, voyons comment les différents éléments se répondent.

1) La structure d'ensemble

Reprenons le schéma général de la première et de la seconde partie de l'initiation de Baybars à Damas, puis au Caire, dans un tableau comparatif :

Voyage de Brousse à Damas au cours duquel Maḥmūd « engrange » des alliances et se fait quelques ennemis.	Voyage de Damas au Caire. Baybars « engrange » des alliances et se fait des ennemis.
Mise à l'écart et épreuves. Maḥmūd justicier.	Mise à l'écart volontaire de Baybars. Baybars justicier.
Maḥmūd devient Baybars.	Baybars reconnu comme le Mamelouk du roi.
« <i>Sīrat</i> Maḥmūd ».	« <i>Sīrat</i> Ğawān ».
Initiation de Baybars aux sept degrés du <i>ḥakam</i> .	Formation de Baybars comme mamelouk.
Le <i>litt</i> et l'arbalète (« objets magiques »).	Le palais de Bādīs (« objets magiques »).
Baybars et Aḥmad Āgā Istīt Āgāt Bāb al-Salām.	Baybars et 'Uṭmān Ibn al-Ḥubla.
L'ascension de Baybars à Damas.	L'ascension de Baybars au Caire.
Baybars contre le <i>babb</i> Sarġawīl.	Baybars contre Aybak.
Trahison et coups fourrés de 'Īsā al-Nāṣir et mise en accusation de Baybars.	Trahison et coups fourrés de Ğawān.
Départ de Baybars pour Le Caire.	Départ de Baybars pour al-Maḥalla.

Le tableau montre bien les correspondances entre les deux phases même si, bien sûr, la symétrie n'est pas parfaite, mais comment le serait-elle puisque par définition le miroir déforme l'image qu'il reflète ? J'ai arrêté cette deuxième partie de l'initiation de Baybars à un autre déplacement du héros, qui marque une nouvelle victoire sur un ennemi double : d'une part les bédouins rebelles, dont Baybars finira par se faire des alliés, et d'autre part Ğawān et sa faction au sein du gouvernement ; en cela nous avons le reflet de l'association de 'Īsā al-Nāṣir avec certains Francs.

Les deux schémas montrent clairement le parallèle entre les deux phases de l'initiation, et l'examen plus détaillé de certains éléments confirme ce parallèle. Je voudrai en étudier quelques-uns parmi les plus significatifs. Je passerai assez rapidement sur l'obtention par le héros des objets magiques, ou des éléments qui peuvent être considérés comme tels, pour m'attarder un peu plus sur l'association particulière de Baybars avec des éléments de la société perçus comme répréhensibles ou marginaux, et sur le motif de la pédérastie.

2) Les objets magiques³⁰⁵

Parmi les éléments de l'actant Adjuvant, les objets magiques tiennent une place importante, tout au moins au début du récit, dans la mesure où c'est pendant le cycle des épisodes de l'initiation que le héros acquiert ces objets. Deux aspects seront explorés : d'une part l'acquisition des objets magiques dans la phase damascène de l'initiation et celle de la phase cairote, d'autre part la spécificité de ces objets magiques en relation avec le héros et son initiation. La liste des objets est assez brève pour être donnée ici dans l'ordre de leur acquisition:

Damas

- le *litt*
- L'arbalète à jalets

Le Caire

- Le disque de plomb
- La lance de Bādīs

³⁰⁵ L'utilisation du terme « magique » pourra, dans certains cas, paraître abusive. Je l'emploie dans un sens large, plus comme une fonction, celle que ces objets occupent dans les contes fantastiques. Le but est aussi de montrer la spécificité de leur apparition et de leur utilisation dans le récit.

- Le poignard de Bādīs

Le mode d'acquisition de ces objets par le héros varie. Pour certains, il s'agit de véritables objets magiques, au sens où la magie a quelque chose à voir avec leur acquisition ou leur utilisation ; pour d'autres, l'expression est à prendre simplement dans le sens de la fonction de ces objets dans le récit. Dans tous les cas, ces objets participent d'un mystère.

C'est à Damas que Baybarş acquiert le *litt* et l'arbalète à jalets. Leur acquisition fait l'objet d'épisodes spécifiques qui insistent sur l'aspect particulier de ces objets. C'est au *sūq* de Damas qu'il achète les deux objets, après un marchandage inversé, au cours duquel Baybarş lui-même fait monter les enchères. Cette acquisition s'accompagne d'un acte de justice et de rétribution. En effet, le paysan qui a découvert ces objets s'est adressé à un courtier chargé de les vendre. Baybarş s'aperçoit que le courtier trompe et vole le paysan et il fait remettre au paysan son dû. Cette séquence initiale de l'épisode revêt un intérêt particulier pour deux raisons : d'une part la transaction doit être sans tache, d'autre part, l'acte initial de justice se reflète dans l'utilisation même des objets magiques ; ainsi le *litt*, comme l'arbalète, servent toujours à rétablir la justice. L'aspect « magique » des objets est lié, d'une part à leur découverte, d'autre part à leur association avec Baybarş. Voici le récit que fait le paysan de leur découverte :

فقال له والله يا سيدى انا كارى حرات فى بلد اسمها دُمّر فيوم وانا عمال احرت علقه
السكه بالأرض طلعت وجدت السكه علقانه فى حلقه فاخرت السكه الى الوراى تَخَلَّصْتُ من
الحلقه فمسكت الحلقه وقمت الطابقه وجدت درج نزلت الى تحت رأيت ليوان قبو عقد ورأيت
هذا القوس ولت معلقين فاخذتهم وطلعت رجعت الطابقه مثل ما كانت وكمّلت حراتى³⁰⁶

En ce qui concerne le *litt*, le lien « magique » avec Baybarş est clairement exprimé dans la séquence du joaillier Maḥmūd dont voici le récit : alors que Baybarş lui apporte le *litt* pour qu'il le répare, le joaillier s'exclame :

اهلاً وسهلاً بالشاه محمود ابن القان جملك فتحير بيبرص من اين عرفه فقال له ومن اين
تعرفنى يا احى فقال له انا من خرزمية العجم واسمى محمود وكان ابي يعرف بضرب الرمل فضرب
الرمل يوم من ذات الايام وجد ولد وهالولد موجود فى بطن امه وهو من الخرزم وعلى جبين ذلك

³⁰⁶ F. 3, pp. 119-120 ; B/Z, vol. 1, 88.

(Il lui dit : « Par Dieu, mon seigneur, je suis un laboureur du village de Dummar. Un jour que je labourais un sillon, j'ai vu que le soc s'était accroché à un anneau. J'ai fait reculer le soc pour le libérer de l'anneau, j'ai attrapé l'anneau et soulevé la dalle. J'ai trouvé des marches et je suis descendu dans une salle voûtée, et j'ai vu cette arbalète et le *litt* entremêlés. Je les ai pris, puis je suis remonté. Ensuite j'ai replacé la dalle comme elle était, et j'ai terminé mon labour.»).

الولد سبع جدريات واسمه محمود وهو سوف يصير ملك في بلاد العرب وكانت امي حامله بي فظن اني انا فلما وضعتني سموني محمود فصار كلما ذهب وحضر يكشف عن جيبني بعدها سئلته عن ذلك فاخبرني وبعد مده ضرب تحت الرمل على ان ينظر علامة مُلكه فوجد لي وقوس عمادى فهذول الذى يَمَلِّك عليه يصير ملك وهم يباعوا في دمشق الشام في السنه الفلانيه وفي الشهر الفلان والبايع لايعلم شو باع والشارى لا يعلم شو اشترى فعلمنى ابي كار الجوهرجيه فلما اجت ايامه اخذني ونزلني معه طالب الشام ولما وصلنا الى حلب توفى ابي فواريته التراب وجئت على الشام وهذا قصتي وسبب معرفتي فيك³⁰⁷

En fait, le *litt* le « choisit », comme lui choisit le *litt*. Aucune filiation n'est donnée, il s'agit simplement du « *litt* de Damas » qui devient son arme de prédilection après la recommandation de sa « mère », Sitt al-Šām :

ورجع ارجاه الى امه ففرحت فيه وقالت له هذا خليه دائماً بزنارك³⁰⁸

Même au Caire, c'est son arme distinctive. Découvert à Damas, il prend tout son sens au Caire. Baybarş s'en sert déjà pour soumettre Aḥmad Āgā à Damas, il s'en sert également pour soumettre ʿUṭmān au Caire. Celui-ci a d'ailleurs son propre mot dans son vocabulaire haut en couleurs, pour désigner cette arme qu'il craint par dessus tout : « *al-mkabkab* »

قال آه يامى ربنا خلق واحد اشقر بعين زرقه وياه مككب³⁰⁹

³⁰⁷ F. 3, pp. 107-110 ; B/Z, vol. 1, 86-87

(« Bienvenue, Šāh Maḥmūd, fils du *qān* Ğamak ». Baybarş se demanda d'où il le connaissait et lui dit : « D'où me connais-tu, mon frère ? » Il lui dit : « Je viens de Ḥwarzimīyat al-ʿAḡam et je m'appelle Mamḥūd. Mon père savait lire dans le sable. Un jour, il a lu dans le sable et il a vu un garçon qui était encore dans le ventre de sa mère, qui se trouvait dans le Ḥwārizm, et qui portait sur son front sept marques de petite vérole. Il s'appelle Maḥmūd et il deviendra roi au pays des Arabes. Ma mère était alors enceinte de moi, et il a cru que j'étais ce garçon. Aussi, lorsque ma mère a accouché, ils m'ont appelé Maḥmūd, et à tout bout de champ, il examinait mon front. Par la suite je lui ai demandé pourquoi, et il m'a tout appris. Quelques temps après, il a lu dans le sable que des attributs royaux allaient apparaître, et il a vu un *litt* et une arbalète à jalets ; celui qui les posséderait deviendrait roi. Ils seraient mis en vente à Damas, telle année et tel mois ; le vendeur ne saurait pas ce qu'il vendrait, et l'acheteur ne saurait pas ce qu'il achèterait. Mon père m'a alors appris le métier de joaillier et, le moment venu, il m'a emmené avec lui en route pour Damas. Lorsque nous sommes arrivés à Alep, mon père est mort. Je l'ai enterré et je suis venu à Damas. Voilà mon histoire, et voilà pourquoi je te connais. »).

³⁰⁸ F. 3, p. 112 ; B/Z, vol. 1, 87.

(Puis il revint le montrer à sa mère. Elle en fut ravie et lui dit : « Porte-le toujours à ta ceinture. »).

³⁰⁹ F. 8, p. 50 ; B/Z, vol. 1, 229.

(Il dit : « Ah, maman, le Seigneur a créé un blondinet aux yeux bleus, qui possède ce *mkabkab*. »). « Boulette » dans la traduction de la version alépine par Georges Bohas et Jean-Patrick Guillaume. Il s'agit du *litt* de Damas.

Le lien avec l'arbalète passe par l'adoption de Baybars par Sitt al-Šām. En effet, l'apprentissage fulgurant de Baybars dans le maniement de l'arbalète tisse un lien supplémentaire de filiation avec sa mère adoptive. De fait, le véritable nom de Sitt al-Šām est Fāṭima al-Aqwāsī, et elle se révèle elle-même experte au tir à l'arbalète lorsqu'elle se propose d'initier Baybars à cet art :

فقلت له هل تعرف يا ولدى بآلات القوس فقال لها لا والله يا والدتي فقلت له انا
بكره بعلمك فقال لها ليش انت تعرفي فقلت له انا بنت الأقواسى لانه بزمان السابق كانت الدول
تستعين بالقوس والنشاب فقليل من يعرف يركب آلاته مثل جدى وابي فهذا السبب بأسمنا بيت
الأقواسى وكان والدى عليه رتبة وزاره من اجل هذه الصنعه³¹⁰

Le parallèle est aussi clairement établi lorsque Baybars se rend au Caire pour devenir le fils adoptif de Naġm al-Dīn al-Bunduqdārī³¹¹. C'est cette dernière association qui vaut au Baybars historique le surnom de « l'archer », et la *Sīra* renforce cette connotation par son adoption à Damas par les Aqwāsī³¹².

Le disque de plomb, dont il apprend le maniement de façon aussi rapide que celui de l'arbalète ou du *litt*, lui est confié par la mère de 'Uṭmān pour qu'il puisse vaincre son fils. En effet, al-Ḥubla a eu la révélation en rêve que son fils rentrerait dans le droit chemin et servirait Baybars. Elle se fait donc l'instrument du destin en enseignant à Baybars le seul art qu'il ne connaît pas et qui constitue le niveau ultime dans le jeu du *ḥakam*, et dont seul 'Uṭmān et elle possèdent le secret :

عدلى جنابك الطوابق الذى بتعرفها لا يكون ناقصك شىء طابق ما بتعرفه يقوم يغدر
فيك فقال لها طيب وعددها السبع طوابق الذى تعلمهم بالشام فقلت له ما شا الله ناقصك طابق
واحد وهو ظرب الرغيف الرصاص قال لها نعم هذا ما بعرفه ولا سمعت فيه فقلت له صدقت ما
فى احد بمصر بيعرفه غير ابني عثمان وسبب ذلك هو انه كان يوجد بمصر ازعر قدم عمره كناية
مائة وعشرين عام واسمه الحاج سالم وهو بيعرف بطابق الرغيف الرصاص ولكن تاب عن الزعاره

³¹⁰ F. 3, p. 123-124 ; B/Z, vol. 1, 89.

(Elle lui dit : « Mon fils, est-ce que tu sais manier l'arbalète ? » Il lui dit : « Par Allah, ma mère, je ne sais pas. » Elle lui dit : « Demain, je t'apprendrai. » Il lui dit alors : « Pourquoi, tu sais, toi ? » Elle lui dit : « Je suis la fille d'al-Aqwāsī [l'Archer], car autrefois, les gens au pouvoir appréciaient l'arc et la flèche. Peu de gens savaient en fabriquer les instruments comme mon grand-père et mon père. C'est pourquoi on nous appelle la famille des archers, et grâce à ce talent, mon père a obtenu une charge de ministre.»).

³¹¹ J'examinerai les implications de ces données lorsque je traiterai plus en détail des schémas initiatiques. Pour l'instant je me contente de montrer les parallèles structurels dans les deux phases de l'initiation de Baybars.

³¹² Baybars se substitue au fils défunt de Sitt al-Šām, et celle-ci devient sa mère adoptive ; puis, Naġm al-Dīn al-Bunduqdārī se substitue à elle en tant que père adoptif. Il est intéressant de noter que Naġm al-Dīn est le beau-frère de Sitt al-Šām et n'a pas d'enfant mentionné dans la *Sīra*.

وانقطع الى العبادة ومع ذلك لا يمكن يفتحوا طابق اذ لم يقرؤا فاتحه بصحايفه فقالو له الزعر ايوه
يا حاج سالم ما بتعلمنا دا الطابق احسن ما تموت ويموت معاك فقال لهم اذا مات معاي احسن ما
بتعلمه واحد منكم لاني مالي شايف بينكم واحد ازعر عايق الى ان انتشا ابني عثمان وطلع صيته
بالزعاره بعث طلبه وامتحنه لقاها شاطر وقال له انت تستحق ان تتعلم دا الطابق فشده وعمله ابنه
وعلمه ضرب رغييف الرصاص فصار ابني يجي هنا يلعب فيه على شان التكرار ومع طولة الايام
تعلمته منه³¹³

Le repentir de ḥāḡḡ Sālim, le fait que l'on récite la *fātiḥa* avant d'entreprendre un des degrés, sont les signes que l'art de la guerre et du combat ne doivent pas servir de mauvaises causes, mais doivent, au contraire être au service de Dieu. Le texte ne précise pas que 'Uṭmān se plie aux exigences du maître, car les « épreuves » qu'il subit ne sont pas détaillées. Mais l'épisode est proleptique, et le repentir et la « conversion » de ḥāḡḡ Sālim annoncent le repentir de 'Uṭmān qui est, de toute façon déjà « consacré » puisque son lieu de prédilection est le sanctuaire de Zaynab, la Protectrice du Caire. Le parallèle avec l'apprentissage de l'arbalète à jalets est aussi frappant. Il semble que Baybars apprenne autant par les femmes que par les hommes. Sitt al-Šām lui montre comment faire, et, très rapidement l'élève dépasse le maître. Il en va de même pour le disque de plomb. Pour vaincre 'Uṭmān, le *litt* seul, jusque-là efficace, n'est plus suffisant ; il doit être associé à la connaissance d'une nouvelle arme que possède 'Uṭmān, inconnue de Baybars, mais dont il maîtrise rapidement le maniement grâce à l'enseignement d'al-Ḥubla :

والحبله راحت نزلت رغييف الرصاص فطلع بيبرص يراه مثل الصحن وله كنار احد من
السيف وله سلاسل بحلقات ينحطوا بالاصابع فلما يضربه الراجل من يده يطلع يدوي مثل الكله

³¹³ F. 8, pp. 53-56 ; B/Z, vol. 1, 230-231.

(« Compte, mon seigneur, parmi les degrés [du *ḥakam*], il ne t'en manque pas un que tu ne connais pas, ou qui t'aurait échappé ? » Il lui dit : « Très bien ». Il énuméra les sept qu'il avait appris à Damas. Elle lui dit : « Par Allah, il te manque un degré ; c'est le lancement du disque de plomb ! » Il lui dit : « En effet, je ne le connais pas, et je n'en ai jamais entendu parler. » Elle lui dit : « Bien sûr ! Personne au Caire, à part mon fils 'Uṭmān, ne le connaît. En voici la raison : il y avait au Caire un vieux brigand, âgé de cent vingt ans, qui s'appelait ḥāḡḡ Sālim, et qui connaissait le lancement du disque de plomb. Mais il se repentit du brigandage pour se consacrer au service de Dieu. Malgré cela, on ne pouvait commencer un *ṭābiq* sans réciter d'abord la *fātiḥa* en son honneur. Les brigands lui dirent alors : « Dis-donc, ḥāḡḡ Sālim, si tu ne nous enseignes pas ce degré, il vaudrait mieux que tu ne meures pas, car il mourrait avec toi ! » Il leur répondit : « Il vaut mieux qu'il meure avec moi, plutôt que je l'enseigne à l'un de vous, car je ne vois parmi vous aucun brigand qui en soit digne. » Jusqu'au jour où mon fils 'Uṭmān est arrivé parmi eux, et où sa renommée s'est répandue. Il le fit venir, le mit à l'épreuve, vit qu'il était malin, et lui dit : « Tu mérites d'apprendre ce degré. » Il le lia à lui en l'adoptant comme son fils, et lui enseigna le lancement du disque de plomb. Puis mon fils vint ici, et il jouait avec pour s'entraîner, si bien qu'avec le temps, je l'ai appris de lui. »).

والذى يصيبه يقطعاه نصفين فصارت الحبله تعلمه ولما امسا المسا حتى تعلم بيبرص وصار من
ارباب اهل العرف واحسن من اربابه³¹⁴

Pourtant, Baybars n'a pas à se servir de ce disque, mais doit simplement esquiver le coup que 'Uṭmān veut lui porter, et c'est avec le *litt* dont 'Uṭmān aura finalement si peur, qu'il le maîtrise.

L'acquisition des armes de Bādīs se fait dans un contexte beaucoup plus mystérieux et magique. Afin de réellement posséder le palais de Bādīs, Baybars doit y passer une nuit en présence d'un génie qui lui fait passer des épreuves à la suite desquelles, non seulement le palais lui appartient, mais aussi tous les trésors qu'il contient, et les armes magiques que Baybars a su maîtriser. Car là encore, les armes attendaient leur véritable « maître »³¹⁵. Mais de la même manière, Baybars n'en fait pratiquement jamais usage.

3) Aḥmad Āġā et 'Uṭmān

Dès lors qu'il a changé d'identité et qu'il s'est ainsi intégré à la famille des Aqwāsī comme l'héritier de Sitt al-Šām, Baybars se constitue un groupe d'amis fidèles, une sorte de garde, voire d'armée personnelle, sur laquelle il s'appuie dans les moments difficiles, en particulier dans son opposition toujours renouvelée au gouverneur de Damas, 'Īsā al-Nāṣir. La sournoiserie et les coups fourrés de ce dernier occupent une bonne partie de la formation du héros, mais aussi de sa notoriété grandissante. A chaque « victoire » contre 'Īsā al-Nāṣir, le peuple de Damas, ainsi que les notables, voient leur affection et leur admiration pour Baybars renforcées, cela malgré parfois quelques réticences dues aux gens peu fréquentables que Baybars prend à sa suite. Joueurs de *ḥakam*, pédéraste repent, c'est un équipage haut en couleurs qui provient des bas-fonds, ou tout au moins des marges de la société, et que Baybars place au centre de sa force et de son pouvoir. Une des thématiques fortes de la *Sīrat*, celle du centre et de la marge, se met ainsi en place. On note d'ailleurs que ces « truands » présentent fréquemment un double aspect : à la fois craints et respectés, possesseurs d'arts et de secrets, mais ne les utilisant pas

³¹⁴ F. 8, p. 58 ; B/Z, vol.1, 231.

(Et al-Ḥubla alla chercher le disque de plomb. Baybars le regarda et vit qu'il ressemblait à une assiette, avec un bord plus affilé qu'une épée, et des chaînes avec un anneau au bout de chacune dans lequel on passe les doigts ; et lorsqu'on le lance, il produit un sifflement, comme une bille, et celui qui en est frappé se retrouve coupé en deux. Alors al-Ḥubla se mit à lui enseigner sa pratique. Et avant que le soir ne tombât, Baybars en avait maîtrisé l'art, mieux que les meilleurs de ses maîtres.).

³¹⁵ Comme dans le cas du *litt* qui finit par trouver son maître, on pense ici au roi Arthur et à l'épée Escalibur.

de façon utile à la société, ils doivent être intégrés tout en conservant leur « marginalité ». Ainsi, lorsqu'il s'installe au Caire en intégrant la maisonnée de Nağm al-Dīn al-Bunduqdārī, Baybars se constitue un entourage tout aussi haut en couleurs, qui lui est propre et qui, d'une manière ou d'une autre, l'aide à combattre les menaces que font planer sur lui les faux musulmans comme Ğawān, et les méchants émirs comme Qalawūn ou Aybak. On retrouve ici les mêmes dangers qu'à Damas, venant des mêmes quartiers, mais avec une différence notable car Baybars, comme ses ennemis, est ici beaucoup plus proches du pouvoir. Le processus d'échange de fonction et de substitution, dont j'aurai à reparler beaucoup plus longuement, se met en place ici avec ses caractéristiques. Celles qui nous intéressent pour l'instant ont trait à des éléments qui participent de la structure en miroir, avec les similitudes et les différences qu'elle implique. Le parallèle que l'on peut établir entre Aḥmad Āġā et 'Uṭmān réside dans la fonction de compagnon inséparable, protecteur et initiateur qu'ils partagent vis à vis de Baybars dans leur espace respectif. Mais il faut tout de suite noter la particularité de ce rapport, dans la mesure où l'initié devient à son tour initiateur, ce qui, finalement, place l'initié très rapidement au-dessus de son initiateur. Les mêmes effets se retrouvent ici que dans les rapports d'enseignant/enseigné qui s'instaurent entre Baybars et le *ṣayḥ* censé lui enseigner le Coran à Damas, ou Sitt al-Šām qui se propose de lui apprendre le tir à l'arbalète, ou encore les joueurs de *ḥakam*, ou l'apprentissage du disque de plomb au Caire : à peine l'apprentissage est-il commencé que l'élève surpasse le maître. Dans une certaine mesure, tous ces enseignants ou maîtres servent de faire valoir, mais devant l'être exceptionnel qui les dépasse dans leur propre art, tous se rallient à lui et à ses principes et valeurs. Quelles que soient leurs origines et leurs coutumes ou tendances, soit ils les abandonnent pour suivre la voie de Baybars, soit, si elles restent acceptables, ils les mettent à son service. La force de Baybars réside dans la stratégie qui consiste à pénétrer le territoire de l'autre, et à le battre sur son propre terrain. Lorsque tous fuient devant Aḥmad Āġā qui terrorise Damas en s'en prenant à de jeunes garçons pour les emmener chez lui et les sodomiser, Baybars fait mine de le suivre pour mieux pouvoir l'attaquer. D'un coup de *litt* l'affaire est entendue, mais le danger persiste car, selon Sitt al-Šām, Aḥmad Āġā est un homme puissant. Le tailleur du *sūq* de Damas chez qui Baybars passe de longues heures le lui présente ainsi :

يا ولدى جايه احمد آغا استيت آغة باب السلام وهذا جميع زرباوات الشام تخاف منه
حتى الوزير حاكم الشام خصوصاً اذا كان سكران لا احد يقدر ان يقف بوجهه³¹⁶

³¹⁶ F. 4, 38-39 ; B/Z, vol. 1, 103.

Le tailleur explique ensuite à Baybars ce que Aḥmad Āġā va lui faire :

بابا يعنى واذا اجا شو بصير منه فقال له السيد محمد بياخذك على القناق ولا يقدر احد
يخلصك فقال له بيبرص يعنى واذا اخذني شو بيعمل معي قال له بشلحك او اعيك وبسحملك فان
حب يقتلك وان حب يتركك ولا احد يقدر ان يستل عنك³¹⁷

La description de cet individu porte les marques de tout ce que Baybars va s'employer à réformer : les mœurs (ivresse, sodomie) ; la tyrannie et l'oppression (Aḥmad Āġā sème la terreur et n'hésite pas à enlever les jeunes garçons de force). Aussi, la réaction de Sitt al-Šām a de quoi nous surprendre. Lorsque Baybars le ramène au palais, prisonnier, et le jette dans un cachot, elle s'empresse d'aller le délivrer. Sa façon de présenter le personnage est ambiguë. D'une part, elle reconnaît ses méfaits, d'autre part elle y voit une sorte de fatalité, comme s'il s'agissait d'un type de personnage avec lequel il faut composer, comme faisant partie du système, et au-dessus des lois :

لانه بهذا العصر هيك واقع بجميع البلدان ما هو بس بالشام بكل بلد فيه اغوات
قبضايات ييقوا معدودين الخاطر حتى الحكام بزاهم تحسب حسابهم³¹⁸

Ainsi, elle pousse Baybars à s'en faire un ami, peut-être par peur, comme d'ailleurs Aḥmad Āġā le lui fait remarquer :

فقال الست الى بيبرص وهي ورا باب القاعة قوم يا ولدى بوس يده ودقنه هذا عمك
فقال لها احمد اغا ما هو لازم يا ست وانتي جنابك عمال تروقي بخاطري وتظني في بالك خايفه
على ابنك مني فوالله يا ست الواجب عليّ انا ابوس يده من بعد ما جابني مكتف³¹⁹

(Mon fils, Aḥmad Āġā chef des Āġāt de Bāb al-Salām vient d'arriver ; tous les fanfarons de Damas le craignent, même le gouverneur de Damas, surtout quand il est ivre, personne ne peut lui tenir tête.).

³¹⁷ F. 3, p. 39-40 ; B/Z, vol. 1, 103.

(Baybars lui dit alors : « Mon père, et s'il vient, que va-t-il se passer ? », Muḥammad lui dit alors : « Il t'emmènera dans son repaire, et personne ne pourra t'en délivrer. » Baybars lui dit : « Et s'il m'emmène, que fera-t-il de moi ? » Il lui répondit : « Il te déshabillera et te violera, puis, s'il a envie de te tuer, il te tuera, sinon, il t'abandonnera, et personne n'osera demander de tes nouvelles. »).

³¹⁸ F. 4, p. 53-54 ; B/Z, vol. 1, 106.

(Car de nos jours, il en est ainsi dans tous les pays, et pas seulement à Damas. Dans tous les pays on rencontre de tels maîtres tyranniques avec lesquels il faut compter. Les gouverneurs eux-mêmes doivent compter avec eux.).

³¹⁹ F. 4, pp. 58-59 ; B/Z, vol. 1, 107.

(Se tenant derrière la porte de la salle, la Dame dit alors à Baybars : « Lève-toi, mon fils, embrasse-lui la main et la barbe, c'est ton oncle. » Aḥmad Āġā lui dit : « Ce n'est pas la peine, Madame, votre Excellence êtes en train de chercher à apaiser ma colère. En votre for intérieur,

Si le terme آغا peut prendre différentes significations, le récit nous a, jusque-là, habitué à une interprétation plutôt positive. Il s'agit d'un titre qui semble distinguer certains individus, par leur position sociale, du commun des mortels. Le mot est d'origine turque et désigne un homme en position de commandement militaire. Mais il se généralise dans la *Sīra*, pour dépasser le contexte purement militaire, et désigne également tout homme que son rang place en position de commander à d'autres : ainsi, le vizir Šāhīn porte le titre de Āgā Šāhīn, mais le marchands de mamelouks, 'Alī Āgā al-Warrāq, également. Les آغات (pluriel de آغا) font partie de l'entourage des gouverneurs et des rois. L'abus de pouvoir est marqué ici par l'emploi d'un qualificatif : آغات قبضایات. Leur tyrannie est présentée comme une chose inéluctable, comme si elle faisait partie de l'ordre des choses. Toutes les couches de la société doivent la supporter : le peuple, les commerçants du souk, Sitt al-Šām, les gouverneurs eux-mêmes. La répétition insistante de l'expression بتحسب حساب (pp.106-107), les place au-dessus des lois dans un système tout aussi figé que l'expression employée par Sitt al-Šām qui marque une déférence mal placée et qui, par là même, perpétue la violence. On peut se demander jusqu'où Sitt al-Šām veut aller dans cette déférence. En délivrant Aḥmad Āgā de ses chaînes, et en demandant à Baybarş d'embrasser sa main et sa barbe, ne livre-t-elle pas son fils aux turpitudes et à la violence de Aḥmad Āgā ?

En fait, les choses sont beaucoup plus complexes que cette analyse de surface le laisse supposer. Nous assistons ici à un rituel de passage subtil car il fait intervenir trois personnages, dont deux sont à la fois initiateurs et initiés. Lorsque Baybarş suit librement Aḥmad Āgā, il se place volontairement dans la position de l'initié, et c'est bien dans ce rôle que Sitt al-Šām veut le placer lorsqu'elle le pousse sous la « protection » de Aḥmad Āgā. Mais, quand Baybarş le frappe avec le *litt* de Damas et l'enchaîne, les rôles sont inversés et c'est Baybarş qui devient l'initiateur, et Aḥmad Āgā l'initié. La mise à la marge, étape liminaire de tout rite de passage³²⁰, est présente dans les deux cas : Aḥmad Āgā veut isoler Baybarş et l'emmener dans son palais : Baybarş isole Aḥmad Āgā en l'enchaînant et en le jetant dans un cachot. Délivré de ses chaînes par Sitt al-Šām, il se trouve libéré des liens qui l'attachaient au péché. L'acte de Baybarş entraîne une véritable purification qui passe par l'acte symbolique des ablutions :

vous craignez pour votre fils. Mais par Dieu, Madame, c'est à moi de baiser sa main, pour m'avoir emmené ainsi enchaîné. »).

³²⁰ Voir Van Genneep, *Les Rites de passage* (1909) (Paris : Picard, 1981).

فطلع ببيروص لقاها عمال يغسل وجهه ويقول الحمد لله ان شاء الله هذا المادة سبب

توبتنا³²¹

La transformation est instantanée, et le repentir immédiatement mentionné. La forme « تاب » se déploie alors avec ses dérivés dans tout l'espace du texte :

- توبتنا (p. 107, l. 5)
- تاب علينا (p. 107, l. 5)
- توبتي (p. 107, l. 13)
- تايب (p. 107, l. 14)
- تبت (p. 107, l. 18)
- تاب (p. 107, l. 22)
- توبة (p. 107, l. 22)
- توبة (p. 108, l. 2)
- تاب (p. 108, l. 2)
- تاب (108, l. 6)³²²

Ces dix occurrences en quelques vingt lignes confèrent à ce repentir une aura particulière, celle d'une épiphanie. La récurrence du mot « Allāh » dépasse les simples formules habituelles, *al-ḥamdu li-llāh*, ou *'in šā'a Allāh* et indiquent comment le repentir inspiré par Dieu, s'effectue à travers l'intervention et la personne de Baybars. Les expressions :

تكون توبتي عن المعاصي عن يد ابنك (107, l. 13)

et :

وتاب لوجه الله عن كل شيء يغضب الله توبة نصوحه (107, l. 22)

se trouvent combinées en une seule :

³²¹ F. 4, p. 57-58 ; B/Z, vol. 1, 107.

(Alors Baybars sortit et le trouva en train de se laver le visage, « Dieu soit loué, dit-il [Aḥmad Āgā], si Dieu le veut cette histoire sera la cause de notre repentir. »).

³²² Ici, les références sont à l'édition imprimée B/Z.

انى تايب لوجه الله على يد ابنك (107,14-15)

et :

وانما الرجل تاب، يا اخي، لوجه الله على يد ولدى. (108, 6-7)

L'utilisation du *maf'ūl muṭlaq*, précisé par l'épithète *نصوحه* dans :

وتاب لوجه الله عن كل شيء يغضب الله توبةً نصوحه (107, l. 22)³²³

ne fait qu'amplifier l'événement. Le revirement de Aḥmad Āġā est d'ailleurs si spectaculaire, que le frère de Sitt al-Šām, Aḥmad Bāšā, a de la peine à croire à son repentir pourtant sincère. Ce repentir n'enlève rien à sa brutalité. Simplement elle est détournée au profit du bien du peuple. Aḥmad Āġā, chef de gang, pédéraste, brute et tyran notoire, devient le compagnon de Baybarş dans son rôle de justicier, et met toute son énergie au service de Baybarş dans sa lutte contre les brutes et les tyrans. Une fois la phase initiatique de Damas terminée, Aḥmad Āġā disparaît du récit, mais sa fonction demeure et, dès l'arrivée au Caire, Baybarş se retrouve dans une situation identique à celle de Damas, situation qui requiert la présence d'un Adjuvant qui vient se substituer à Aḥmad Āġā. Tout comme Aḥmad Āġā, 'Uṭmān est un pêcheur qu'il faut conduire d'une part au repentir, d'autre part au service de Baybarş. Sa présence aux côtés de Baybarş durera beaucoup plus longtemps avant de s'estomper sans jamais totalement disparaître, et cette durée justifie une véritable expansion du récit de la rencontre et du repentir de 'Uṭmān³²⁴.

La rencontre de Baybarş et de 'Uṭmān procède de l'indirection³²⁵. Elle résulte d'une quête qui doit passer par un détour, une épreuve et, par un renversement, l'initié qui pénètre dans la grotte des voleurs où se trouve 'Uṭmān, devient l'initiant. Ce renversement est marqué de façon comique dans l'épisode, à travers les rapports faussés au départ par l'incompréhension d'un terme, faux sésame ou mot de passe

³²³ *Le Coran*, s. *at-tahrīm*, 8. Dans le verset : نصوحاً

³²⁴ Le passage est trop long pour être donné ici. Je renvoie le lecteur au résumé où il la trouvera aux fascicules 7 et 8.

³²⁵ J'emprunte ce terme « indirection » à Shakespeare : "*Polonius*: With windlasses and with essays of bias, / By indirections find directions out." (« Par des détours, en attaquant de biais, / Par indirection, trouvons la bonne direction. » *Hamlet*, II, i, 64-65). Le recours à la ruse, aux chemins détournés, est un des moteurs dramatiques de la pièce qui ne saurait exister sans lui. Toutes les stratégies sont des stratégies dilatoires et il ne peut en être autrement car la vérité ne peut pas (encore) être rendue publique. La problématique du secret (le caché) et du révélé (le manifeste) entraîne ces stratégies que je regroupe sous le terme « indirection ». Au cœur du récit de la *Sīra* réside le « secret », même s'il s'agit souvent d'un secret de Polichinelle, la problématique du caché et du manifeste y est centrale et elle induit obligatoirement l'indirection.

qui conduit à un quiproquo. Lorsque Baybarş demande à ‘Uqayrib où et comment il peut se procurer un palefrenier, ‘Uqayrib lui répond :

بتروح³²⁶ من هون يابيه وبتستل³²⁷ على مسطبه ابو الخير والناس يدولك لما تصل تخش
جوه تلاقى الرئيس جالس تديه عرق اخضر وتقول له عايز واحد سايس يكون ضاجن خونند³²⁸

Le message que ‘Uqayrib transmet ici par l’intermédiaire de Baybarş est codé. En effet, l’offrande du ‘*irq* participe du code de la drague et de la soulerie sous les abbassides³²⁹, et l’expression *ḍāğin ḥawand* est entendue dans son sens sexuel. L’onomastique peut aussi nous amener à entendre dans « ‘Uqayrib » « accroche cœur » ce qui, en l’occurrence devient ironique lorsque le nom est prononcé au cœur de la description du personnage :

وكان رائس السياس رجل اختيار دقنه حليق وشواربه بيض اسمه عقيرب وآيه ثلاثه
خصال الاولى افيونى والثانيه حباب اولاد والثالثه خسيس³³⁰

En surface, ce quiproquo a pour origine la vengeance de ‘Uqayrib, figure négative de Aḥmad Āğā. Pédéraste, comme lui, il se révèle incapable de repentir, et la substitution devient nécessaire. Palefrenier, comme le deviendra ‘Uṭmān, il constitue le lieu de passage, le lien et la transition obligatoires pour que ‘Uṭmān prenne, auprès de Baybarş, la place que tenait Aḥmad Āğā à Damas. Ainsi, le thème de la pédérastie et son corollaire, la sodomie, deviennent, de façon comique, la pierre de touche de la relation Baybarş / ‘Uṭmān.

Devant l’attitude récalcitrante et dangereuse pour lui de ‘Uqayrib, Baybarş se met en quête d’un palefrenier attaché à sa personne. Sans se douter de la perfidie de ‘Uqayrib, il accepte le mot de passe que celui-ci lui donne. Or, ce mot correspond bien à la nature même de celui qui le donne et qui compte profiter de la situation en

³²⁶ بتروح

³²⁷ بتسى

³²⁸ F. 7, p. 153 ; B/Z, vol. 1, 215.

(Pars d’ici, mon *beh*, et demande où se trouve la *masṭaba* d’Abū al-Ḥayr, les gens t’y conduiront. Une fois arrivé là, entre et tu trouveras le chef, assis. Donne-lui une branche verte (*irq*) et dis-lui : j’ai besoin d’un palefrenier « domestiqué »).

L’expression « *ḍāğin ḥawand* vient de « *ḍāğin* » (domestiqué) et « *ḥawand* » (chef). Dans le contexte elle prend le sens de quelqu’un qui se laisse sodomiser.

³²⁹ Je tiens cette information de Katia Zakharia.

³³⁰ F. 7, p. ; B/Z, vol. 1, 182.

(Le chef des palefreniers était un vieillard à la barbe rasée et aux moustaches blanches. Son nom était ‘Uqayrib. Il avait trois particularités : premièrement c’était un opiomane, deuxièmement il aimait les jeunes garçons, et troisièmement c’était un scélérat.).

la tournant à son avantage, et mettre le nouveau palefrenier dans son lit, mais il est contraire à la nature de celui qui le reçoit et qui doit s'en servir.

L'intégration de Baybars doit donc, aussi, se faire par le langage. En tant qu'étranger, et de plus 'ağamī³³¹, Baybars doit d'abord maîtriser le langage de ceux qui l'entourent, et plus tard, en tant que roi, le langage de tous ses sujets³³². Même lorsqu'on lui présente trois éphèbes, Baybars ne s'aperçoit pas de sa méprise. Cette méprise, 'Uṭmān la partage, ou fait semblant de la partager car Abū al-Ḥayr dissipe le malentendu lorsqu'il lui dit :

قال له يا عثمان دا البيه مغشوش عايز واحد سايس حر وبقولى ضاجن خوند³³³

Il croit, ou fait mine de croire, que Baybars comprend ce qu'il dit lorsque ce dernier s'exclame :

فقال له عفرم بابا انت واحد ضاجن خود³³⁴ طيب قال له عثمان العمه انا عجبتك يا بيه فقال له مليح بابا مليح³³⁵

Aussi tente-t-il sa chance avec lui :

³³¹ Rappelons, ici, que ce terme, qui désigne essentiellement les Persans dans la *Sīra*, comporte une connotation particulière par rapport au langage. Voici ce que dit Kazimirski : « Peuples non arabes, spéciale. Les Persans. (Ce mot emporte une distinction défavorable sous le rapport du langage: c'est, pour ainsi dire, peuples qui ne parlent qu'un jargon quelconque) ».

³³² Ce thème du langage maîtrisé, adéquat, réapparaît de façon constante dans ce début de la *Sīra*, pour disparaître par la suite. A plusieurs reprises, Baybars sera « mécompris », en particulier par 'Uṭmān, lorsqu'il utilise des termes non arabes ; cette mécompréhension est cependant voulue puisque 'Uṭmān agit sous l'emprise du Monde du Secret et qu'il fait ce qui doit être fait. Baybars doit aussi se faire (comme l'auditeur ou le lecteur), à l'étrange parler de 'Uṭmān.

Il s'agit d'un thème que l'on rencontre ailleurs, de façon quasi universelle. L'initiation passe par une maîtrise du langage, de certains mots, expressions, incantations par lesquels l'initié entre dans la communauté. Shakespeare en explore toute la portée dans l'initiation du souverain, en particulier dans *Henry IV-1e partie*, lorsque le Prince Hal fait son initiation en compagnie de Falstaff et de ses voleurs à la taverne. L'accent est mis, par le Prince lui-même, sur cet apprentissage de la langue de ses futurs sujets. Le rapprochement n'est pas fantaisiste : en effet, les rapports qu'entretiennent le Prince Hal et Falstaff sont singulièrement proches de ceux qu'entretiennent Baybars et 'Uṭmān. La position sociale de Falstaff, chef des voleurs de grands chemins, celle du Prince Hal, qui n'apparaît jamais à la cour, si ce n'est pour se faire reprocher ses frasques, les reproches faits au Prince de s'acoquiner avec des voleurs, tout ceci nous incite à voir un analogue dans l'approche similaire du traitement de l'initiation, et de la réflexion sur le pouvoir.

³³³ F.8, p. 5 ; B/Z, 1, 218.

(Ce *beh* a été dupé ; il a besoin d'un palefrenier libre, et il me dit un palefrenier « domestiqué »).

³³⁴ خوند

³³⁵ F. 8, p. 6-7 ; B/Z, 1, 218.

(Il lui dit : « Parfait, mon vieux ! Tu es parfaitement bien domestiqué ! 'Uṭmān lui dit : « Alors comme ça je te plais, mon *beh* ? » Il lui dit : « Tu es très bien, mon vieux, très bien. »).

كندی رجلی واجعانی ودى الوقت فقست ما عمال احسن امشى فقال له طيب بابا
اركب وراى فقمز عثمان وصار على ظهر الجواد ورا بيبرص وانحشر فيه وصار يضمه الى
صدره³³⁶

Le retournement s'opère lorsque Baybars, ayant « maîtrisé » 'Uṭmān, tente de le convertir. Tout comme dans l'épisode du *ṣayḥ* censé lui enseigner le Coran, ou l'épisode du repentir de Aḥmad Āgā, Baybars passe de la fonction de l'initié à celle de l'initiant. A cause de la position imposée par la prière, 'Uṭmān pense que Baybars veut profiter de lui. Or, s'il n'a pas d'objection à la pédérastie, en revanche, il a une peur bleue de se retrouver dans la position inversée du sodomisé.

فلما شافه عثمان ركع قطع الصلاه واجا لقدامه وقال له كندی كندی الذى يصلوا
يتختنوا كمان فقطع الصلاه بيبرص وقال ولك شوا يتختنوا³³⁷ قال له لكان ليش طوبزت ذى
الذى يتختنوا³³⁸

Le texte procède tout d'abord par euphémisme. Dans l'épisode d'Aḥmad Āgā, on nous parle d'enlèvement de garçons, et le terme utilisé par le tailleur qui explique à Baybars ce qui lui arrivera s'il se fait prendre est *saxm* qui signifie « noircir », « déshonorer », « violer »³³⁹ (B/Z, p. 103). Plus tard, on nous dit que 'Uqayrib est pédéraste : *ḥabāb al-walad*, littéralement « qui aime les garçons » (B/Z, p. 182). L'expression que 'Uqayrib enseigne à Baybars étant codée (*ṣaḥān ḥund*), elle participe également de cette euphémisation. Il s'agit de maintenir une certaine apparence. En revanche, plus on avance dans l'épisode de 'Uṭmān et plus le texte devient explicite et le langage direct. Le terme *taxnt*³⁴⁰ apparaît alors plusieurs fois, en particulier dans la scène de l'apprentissage de la prière. La méprise de 'Uṭmān en ce qui concerne la posture de la prière est également liée à la préparation nécessaire à travers les ablutions et l'*istinḡā'* (« purification des souillures ») que Baybars lui

³³⁶ F. 8, p. 8-9 ; B/Z, vol.1, 219.

(« Chef ! Ma cheville me fait mal, et maintenant elle est foulée, je peux plus marcher. » Il lui dit : « Très bien, mon vieux ! Monte derrière moi. » 'Uṭmān sauta en croupe, derrière Baybars, se pressant tout contre lui et le serrant contre sa poitrine.).

³³⁷ Soit Baybars ne voit pas le rapport, et son exclamation est celle d'une incompréhension, soit il comprend et il s'agit d'une exclamation de colère.

³³⁸ F. 8, p. ; B/Z, vol.1, 238.

(Lorsque 'Uṭmān le vit se mettre à genoux, il interrompit la prière ; il alla devant lui et lui dit : « Chef, chef, ceux qui font la prière, ils s'enfilent aussi ? » Baybars interrompit la prière et lui dit : « Comment ça, "ils s'enfilent" ? Il lui dit : « Ben, ceux qui s'enfilent, ils se penchent pas avec le cul en l'air, peut-être ! »).

³³⁹ Voir Barthélemy.

³⁴⁰ *taxnt* : Comme souvent dans le manuscrit, mais pas de façon systématique ou cohérente, le /t/ devient /t/.

enseigne. Dans la version d'Alep, cette préparation par l'*istingā'*, est explicitement perçue par 'Uṭmān comme une préparation à la sodomie :

Eh qu'est-ce que c'est que ça ? C'est un truc de mômes qui vont se faire enfiler³⁴¹.

Le problème de la pollution majeure liée à la sodomie est d'ailleurs soulevé dans cette version d'Alep, qui s'étend beaucoup plus sur cette obsession de 'Uṭmān et qui se révèle encore plus directe et plus crue que dans la version de Damas ; en effet, tout un épisode comique est consacré à la peur de 'Uṭmān lorsqu'il doit partager la couche de Baybars : celui-ci ayant eu une pollution dans la nuit, il doit se rendre au *ḥammān* le lendemain matin, et 'Uṭmān est persuadé qu'il s'est fait « enfiler »³⁴².

'Uṭmān conçoit tout rapport comme un rapport de force. Il marque son défi et son égalité par rapport au pouvoir en faisant métaphoriquement tomber les têtes : en effet, un de ses principaux larcins est de faire tomber le couvre-chef des puissants : [C'est la mère de 'Uṭmān qui parle]

وراح يا بيه صار يوقف بطريق الألى نهار الجمعة ويخطف قوايق الوزر³⁴³

Cet acte est un euphémisme de la décapitation, et l'on comprend mieux alors la crainte qu'il inspire et la fureur des notables.

Le repentir de Aḥmad Āgā était, d'une certaine manière, lié à l'intervention de Sitt al-Šām. Le repentir de 'Uṭmān s'effectue par l'intercession de la Protectrice du Caire, sous la protection de laquelle il se place, et par laquelle, ensuite, il ne cesse de jurer. C'est elle qui met Baybars sur la voie par l'intermédiaire du rêve de la mère de 'Uṭmān, al-Ḥubla : [c'est la Dame du Caire - Sayyida Zaynab qui parle]

وقد آن الاوان ان يرجع عن ضلاله وينال الدرده العاليه على يد هذا بيرص

وهو اصله من الخزم³⁴⁴ والدرينات³⁴⁵ واسمه الشاه محمود ابن القان جمك³⁴⁶

³⁴¹ *Le Roman de Baybars*, vol. 2, *Fleur de truands*, traduction Georges Bohas et Jean-Patrick Guillaume, (Paris : Sindbad, Babel, 1998), 88.

³⁴² *Idem*, p. 106-112.

³⁴³ F. 8, p. 47 ; B/Z, vol.1, 229. *qāwuq et qāwūq, pl. qawāwīq*, selon Hans Wehr, « a kind of high headgear made of felt » (« Une sorte de haut couvre-chef en feutre »). Pour Dozy : « (turc) Bonnet sans poil, de forme cylindrique, au bas duquel est roulée une pièce de mousseline ; bonnet sans poil rembourré de coton ». A noter que le terme figure dans le *Supplément aux dictionnaires arabes* de Dozy, mais pas dans son *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*. (Et alors, mon *beh*, il se mit à se poster sur le chemin de la procession du vendredi et à arracher les *qawāyiq* des vizirs.).

Ainsi, l'indirection s'exprime par une série de moyens détournés et de ruses, comme celle que Baybars utilise pour se faire conduire à la demeure d'al-Ḥubla, ou encore à la grotte des voleurs. Cette quête lui fait traverser, symboliquement, le royaume des morts, car c'est au-delà des trois cimetières, musulman, chrétien, et juif que se situe l'antre du « démon » qu'il devra combattre, soumettre, et convertir.

Après avoir joué son rôle de transition entre Aḥmad Āġā et ʿUṭmān, ʿUqayrib disparaît de la *Sīra*, mais la substitution de ʿUqayrib par ʿUṭmān se fait par la violence. Violence de Baybars envers ʿUqayrib, puis ʿUṭmān, violence de ʿUṭmān envers ʿUqayrib. Cette substitution violente est clairement signifiée dans le texte lorsque les deux palefreniers se retrouvent, tour à tour, attachés à un poteau, l'un prenant la place de l'autre, après avoir été roués de coups. Lorsque ʿUṭmān frappe ʿUqayrib et l'enchaîne, il prend aussi la place et la fonction de Baybars, marquant ainsi une égalité qu'il ne cessera de revendiquer : à chaque fois que Baybars monte en grade, ʿUṭmān insiste pour partager cette ascension. S'il met souvent son maître dans l'embarras par ses actions intempestives et ses interprétations erronées des ordres donnés, n'en faisant ainsi qu'à sa tête et se substituant à lui, il n'exécute, en fait, que ce qui doit être exécuté, permettant ainsi à Baybars d'être débarrassé des gêneurs, mais de ne pas être tenu complètement pour responsable d'actions qui peuvent être considérées comme répréhensibles, mais dont, finalement, il tire profit. D'une certaine manière, ʿUṭmān *sait* ce qui doit être fait. Du reste, on ne compte plus les épisodes où Baybars est tiré d'une mauvaise passe parce que ʿUṭmān soit est contrevenu à ses ordres, soit les a mal compris³⁴⁷.

Lorsque ʿUṭmān se joint à Baybars, il entraîne avec lui une force de quarante voleurs qui deviennent, peu ou prou des truands repentis. Cette troupe interlope n'est pas seulement le reflet cairote des truands de Damas, elle est également, à sa manière, le pendant terrestre des quarante Justes qui, eux aussi, se « battent » aux

³⁴⁴ الخوارزم

³⁴⁵ Vraisemblablement Derbent.

³⁴⁶ F. 8, p. 51-52 ; B/Z, vol.1, 230.

(Le temps est venu qu'il revienne sur ses erreurs et qu'il accède à un degré supérieur grâce à ce Baybars qui vient du Ḥwārizm et al-Darbānāt, et dont le nom est al-Šāh Maḥmūd Ibn al-Qān Ġamak.).

³⁴⁷ L'inverse est aussi vrai. C'est parce que ʿUṭmān n'a pas compris ce que Baybars attendait de lui qu'il le laisse seul dans les rues d'Alexandrie et que Baybars se fait enlever et conduire à Gênes par Ġawān. La méprise sur le langage relance toujours le récit, soit dans le sens d'un dénouement, soit dans celui d'un rebondissement. Cela dit, on ne peut s'empêcher de penser que même cet épisode de la désaffection de ʿUṭmān est voulu puisqu'il conduit Baybars à Gênes, vers la découverte de son destin.

côtés de Baybarş³⁴⁸. Appartenant à la fois à ce bas monde et au Monde du Secret, ‘Uṭmān est un lien indispensable, jusqu’à ce qu’il lui soit trouvé un substitut. Ce lien est manifeste dans les rapports familiaux, pleins de sous-entendus, qui s’instaurent entre ‘Uṭmān et le roi al-Şāliḥ Ayyūb qui doit souvent reprendre ‘Uṭmān :

يا عثمان ولا تبيح بالسر وقيل

من باح بالسر كان القتل سيئته
³⁴⁹ يصبح ويمسى بين الناس خجلاني

‘Uṭmān représente ainsi une sorte d’oxymore vivant ; sa vie passée, son savoir faire de truand, la crainte qu’il inspire avec ses compagnons, sont autant de forces négatives qui se trouvent positivées par leur conversion, même si, fréquemment, ils doivent être rappelés à l’ordre. C’est ainsi que Baybarş peut combattre la corruption et la trahison qui se nichent à la cour même, au plus proche du pouvoir qu’il est censé conquérir : le *qāḍī* du *dīwān*, qui n’est autre que Ğawān, mais aussi quelques grands émirs tels que Qalawūn ou Aybak.

Cette confrontation des deux phases de l’initiation de Baybarş montre bien les similitudes, sans pour cela qu’il y ait une simple répétition. Les différences notoires portent sur le degré initiatique. Le cycle des épisodes de l’initiation se constitue donc à la fois comme une structure en miroir et une structure en gradation, comme si l’image reflétée avait subi un grossissement. On trouve ce grossissement dans le procédé narratif qui relève de l’expansion, aussi bien que dans l’importance accrue des personnages par leur proximité avec le pouvoir ou avec le Monde du Secret. Si on parlait en terme d’âge, ce que le récit ne fait jamais en ce qui concerne Baybarş, on pourrait dire que les épisodes de Damas représentent le passage de l’enfance à la puberté et l’adolescence³⁵⁰. Sa position change quant à la sexualité, puisque d’objet de désir des pédérastes, il devient lui-même, potentiellement, celui qui pourrait désirer les éphèbes que le chef palefrenier lui présente ; et le rôle sexuel que ‘Uṭmān l’imagine jouer est celui de l’actif. Le déplacement vers al-Maḥalla est tout aussi métaphorique que le déplacement de Brousse à Damas, ou celui de Damas

³⁴⁸ Le chiffre « quarante » revêt une certaine importance dans le récit. Face aux « quarante Justes » et aux « quarante voleurs », qui font partie de l’actant Adjuvant, on trouve les « quarante moines débauchés » à la solde d’Aşfūt du côté de l’actant Opposant.

³⁴⁹ F. 8, p. 154-155 ; B/Z, vol.1, 252.

(« ‘Uṭmān, ne divulgue pas le Secret ! On dit que :

Celui qui divulgue les Secrets, être tué est sa marque distinctive

Du matin au soir il traîne sa honte parmi les gens., ”

³⁵⁰ La mention de la pollution nocturne de Baybarş lors de l’épisode avec ‘Uṭmān n’apparaît que dans la version alépine, mais elle est révélatrice.

au Caire. Le cycle de l'initiation est terminé, mais pas celui des rites de passage, comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin³⁵¹.

On se sera rendu compte qu'il est difficile de parler d'une seule chose à la fois, tant les éléments du récit sont imbriqués. Nous retrouverons cette difficulté tout au long de l'étude. Ainsi, plusieurs notions abordées ici dans le contexte de l'organisation structurelle du premier cycle d'épisodes de la *Sīra* seront à nouveau sollicitées pour un plus ample développement dans d'autres contextes. On peut difficilement parler d'un cycle d'épisodes qui concernent l'initiation sans parler de l'initiation elle-même, au risque de dévoiler prématurément (selon la technique narrative de la recension damascène !) certains aspects qui réapparaîtront ultérieurement. Démêler le tissu narratif complexe du récit n'est d'ailleurs peut-être pas la meilleure façon d'en rendre compte. En montrer la complexité et la spécificité des dessins qui s'y déploient dans leurs enchevêtrements reste sans doute le moyen le mieux adapté pour donner une image vivante du texte. Ainsi, on aura compris que la notion de cycle d'épisodes prédomine. A l'intérieur des cycles, les épisodes sont étroitement solidaires, comme j'ai pu le montrer pour le cycle de l'initiation de Baybarş ; il en va de même pour tous les cycles de la *Sīra* dans la mesure où chacun d'eux est toujours lié aux autres. Ne pouvant pas examiner tous les cycles dans le cadre de ce travail, j'ai sélectionné ceux qui me paraissent les plus importants à la fois par le volume qu'ils occupent dans le récit, et leur impact sur le sens même de ce récit.

B) Les cycles d'épisodes

Le choix des cycles présentés ici dépend en partie de l'organisation du récit dans la recension damascène. Si je commence, par exemple, par le cycle qui concerne les épisodes montrant le conflit entre Šīḥa et les *fidāwīyeh* ainsi que sa résolution, c'est parce que le personnage de Šīḥa apparaît très tôt dans le récit, comme nous l'avons vu, beaucoup plus tôt que dans n'importe quelle autre recension étudiée. L'ordre choisi est dicté par les liens que ces cycles entretiennent entre eux. L'imbrication est parfois extrêmement complexe, et il paraît remarquable que le récit – comme les conteurs semble-t-il – ne perde jamais de vue les différents fils qui se nouent. Les trous dans le manuscrit ne facilitent pas la tâche, mais le récit est construit de telle manière que chaque fois qu'un personnage réapparaît, après une longue absence du récit, son histoire est brièvement rappelée. Ainsi, le lecteur peut

³⁵¹ Strictement parlant, les rites d'initiation sont ceux qui concernent le passage à la puberté. D'autres rites de passages prennent ensuite le relais. Voir Van Gennep, *Les Rites de passage*.

presque toujours suivre le déroulement de l'action et de l'intrigue, l'histoire étant peu à peu reconstituée³⁵². La seule exception qui concerne notre recension est le trou beaucoup trop important entre les fascicules 70 et 71 où il manque probablement sept fascicules³⁵³.

La *Sīra* toute entière pourrait être conçue comme un grand cycle d'épisodes montrant, dans un premier temps, la montée au pouvoir du héros éponyme, à travers son enfance, ses apprentissages et son initiation, les obstacles à franchir etc. ; puis son combat pour rester au pouvoir et faire triompher les valeurs qu'il défend, enfin la montée d'une génération nouvelle, plus ou moins prête à reprendre le flambeau, montée allant de pair avec la disparition de l'ancienne génération et du héros éponyme. A ce grand cycle se rattachent des cycles d'épisodes qui lui sont, en quelque sorte, subordonnés, si bien que l'on pourrait parfois y voir une hiérarchisation. Dans cette perspective, le cycle de Šīḥa et les *fidāwīyeh* tient une place importante, à la fois par le nombre d'épisodes qui lui sont consacrés et par les liens qu'il tisse avec d'autres épisodes qui lui sont également rattachés. Dans cette « hiérarchie », ce cycle se situe au degré immédiatement en-dessous du grand cycle qu'il contribue à enrichir.

a) Šīḥa et les *fidāwīyeh* : la succession de Ma'rūf

Avant d'étudier le cycle que constituent les épisodes concernant les rapports de Šīḥa et les *fidāwīyeh*, avec ses rebondissements et ses ramifications, je voudrais montrer à partir de quels éléments le cycle se met en place, car ce sont justement les éléments déclencheurs qui permettent les développements ultérieurs. On peut voir la genèse du cycle dans la rencontre, puis le mariage, de Ma'rūf avec Maryam al-Zunnārīya, fille du *babb* de Gênes, et même, avant cette rencontre, dans le choix de Ma'rūf pour succéder à son père Ğamr à la souveraineté des forteresses³⁵⁴. En soi, le choix du plus jeune fils pose un problème, car l'aîné, Ismā'īl ressentira cette décision comme un rejet. Dans la transmission du pouvoir ce choix est, comme nous l'avons vu avec celui de Ğamak, un topique dans le récit ; il entraîne, dans le cas de Ğamak, comme dans celui de Ma'rūf, des conséquences qui fondent véritablement la suite du récit. En effet, le récit utilise ce mode de succession par choix du père après un test

³⁵² On note un effet de prévisibilité dans la recension de Damas qui joue plus sur la connivence avec les auditeurs que sur le suspense. Les effets de surprise, qui existent malgré tout, sont d'autant plus intéressants et frappants.

³⁵³ A partir du fascicule 71, on entre dans une partie assez instable de la recension, jusqu'au fascicule 113. Les changements de main y sont assez fréquents avec de nombreux trous.

³⁵⁴ Le titre et la fonction dont hérite Ma'rūf est « *sulṭān al-qilā' wa l-ḥuṣūn* ». Parfois on trouve « *sulṭān al-ġabal* ».

pour créer un espace, ouvrir une voie narrative et créer les fondations d'un nouveau cycle. La réaction des frères, dans le cas de Ğamak, et de l'aîné dans celui de Ma'rūf, oriente le récit vers des choix qui le conditionnent de bout en bout, comme par exemple l'exil forcé de Maḥmūd/Baybars. Ismā'īl étant écarté d'emblée de la succession, par la voix et la loi du père, il pèse sur lui un barrage symbolique qui fait que lors de la disparition de Ma'rūf, un vide se crée qu'il ne saurait remplir, d'autant qu'Ismā'īl se voit forcé de partir à la recherche de son frère³⁵⁵. Ce vide soulève deux questions : d'une part, la fonction doit être remplie et les *fidāwīyeh*, déjà bien enclins à faire sécession et à retourner dans leur forteresse à la moindre occasion, doivent avoir un chef ; d'autre part, il ne peut s'agir que d'un intérim puisque Ma'rūf, s'il a disparu, n'est pas mort. D'ailleurs, lorsqu'il est enfin retrouvé, Šīḥa est prêt à lui céder sa place [c'est Šīḥa qui parle, en s'adressant à Baybars]

وهذا الكرك والفرمان مناصب الجبل وانا اصلاً متمني عليك هالمنصب نيابتاً عن المقدم
معروف ولله الفضل حضر صاحب المناصب وابن الأصاله وانا عندي مناصب كثير عند
افندنا...³⁵⁶

Le refus de Ma'rūf et de 'Arnūs d'assumer cette tâche fait qu'elle revient de nouveau à Šīḥa, mais, cette fois-ci de façon permanente, car c'est Ma'rūf lui-même qui dispose de la charge et en investit Šīḥa, après s'être fait confirmer par les *fidāwīyeh* qu'ils accepteront son choix :

فقال اكتبو لي مظبطه واختموها فحلاً عملاً مظبطه وختموها واعطوها للمقدم معروف
فأخذها وتقدم لقدام شيحه جمال الدين وناوله المظبطه وقام الكرك من على اكتافه وانبرم لورا
شيحه ولبسه اياه بيده وانبرم تاني مره لقدام شيحه وصرخ ملات صوته الف طاعت خونند
ومنازل السلامه وحيات راسى افندينا انا عدو لمن عاداك وصاحب لمن صاحبك فصرح³⁵⁷ ابراهيم
الطاعه يا بني اسماعيل³⁵⁸

³⁵⁵ Rappelons ici que Ma'rūf disparaît après son mariage avec Maryam al-Zunnārīya. Maryam se fait enlever par son frère et Ma'rūf part à sa recherche. Il est alors fait prisonnier en Catalogne, et une partie des *fidāwīyeh* part à sa recherche.

³⁵⁶ F. 67, p. 86-87.

(Et ce manteau, ainsi que ce *firmān* [indiquent] la charge de [sultan] des montagnes. Quant à moi, à l'origine, c'est à toi que j'ai demandé cette charge que je souhaitais, en remplacement du *muqaddam* Ma'rūf. Par la grâce d'Allah, le maître de cette charge, cet héritier d'une noble ascendance, est de retour. De plus, j'ai déjà de nombreuses charges auprès de notre maître...).

³⁵⁷ صرخ

³⁵⁸ F. 67, p. 89.

(Ecrivez-moi un acte et signez-le. Sur le champ ils écrivirent un acte et le signèrent, puis ils le donnèrent au *muqaddam* Ma'rūf. Il le prit et se présenta devant Šīḥa et lui donna l'acte. Il enleva le manteau de ses épaules, se plaça derrière Šīḥa et, de sa propre main, le revêtit du manteau. Il

Les *fidāwīyeh* partis à la recherche de Maʿrūf ne cessent de revenir contester cette décision, même longtemps après la mort de Maʿrūf. Le dernier *fidāwī* rebelle aura passé 37 ans à chercher Maʿrūf, alors que celui-ci est mort quelques temps après avoir été libéré d'une captivité qui elle-même avait duré 17 ans et demi³⁵⁹. La décision des *fidāwīyeh* de partir à sa recherche se fait d'un commun accord, et si certains *fidāwīyeh* sont désignés, par clan ou « maison » (*bayt*), d'autres doivent rester pour garder les forteresses. Le texte nous indique les six clans d'ismaéliens comme étant :

- Bayt Ğamr 29 *muqaddam-s*
- Bayt Šākīr 24 *muqaddam-s*
- al-Maʿrrāwīya 12 *muqaddam-s*
- al-ʿAkākira 12 *muqaddam-s*
- al-Ḥumayrīya 5 *muqaddam-s*
- al-Nawābulsīya 4 *muqaddam-s*

Total de 86 *muqaddam-s*, pour 86 000 hommes³⁶⁰.

Le tirage au sort donne le résultat suivant, désignant les *muqaddam-s* qui partiront à la recherche de Maʿrūf :

- Pour al-Nawābulsīya :
 - Šārīm al-Dīn al-Nābulsī
- Pour al-Ḥumayrīya :
 - Badr al-Dīn al-Ḥumayrī
 - Alī Ibn Ibrāhīm al-Ḥumayrī
 - Ḥusām al-Dīn al-Ḥumayrī
- Pour al-ʿAkākira:

revint devant Šīḥa et s'écria à pleine voix : « Mille obéissances guerrier, gardien de la sécurité. Sur ma vie, mon Maître, je suis l'ennemi de tes ennemis et l'ami de tes amis ! » Ibrāhīm s'écria alors : « L'obéissance, *banī Ismāʿīl* ! »).

³⁵⁹ Voir f. 19, pp. 35-36 ; B/Z, 288.

واقامته بذلك المكان يا اخوان ١٧ سبعة عشرة سنة ونصف.

(Et son séjour dans cet endroit, mes frères, dura 17 dix-sept ans et demi.).

³⁶⁰ La liste complète des capitaines figure au f. 19, pp. 39-49 ; B/Z/ vol. 2 p. 288-290. Il semble que certains *muqaddam-s* partent seuls, d'autres emmènent leurs hommes avec eux.

- Naṣīr al-Nimr Ibn Dāğir al-‘Anīd
- Ṣaḥr Ibn ‘Alqam
- Ṣāliḥ Ibn ‘Alī
- ‘Abbās Abū al-Ḍawa’ib
- Ḥuwaylid Ibn Hammām
- Ṣaddād Ibn Maṣā‘ib
- al-Ġaḍbān Ibn Yāsir
- Pour al-Ma‘rāwīya :
 - Aucun³⁶¹
- Pour Bayt Šákir :
 - Badr Ibn Šamsa
 - Sa‘dūn al-Dabbāḥ
 - Nāṣir al-Dīn ‘Awn
 - ‘Alay al-Dīn Ibn Šákir
 - Ġamr Ibn ‘Amm Badr al-Ġafīr
 - Sawīd Ibn ‘Āmir
 - Šārim Ibn al-Ašhal
 - Aḥmad Badr Ibn Šákir
 - Nūr al-Dīn Ibn Aḥmad Ibn Ḥamdān
 - Marqab Ibn Baḥr Šákir
 - ‘Umar Šákir Ibn Faḥr
- Pour Bayt Ġamr :
 - ‘Imād al-Dīn ‘Alqam Ibn Faḥr al-Aṣīl
 - ‘Alī Ġuwayl
 - ‘Alī Ġāb

³⁶¹ Le texte ne donne pas d’autre raison que le tirage au sort pour justifier l’absence d’un membre de ce clan.

- Sayf al-Mādī
- ‘Alī Ṭuwayr
- ‘Alī Šaftūr
- Ğabal Ibn Rās al-Šayḥ Mašhab
- Šawwān Ibn al-Af‘ā
- Ḥasan al-Nisr Ibn ‘Aġbūr
- Manšūr al-‘Uqāb
- Asad al-Dīn al-Balāṭunusī
- ‘Ammār al-Qadmūsī
- Sa‘d al-Dīn al-Ruṣāfi
- Naġm al-Dīn al-Ġayūr
- Darrāġ al-Ašamm
- Šams al-Dīn Ibn Harim
- Šaraf al-Dīn Šarr al-Ḥuṣūn
- Šihāb al-Dīn Ḥadīd
- ‘Ašim Ibn Baḥr al-Marqabī
- Suhayl Ibn Muhāġir
- Šalāḥ al-Dīn al-Qaysarī

Certains de ces *muqaddam-s* disparaissent complètement du récit. Cependant, leur nombre est peu élevé. On aurait pu s’attendre à ce que tous fassent l’objet d’un récit particulier. Encore une fois, les trous dans la recension peuvent masquer ces manques car, si on regarde la liste des *muqaddam-s* de *bayt* Ğamr, par exemple, tous font l’objet d’un épisode³⁶². Parmi ceux dont la recension ne fait pas, ou presque pas, mention, ou qui ne bénéficient pas d’un épisode à eux consacré, on trouve :

- Alī Ibn Ibrāhīm al-Ḥumayrī et Ḥusām al-Dīn al-Ḥumayrī d’al-Ḥumayrīya.

³⁶² Le texte signale également que certains des capitaines ne reviendront pas, étant morts en terre franque.

- Şaḥr Ibn ‘Alqam, Şāliḥ Ibn ‘Alī, ‘Abbās Abū al-Ḍawa’ib, Ḥuwaylid Ibn Hammām, de *bayt al-‘Akākira*.
- Ğamr Ibn ‘Amm Badr al-Ġafīr, Sawīd Ibn ‘Āmir, Aḥmad Badr Ibn Šākīr, Nūr al-Dīn Ibn Aḥmad Ibn Ḥamdān, ‘Umar Šākīr Ibn Faḥr de *bayt Šākīr*.

En l’état actuel de la recension, on voit que *bayt Ğamr* bénéficie d’une certaine priorité dans le récit. D’une part, c’est le clan qui comporte le plus de *muqaddam-s*, d’autre part, aucun n’échappe au cycle de Šīḥa et des *fidāwīyeh*. Cela n’est guère étonnant, dans la mesure où *bayt Ğamr* détient la souveraineté des forteresses, et où bon nombre d’entre eux sont unis à Ma’rūf par des liens de sang. Un incident intéressant préside au tirage au sort : comme tous les capitaines de la forteresse de Şahyūn sont désignés pour partir, on fait venir Ismā’īl, le frère de Ma’rūf, pour qu’il garde la forteresse. Mais Ismā’īl désire aussi partir, et c’est ‘Imād qui doit se résigner à rester. Cependant, sa mère, *al-labwa* Za’ra, sœur de Ma’rūf, lui fait changer d’avis, et il part avec ses hommes :

واما ما كان من عماد الدين علقم ابن فخر الاصيل فانه رجع على قلعة صهيون وقعد
يتعاطا الاحكام واما امه اللبوه زعره دخلت عليه وقالت له يا عماد بدى استلك سؤال هدول
الذى راحو³⁶³ يفتشوا على خالك كان له صديق بينهم مثلك او تعبان على احد قدك فقال لها لا
والله يا امى قالت له كيف لكان انت تعقد وهم يروحوا يفتشوا فقال لها والله صحيح يا امى
وحلف يمىن انه ما عاد يعقد لو اندرست القلعه وفر ركب واخذ كواخيه الثلاثة واربعه وعشرين
من رجاله وسار يفتش على خاله وبغيته يا اخوان بهذا المشوار غيابه يكون ١٥ خمسة عشره سنه
تمام فمن خصوص المقدمين ناس ياتوا قبله وباس ياتوا بعده والبعض منهم يموت فى بلاد الافرنج
والذى ياتوا فكل مقدم يوصل الى الجبل ينظر شيخه جمال الدين صاير سلطان الجبل فلا يرضى به
فيعصى عليه ويجرى بين كل مقدم مع شيخه ديوان بطير العقول ويلذ للقارىء يا اخوان كل ما
حضر واحد من المفتشين نعمل له ديوان وترجم عليه³⁶⁴

³⁶³ راحوا

³⁶⁴ F. 19, pp. 57-61 ; B/Z, vol. 2, 291-292.

(Mais voici ce qu’il arriva à ‘Imād al-Dīn ‘Alqam Ibn Faḥr al-Aṣīl. Il retourna dans la forteresse Şahyūn et se mit à gouverner. Mais sa mère la *labwa* Za’ra, vint le trouver et lui dit : « ‘Imād, je voudrais te poser une question. Parmi tous ceux qui sont partis à sa recherche, ton oncle avait-il un ami sincère comme toi ? De qui s’est-il occupé autant que de toi ? » Il lui dit : « Par Dieu, mère, non ! » Elle lui dit : « Comment se fait-il alors que toi tu restes ici, alors qu’ils sont partis à sa recherche ? » Il lui dit : « Par Dieu, c’est vrai, mère ! » Et il jura qu’il ne resterait pas, même si la forteresse devait s’effondrer. Il sauta sur son cheval et partit, avec ses trois lieutenants et vingt-quatre de ses hommes, à la recherche de son oncle. Bref, mes frères, son absence durera quinze années entières. Quant aux capitaines, certains reviendront avant lui, d’autres après lui, et certains d’entre eux mourront dans le pays des Francs. Quant à ceux qui reviendront, chacun d’entre eux retournera à la montagne, et apprendra que Šīḥa Ğamāl al-Dīn est devenu sultan de la montagne.

Il est intéressant de voir comment le récit annonce les événements à venir, les répercussions sur le déroulement de l'histoire, et comment il va s'organiser autour des *fidāwīyeh* récalcitrants. La mention de Šīḥa comme sultan de la montagne, alors même que Baybarş et lui ne se sont pas encore rencontrés, va dans le même sens que l'interpolation de « *Sīrat Ğawān* » très tôt dans le récit, et la divulgation d'une partie du rôle de Šīḥa. Ici, c'est une autre partie de son rôle dans le récit qui est dévoilée, ainsi que l'ensemble du cycle de Šīḥa et les *fidāwīyeh*. D'emblée, on peut se rendre compte que le récit prendra des proportions gigantesques, étant donné le nombre de capitaines partis à la recherche de Ma'rūf, même si leur nombre est restreint par la mention de ceux qui meurent en terre franque.

1) Šīḥa et les *fidāwīyeh* récalcitrants

Au moment où tout cela se passe, nous sommes dans le fascicule 19 : Šīḥa se trouve toujours à Gênes, ayant pris la place de Ğūnīt, le fils décédé du *babb* Ḥannā, et Baybarş est au service du roi al-Şālīḥ Ayyūb. Le fait que la recension place la rencontre de Šīḥa et Baybarş à Gênes dans le fascicule suivant (20) montre une volonté de mettre en place les éléments nécessaires aux futurs développements. Selon la prédiction (et l'Histoire), plusieurs rois vont succéder à al-Şālīḥ Ayyūb avant que Baybarş n'accède au trône. Les fascicules 21 à 26 sont consacrés à la succession d'al-Şālīḥ Ayyūb. Le texte trouve à cela une double justification : d'une part la prédiction qui veut que tous les rois qui succèdent à al-Şālīḥ Ayyūb, avant l'accession au pouvoir de Baybarş, meurent de mort violente :

اما بعد يا اخوان ان الملك الصالح ايوب قال الى ركن الدين ببيروص وانا ائمتك امانة الله
ورسوله لو قعدو³⁶⁵ قبلك على الكرسي لا تقتل احد منهم ولكن كلمن جلس قبلك ما يروح الا
قتل³⁶⁶

D'autre part, lors de leur rencontre et du pacte que le roi al-Şālīḥ Ayyūb scelle entre eux à Gênes, Šīḥa demande à Baybarş d'attendre son retour en terre

Ne l'acceptant pas, ils se rebelleront contre lui, et entre tous ces capitaines et Šīḥa se dérouleront des aventures à couper le souffle et délecter le lecteur, mes frères. Nous consacrerons un *dīwān* à chacun des capitaines qui reviendra et nous raconterons sa vie.).

³⁶⁵ قعدا

³⁶⁶ F. 21, pp.1-2 ; B/Z, vol. 3, 37.

(Ainsi donc, mes frères, le roi al-Şālīḥ Ayyūb s'adressa à Rukn al-Dīn Baybarş : « Par Allah et son messenger, je te conjure, s'ils accèdent au trône avant toi, de ne tuer aucun d'eux. Car tous ceux qui s'y assiéront avant toi mourront assassinés.»).

Rappelons que dans le récit, Rukn al-Dīn (pilier de la religion) est le nom que donne le roi al-Şālīḥ Ayyūb à Baybarş lorsqu'il scelle le pacte entre lui et Šīḥa. De même, c'est lui qui donne à Šīḥa son nom « Ğamāl al-Dīn » (beauté de la religion) (voir « Baybarş et Šīḥa à Gênes », f. 20, p. 82, B/Z, vol. 2, 324.

d'Islam et auprès de lui, avant d'accepter de monter sur le trône³⁶⁷ [c'est Baybars qui parle] :

قال له والله يا اخي اجا لعندى الوزير شاهين وهو اخونا واغظيته وما رضيت صير ملك
لانك قتلتي لما كنت عندك سابق لا ارضا صير ملك الا بوجودك³⁶⁸

En effet, le roi al-Şālīḥ Ayyūb ayant nommé Baybars comme son successeur³⁶⁹, le texte trouve un moyen pour « justifier » l'Histoire : à la suite de la mort d'al-Şālīḥ Ayyūb, le vizir Şāhīn lui propose le trône que Baybars décline, comme il le décline à chaque fois qu'un des successeurs meurt, jusqu'au jour où Şīḥa fait son apparition à Damas sous le déguisement d'un derviche :

قال الراوى يا سادتى فلما فرغ الدرويش من ذلك الكلام امر له الملك
العادل³⁷⁰ بالجلوس فقال له افندم لا يمكن ان اجلس وانت لا تدرى من انا فقال له الملك طيب
انت من تكون ومن اين دخلت فهل نصبت مفرد والا من الارض نبعت فقال له يا سيدى اعطاء
الله لا ينكر ومن اطاع الله اطاعه كل شئى مانك عارفنى يا ركن الدين ويدي بيدك بعهد الله فقال
له الملك ومتى كان هذا العهد قال له افندم بجنوى داخل الدير قال فعند ذلك افتكر الملك وفذ³⁷¹
واثب على الاقدام واخذه ملو الاحضان قال الراوى يا سادتى وما كان ذلك الدرويش الا شيخه
جمال الدين³⁷²

Nous avons ici la constitution d'une scène type. Pour la première fois, mais certainement pas la dernière, Şīḥa fait son apparition au *dīwān* de Baybars. Cette

³⁶⁷ Cette demande de Şīḥa ne figure pas dans l'épisode de « Baybars et Şīḥa à Gênes », mais elle est rappelée plus tard, comme ayant effectivement été faite à ce moment-là.

³⁶⁸ F. 25, p. 70 ; B/Z, vol. 3, 192.

(Il lui dit : « Par Dieu, mon frère, le vizir Şāhīn, notre frère, est venu me voir, et je l'ai contrarié, et j'ai refusé de devenir roi car tu m'as dit, lorsque j'étais auprès de toi auparavant, de ne pas accepter d'être roi tant que tu ne serais pas là. »).

³⁶⁹ C'est de retour au Caire, après l'enlèvement de Baybars à Gênes, que le roi al-Şālīḥ Ayyūb demande aux émirs et à tous les dignitaires de lui prêter serment d'allégeance. Voir fascicule 20, pp. 91-107 ; B/Z, vol. 2, 326-329.

³⁷⁰ Rappelons ici que c'est le titre que prend Baybars lorsqu'il fait sécession, se rebellant contre Aybak et s'établissant comme roi à Damas.

³⁷¹ Orthographe du manuscrit pour « فزّ ».

³⁷² F. 25, p. 62-64 ; B/Z, vol. 3, 191.

(Le transmetteur dit : ô mes amis, lorsque le derviche eut terminé son discours, al-Malik al-Ādil le pria de s'asseoir. Il lui dit : « Efendem, je ne peux pas m'asseoir tant que tu ne sais pas qui je suis. » Le roi lui dit : « Bien ! Qui es-tu, par où es-tu entré ? As-tu utilisé le passe-muraille, ou es-tu sorti de la terre ? » Il lui dit : « Mon Maître, les bienfaits de Dieu ne peuvent être niés, et toutes choses obéissent à celui qui obéit à Dieu. Tu ne me reconnais pas, Rukn al-Dīn, alors que nous allons la main dans la main selon le pacte de Dieu ? » Le roi lui dit : « Quand ce pacte a-t-il eu lieu ? » Il lui dit : « Efendem, à Gênes, dans le monastère. » Il [le transmetteur] dit. Là-dessus, le roi se souvint et se leva d'un bond, et il le serra sur son cœur. Le transmetteur dit : ṭ mes amis, et ce derviche, c'était Şīḥa Ġamāl al-Dīn.).

scène constituée, elle subit, par la suite, des variations importantes. Dans la scène type, Šīḥa, fidèle au principe qu'il énonce lui-même, selon lequel ceux qui obéissent à Dieu se reconnaissent, tient à faire deviner son identité. Baybars joue le jeu en posant les questions rituelles, mais qui prennent un sens particulier : d'une part il s'étonne que ce derviche ait pu entrer dans la citadelle qu'il avait fait complètement fermer, puis il mentionne l'utilisation du *mafrad*, objet qui sert à escalader les murailles³⁷³, essentiellement utilisé par les *fidāwīyeh* dans la *Sīra*³⁷⁴, d'autre part, l'image de la source qui jaillit pour lui demander d'où il vient suggère que Baybars voit cette apparition comme positive. L'association de Šīḥa à une source, ou à une plante, par l'intermédiaire de son nom est métaphorique d'un renouveau qui convient bien au regain du récit au moment de son entrée en fonction. Rappelons ici que l'origine même du nom de Šīḥa le fait « naître » à cette identité dans un bosquet d'armoise (*šīḥ*), « baptisé » ainsi par Ğawān parce qu'il voulait lui échapper en se cachant dans ce bosquet³⁷⁵. Quant à la phrase rituelle qui conclut cette scène avec la mention du nom « Šīḥa Ğamāl al-Dīn », elle est reprise maintes et maintes fois au cours du récit qu'elle ponctue comme une attente comblée ; d'ailleurs, pendant la *performance* les spectateurs accompagnent le *ḥakawātī* lorsqu'il prononce le nom³⁷⁶.

La deuxième apparition de Šīḥa en derviche au *dīwān* de Baybars a lieu dans son pavillon de guerre après la victoire d'al-ʿArīš. Šīḥa ayant contribué à la prise de la ville, il arrive déguisé et réclame la souveraineté des forteresses. La scène est longue et comprend des éléments identiques à la scène type, en particulier l'arrivée inattendue, le déguisement, les vers que chante le derviche. Mais cette fois-ci, il se garde bien de révéler son identité jusqu'à la fin de la scène³⁷⁷. Ce qui nous intéresse ici c'est la demande de ce derviche particulier qui utilise la formule rituelle des

³⁷³ Il pourrait y avoir un lien entre cet objet et un corps d'élite chez les Ayyubides, appelé *mafārīda*. Information transmise à Katia Zakharia par Anne-Marie Eddé.

³⁷⁴ Baybars en avait appris le maniement dès le fascicule 5, grâce à l'enseignement de ʿĀšim Ibn Baḥr al-Marqabī.

³⁷⁵ Au sujet des noms de Šīḥa, voir ma communication au colloque de Damas en Avril 2005 : « De la marge au centre : itinéraire de Šīḥa Ğamāl al-Dīn » (à paraître).

³⁷⁶ Point fort de la performance, si l'on en croit Abū Šādī. Chaque fois que j'ai pu l'entendre réciter *Sīrat Baybars*, au café al-Nawfara à Damas, il préparait soigneusement l'énoncé du nom, prenait le sabre d'une main et en frappait une petite table ronde en fer. L'auditoire généralement entonnait le nom avec lui. Abū Šādī se produit toujours au café al-Nawfara. Pendant l'été 2005, il se produisait aussi dans un café du quartier chrétien de la vieille ville, non loin de Bāb Tūma.

³⁷⁷ F. 27, pp. 82-88 ; B/Z, vol. 3, 260-261. Cette scène revêt une grande importance sur plusieurs plans. D'abord, et c'est ici notre préoccupation première, c'est la première fois que Šīḥa réclame la souveraineté des forteresses, ensuite, il s'agit d'une scène type qui se reproduira avec des variations, le demandeur pouvant être un autre personnage que Šīḥa ; enfin, sa forme rappelle celle de certaines *maqāmāt*. J'ai déjà évoqué ce dernier point dans un article : « Double et substitution dans *Sīrat Baybars* : le cas de Šīḥa Ğamāl al-Dīn » in *Langue et Littératures du Monde, Arabe*, 5 (2004/5) (Lyon : ENS Editions), 209-230.

derviches pour demander la charité³⁷⁸ : هـى بابا حق دوس , mais dont le but est tout autre. Ayant offert à Baybars une lettre en forme de poème, il ravit le roi qui ne peut plus rien lui refuser :

وبعد ما خلص من قراءة الكتاب التفت الملك الى الدرويش وقال له ايها الرجل اللبيب
والحاذق النجيب وحيات راسى ان تمنيت ملكى لأودى³⁷⁹ لك اياه تمنا ما اردت واطلب ما
هويت قال له افندم بتمنا على الله ثم على سعادتك ان تجعلنى سلطان بنى اسماعيل غيره مسترده الى
ان يظهر سلطانهم معروف قال له الملك لك ذلك وحق واحد احد ولم ارجع بقولى ما دامت
روحى فى الجسد فعند ذلك رفع الدرويش اللثام فتباين عن صاحب الشطاره والعياقه والرقه
والحداقه مكيد الاعداء والمشركين ابو المهمم العليه شبحه جمال الدين قال فلما عرفه الملك فر
واقف على الاقدام واخذ ملو الاحضان واجلسه جانبه وسلم عليه وامر له بالمشروب³⁸⁰

Les fascicules 19 et 20 concentrent une bonne partie des fils conducteurs de la *Sīra*. On y trouve l'origine du cycle des *fidāwīyeh* récalcitrants, mais aussi de celui de 'Arnūs, fils de Ma'rūf, puisque la disparition de ce dernier est liée à la recherche de son fils. Une quête en entraîne une autre, et celle des *fidāwīyeh* est déjà prévue au fascicule 19. En effet, une des traces laissées par Ma'rūf date de son passage à Gênes, où il se présente au *babb* Hannā comme son gendre :

فقال له معروف انا صهرك يا بب قال له شرفت سيدى وحق دينى ما عندى خبر
مجيئها ولكن القاضى الذى عندكم ملعون والدين هو الذى راح جابها وانا وحيات راسك ضربته
الف عصايه وطردته من البلد فقال له معروف هلق امر الله نغد وكتب ورقه واعطا³⁸¹ اياها وقال
له بلكى اجا احد من الفداويه وسثللك عني ابقا ارجيه الورقه وقول له يفتش على وليده³⁸²

³⁷⁸ Voir B/Z, vol. 3, 260, note 44.

Il s'agit de l'altération de la formule *ḥāqq adōst* employée par les mendiants. Barthélémy donne la formule complète : *ḥāqq adōst maε aṣṣābrīn karīm*, et la traduction « L'ami de la vérité (Dieu) est généreux avec ceux qui souffrent avec patience. » (p. 167).

³⁷⁹ لأودى ; voir B/Z, vol. 3, 261, note 47.

³⁸⁰ F. 27, pp. 86-88 ; B/Z, vol. 3, 261.

(Après avoir lu la lettre, le roi se tourna vers le derviche et lui dit : « Ô toi, homme plein de bon sens, ingénieux et d'excellence, sur ma vie, si tu me demandais mon royaume, je te le donnerais. Demande-moi ce que tu veux, tout ce que tu désires. » Il lui dit : « *Efendem*, je demande à Allah, puis à ta seigneurie, de me nommer sultan des *banī Ismā'īl*, par intérim, jusqu'au retour de leur sultan Ma'rūf. » Le roi lui dit : « C'est fait, et par la vérité de Celui qui est Seul dans son Unicité, je ne reviendrai pas sur ma parole tant que mon âme résidera dans mon corps. » Là-dessus, le derviche leva son voile et apparut le maître des ruses, de la filouterie, de la finesse et de l'ingéniosité, frayeur des ennemis et des associateurs, père du zèle suprême, Šīḥa Ġamāl al-Dīn. Il [le transmetteur] dit : Lorsque le roi l'eut reconnu, il se leva d'un bond et le serra contre son cœur. Il le fit s'asseoir à ses côtés, le salua, et ordonna que l'on apporte des boissons.).

³⁸¹ اعطاه

³⁸² F. 19, p. 4-6 ; B/Z, vol. 2, 283.

Cette scène a son importance pour plusieurs raisons. D'une part, la lettre n'est pratiquement plus mentionnée, car le récit ne montre pas les *fidāwīyeh* à la recherche de Ma'rūf, et on ne sait jamais comment ils s'y prennent pour tenter de retrouver sa trace ; cela n'a d'ailleurs pas d'importance, car les *dīwān-s* qui leur sont consacrés ne traitent pas de leurs aventures en pays francs, ou s'ils le font, ce n'est que de façon marginale. Leur rôle n'est justement pas de retrouver Ma'rūf, mais de revenir bredouilles de la quête, et de profiter du « vide » créé par l'absence de Ma'rūf. Pour cela, ils remettent en question la parole royale, ce qui s'accorde à la nature indépendante des *fidāwīyeh* qui, même s'ils acceptent Baybars, veulent rester leurs propres maîtres. Il faudra attendre la véritable recherche de Ma'rūf par 'Imād al-Dīn³⁸³, aidé par Šīḥa, pour avoir un réel jeu de piste, comme celui de Ma'rūf à la recherche de sa femme, puis de son fils.

La volonté de Šīḥa de devenir sultan des forteresses vient de la prédiction qu'il a lue dans le *Kitāb al-Yūnān* au monastère al-Āmūd, lors de son premier séjour chez Karsīmūn avec Ğawān. Tout comme Ğawān s'efforce de détourner la prédiction, Šīḥa s'efforce qu'elle adienne. La conquête d'al-Ārīš, puis celle de Yāfā qui en découle, lui permettent de tester sa stratégie. Ainsi, avant d'être nommé sultan, et de devoir affronter les *fidāwīyeh* récalcitrants, il aide le neveu de Sulaymān al-Ġāmūs, Faḥr al-Dīn Ğisr à prendre la ville de Yāfā et à tuer le *fidāwī* chrétien, Kafīr, qui fait des ravages dans l'armée musulmane. En échange de son aide, il lui demande de le reconnaître comme maître des forteresses :

فقال له العشى آه يا مفعجوع لكان انت مسلم قال له نعم مسلم لله الحمد هلى هذه
الديانه واسمى فخر الدين جسر شو بده يصير يعنى قال له العشى ما بصير الا الخير انشاء الله وما
قدامك الا مسلم مثلك لا تخاف وانا مرادى افعل معك جميل ان كنت من اهله فقال له شو هل
جميل قال له جمال الدين مرادى جيب لك راس كغير ابن متى وطالعك لبرات البلد ولكن بدى
منك غرض واحد فقال له فخر الدين شو هل غرض قال له اعلم انا اسمى شيحه جمال الدين
وطالب من افندينا سلطنة القلاع والحصون شو بتقول انت قال له والله يا شيحه هذا شىء محال

(Ma'rūf lui dit : « *babb*, je suis ton gendre ! » Il lui dit : « Je suis honoré, mon seigneur. Par ma religion, je ne savais pas qu'elle [Maryam] devait venir. Mais votre *qādī* est un misérable ! C'est lui qui l'a amenée, et moi, par ma vie, je lui ai fait donner mille coups de bâton et je l'ai chassé de la ville. Ma'rūf lui dit : « A présent la volonté d'Allah est faite. » Et il écrivit une lettre qu'il lui donna en disant : « Au cas où un *fidāwī* viendrait te demander où je suis, montre-lui ce papier. Dis-lui : « Il est parti à la recherche de son fils. »).

³⁸³ Le *dīwān* de 'Imād al-Dīn 'Alqam Ibn Faḥr commence au fascicule 61, lorsque, revenu bredouille après seize années de recherche, il réclame la souveraineté des forteresses ismaéliennes. Il reprend avec succès sa recherche de Ma'rūf avec Šīḥa au fascicule 63.

ولكن انت بدك تفعل معي جميل وما جزاء الأحسان الا الأحسان لك على ان احلف لك بيمين
معظم انه اول واحد الذى يطيع بكون انا الثانى³⁸⁴

La quasi impossibilité de la tâche soulignée par Faḥr al-Dīn, va à l'encontre de la prédiction et, malgré cette restriction, Šīḥa l'aide à tuer Kafīr et à conquérir la ville. Ici aussi, nous avons la structure d'une scène type qui se met en place selon des étapes obligées, mais qui, naturellement, subiront des variations : le déguisement, l'enlèvement du *fidāwī* en le droguant avec le *banğ*, la ruse pour ouvrir les portes de la ville, l'avertissement à l'armée musulmane pour quelle soit prête à envahir la ville, etc.

Le récit ne dit rien sur la réaction des *fidāwīyeh* lorsque Baybars accorde son souhait à Šīḥa, et de fait, rien ne semble être réglé. Le serment de Baybars revêt un caractère solennel, et, dès lors, on sait qu'il ne reviendra pas sur sa parole. Cependant, à plusieurs reprises, Baybars promet la souveraineté des forteresses à qui prendra telle ville, ou qui ramènera Ġawān et al-Burṭuquš prisonniers, comme s'il ne l'avait pas déjà attribuée. A chaque fois, la scène au *dīwān* révèle que le véritable instigateur est Šīḥa, et le *fidāwī* qui s'était imaginé le vaincre doit convenir qu'il est le plus fort, et lui prête allégeance. Ainsi un jeu s'instaure entre Baybars et Šīḥa qui tend à installer une complicité entre eux, car d'une part Baybars connaît la prédiction et sait que, quoi qu'il arrive, Šīḥa sera le maître des forteresses³⁸⁵, d'autre part, il sait que Šīḥa est beaucoup plus rusé que les *fidāwīyeh* qui se frottent à lui. Il n'en reste pas moins que l'on peut voir une stratégie dans l'attitude de Baybars : en promettant le sultanat des forteresses au vainqueur, il montre qu'il est toujours le maître, le décideur et donneur d'ordre, celui dont viennent les charges et les gratifications, mais il évite aussi une confrontation frontale avec un groupe, les ismaéliens, qu'il tente d'absorber dans son système de gouvernement. Son attitude peut cependant paraître paradoxale. En effet, ayant donné sa parole et attribué une

³⁸⁴ F. 27, p. 47-49 ; B/Z, 3 253.

(L'aubergiste lui dit : « Ah, misérable, ainsi tu es musulman ? » Il lui dit : « Oui, je suis musulman, louange à Dieu qui nous a donné cette religion ! Et mon nom est Faḥr al-Dīn Ġisr. Que va-t-il arriver ? » L'aubergiste lui dit : « Si Dieu le veut, il n'arrivera que du bien ! Tu as devant toi un musulman, comme toi. Ne crains rien, je veux te faire une faveur, si tu fais partie des gens de bien. » Il lui dit : « Quelle faveur ? » Ġamāl al-Dīn lui dit : « Je veux t'apporter la tête de Kafīr Ibn Mattā, et te faire sortir de la ville. Mais j'ai une demande à te faire. » Faḥr al-Dīn lui dit : « Quelle est cette demande ? » Il lui dit : « Sache que je m'appelle Šīḥa Ġamāl al-Dīn, et que je vais demander à notre roi la souveraineté des forteresses et des citadelles. Qu'en dis-tu ? » Il lui dit : « Par Dieu, Šīḥa, c'est impossible ! Mais tu veux me faire une faveur, et il faut rendre le bien pour le bien. Je te jure, par tout ce que j'ai de plus cher, que s'il s'en trouve un pour te prêter le premier obéissance, je serai le second. »).

³⁸⁵ Je reviendrai sur la question du temps, car la prédiction ne fixe pas un temps précis à sa réalisation.

première fois le sultanat à Šīḥa, on peut se demander pourquoi il remet le sultanat en jeu. Pour lui, comme pour les spectateurs, les jeux sont faits, mais il donne l'impression aux *fidāwīyeh* que tout est toujours possible. En faisant cela, avec la complicité de Šīḥa, car à aucun moment le récit ne donne l'impression que Baybars cherche à redéfinir son pouvoir par rapport à lui, il permet à Šīḥa de gagner à sa cause tous les *fidāwīyeh*, les uns après les autres.

Comme le suggère Faḥr al-Dīn, il ne peut prendre la responsabilité de prêter allégeance à Šīḥa, sans qu'un autre ne l'ait fait avant lui. La position de Faḥr al-Dīn n'est pas des plus confortables, et si son rang dans son clan est élevé (c'est le neveu de Sulaymān al-Ġāmūs), il n'a pas le commandement de la forteresse d'al-Ma'arra. Son départ pour Yāfā est motivé par le besoin de faire ses preuves. Le texte nous dit que Faḥr est orphelin³⁸⁶. Aḥmad Bāšā, qui arrive avec une lettre de demande d'aide de la part de Baybars, apprend qu'il s'agit d'un jour particulier qui doit marquer une étape dans l'initiation de Faḥr al-Dīn :

اليوم عندنا شد فخر الدين جسر لانه وليد يتيم وهو ابن اخت سليمان الجموس³⁸⁷

Après avoir entendu la lecture de la lettre de Baybars, Faḥr al-Dīn se propose pour aller affronter Kafīr, un *fidāwī* chrétien, mais il est traité comme un enfant présomptueux par son oncle qui le frappe, et l'humilie devant les autres, et par sa mère qui le frappe à son tour. Il se perçoit alors comme 'Antar et dit à sa mère :

منكى كف ومن خالى كف وانا والله لاعمل بما قال عنتر بنو عبس

لاتسقى كأس الحياة بمذلة بل بالعز اسقنى كأس الخنضل

جنه بالذل لارضى بما جهنم بالعز افخر منزلى³⁸⁸

Du succès de l'entreprise de Faḥr al-Dīn dépend son l'intégration dans le groupe. S'il se complaît dans sa comparaison avec 'Antar³⁸⁹, le texte fournit un autre

³⁸⁶ Bien qu'il ait encore sa mère.

³⁸⁷ F. 27, p. 20-21 ; B/Z, vol. 3, 248.

(Aujourd'hui c'est le jour de l'investiture de Faḥr al-Dīn Ġisr. Il est orphelin, et c'est le fils de la sœur de Sulaymān al-Ġāmūs.).

³⁸⁸ F. 27, p. ; B/Z, vol. 3, 249. Les vers sont de 'Antara Ibn Šaddād al-'Absī, avec très peu de changements.

(Une gifle de toi, une gifle de mon oncle, et pour moi, par Dieu, c'est tout comme le dit 'Antar Ibn 'Abs :

Ne me verse pas l'humiliation dans le verre de la vie

mais dans le verre de coloquinte verse la gloire.

Je refuse le paradis fait d'humiliation

la géhenne pleine de gloire est ma plus belle demeure.).

rapprochement en établissant un lien avec Ibrāhīm. En effet, on se souvient que ce dernier, tout comme lui, avait été rejeté du système et devait faire ses preuves. Un parallèle s'établit entre lui et Ibrāhīm ; c'est d'ailleurs vers ce dernier que Šīḥa se tourne après son coup d'essai avec Faḥr al-Dīn, et la réponse d'Ibrāhīm est la même que celle de Faḥr al-Dīn. L'association Šīḥa / Ibrāhīm ne se fait pas sans heurt, et pendant quelque temps ils jouent au chat et à la souris. C'est au cours de la prise d'Antioche, puis de celle de Sīs, que l'affrontement se révèle inévitable. Baybarṣ, une nouvelle fois, offre la souveraineté des forteresses à qui sera l'artisan de la conquête d'Antioche, et fera prisonniers Ğawān et le *babb*. L'annonce est beaucoup plus officielle, puisque Baybarṣ propose de donner un chef aux ismaéliens en l'absence de Ma'rūf :

قال الراوى يا ساده واما ما كان من الملك الظاهر فانه لما طلع الضو ارسل طلب جميع
 بنى اسماعيل وجمع ايضا الوزر والاعيان وعمل ديوان عام وقال ايه يا بنى اسماعيل انتم من غير
 سلطان ما ييمشى حالكم وانا الان لى غرض فمن قضاه منكم يجعله سلطان عليكم فما تقولو³⁹⁰
 بذلك فقال له سليمان الجاموس شرفنا يا دولتلى ما هذا الغرض قال لهم اعلموا انه كل من فتح
 انطاكيه وخلص الوزر وكمش الملوك وجوان والبرطقش والمعيق ابن جبير منكم او من خلافكم
 وحياة راسى بعلمه سلطان على بنى اسماعيل³⁹¹

Malgré le serment que Baybarṣ a déjà fait à Šīḥa, il présente la succession de Ma'rūf comme ouverte, dans ce que l'on pourrait appeler un véritable bras de fer entre lui et Šīḥa d'un côté, et les ismaéliens de l'autre. Les rôles joués par chacun deviennent alors essentiels et déterminants pour le reste du récit. Peut-être plus encore que dans l'épisode de « Baybarṣ et Šīḥa à Gênes », c'est l'ensemble du récit qui est en jeu ici, et son futur développement. Baybarṣ se présente comme un roi juste dans la mesure où il donne leur chance aux ismaéliens de prouver qu'ils sont meilleurs que Šīḥa, et l'épreuve qui est proposée ici fonctionne comme un rappel de la nomination de Ğamak, ou encore celle de Ma'rūf ; en effet, c'est, bien sûr, Šīḥa qui sortira vainqueur de l'épreuve. Baybarṣ propose d'inclure tous les *fidāwīyeh*

³⁸⁹ Le texte, en effet, fait toujours référence à 'Antar, et non pas à 'Antara. La *Sīra* ne connaît que 'Antar.

³⁹⁰ تقولوا

³⁹¹ F. 30, p. 86-87 ; B/Z, vol. 3, 366-367.

(Le transmetteur dit : Ô mes amis, quant au Malik al-Zāhir, lorsque le jour se leva, il fit venir les *banī Ismā'īl*, et rassembla aussi les vizirs et les dignitaires pour un conseil général, et dit : « *banī Ismā'īl*, vous ne pouvez pas fonctionner sans sultan. A présent j'ai une affaire à vous proposer, et celui qui s'en chargera, je le ferai votre sultan. Qu'en dites-vous ? » Sulaymān al-Ĝāmūs lui dit alors : « Très honoré, mon Maître. Quelle est cette affaire ? » Il leur dit : « Sachez que celui d'entre vous ou de votre descendance qui prendra Antioche, libérera les vizirs et fera prisonniers les rois, Ğawān, al-Burṭuquš et al-Mu'īq Ibn Ğabīr, sur ma vie, je le ferai sultan des *banī Ismā'īl*.)

partis à la recherche de Ma'rūf, à travers leurs lieutenants³⁹², et donne à chacun un billet pour lui rappeler sa promesse. Ibrāhīm se propose de partir le premier pour prendre la ville, mais on lui rétorque qu'il doit rester pour servir le roi :

فقال لهم سليمان ايه يا رجال من الذى بروح اول الكل فقال له ابراهيم انا بروح يا
خوند قال له لا انت بلا روحك لانك ملتزم خدمة الملك³⁹³

Dès lors, il apparaît qu'Ibrāhīm joue un rôle d'intermédiaire entre les *fidāwīyeh* et le roi, comme il le fera plus tard entre les *fidāwīyeh* et Šīḥa, puis entre Baybarş et les rois ennemis, lorsqu'il devient « l'ambassadeur » en titre de Baybarş³⁹⁴. Le statut d'Ibrāhīm restera ambigu presque tout au long de la *Sīra*, mais à partir de la mort de Ma'rūf, c'est lui qui reconnaît toujours Šīḥa sous ses déguisements, lors de ses apparitions au *dīwān*, et qui réclame l'obéissance et la soumission des ismaéliens. Pour l'instant, c'est une nouvelle fois Faḥr al-Dīn qui part à la conquête d'Antioche. La victoire de Šīḥa confirme sa nomination à la souveraineté, mais elle crée une menace de *fitna* entre Baybarş et les ismaéliens. Leur attitude équivoque ne peut masquer le conflit. D'une part, ils ont accepté l'arbitrage de Baybarş, mais d'autre part, lorsqu'ils sont confrontés au résultat, ils refusent de reconnaître Šīḥa comme souverain. Dans ce conflit, Ibrāhīm reste à l'écart. Homme de la marge, il vient à peine de retrouver un nom après une longue période d'errance³⁹⁵ et n'a pas encore trouvé sa place au centre. L'épreuve de force s'intensifie entre le roi et les ismaéliens lorsque, non seulement la cérémonie d'approbation de Šīḥa chez les ismaéliens tourne court, mais que ces derniers complotent son assassinat. On sent très bien que le roi est pris entre deux feux : d'un côté, la reconnaissance du lien étroit qui lie sa destinée à celle Šīḥa, d'un autre côté, la nécessité de se concilier les ismaéliens qui sont devenus indispensables au bon équilibre des forces, en particulier pour contrecarrer l'inimitié et les complots de

³⁹² Le terme *kīḥya*, utilisé ici et fréquemment dans le texte, signifie « lieutenant » ou « secrétaire ». Dans le contexte de la *Sīra*, il s'agit d'un lieutenant dans la mesure où, en l'absence du capitaine de la forteresse, c'est lui qui prend sa place. Le terme apparaît pour la première fois au début du fascicule 10 (voir B/Z, vol. 1, 295).

³⁹³ F. 30, p. 88-89 ; B/Z, vol. 3, 367.

(Sulaymān leur dit : « Eh bien, cavaliers, qui d'entre vous partira le premier ? » Ibrāhīm lui dit : « Moi, capitaine ! » Il lui dit : « Non, toi tu ne peux pas partir, car tu dois servir le roi. »).

³⁹⁴ Voir mon article : « Repetition As Narrative Strategy: Ibrāhīm's Embassies », *Arabica*, LI, 1-2 (Janvier/Avril 2004), 77-102.

³⁹⁵ On se souvient qu'après un conflit familial, et grâce à l'arbitrage de Baybarş, Ibrāhīm Ibn al-Hūrānī avait gardé la vie sauve, mais avait dû abandonner son droit de porter le nom de son père. Devenu le Chevalier Sans Nom, il gagne, grâce à ses exploits, divers autres noms, dont « Rempart de Pucelle » (« Siyāğ al-'Aḏārā »), lorsqu'il sauve la femme de Baybarş d'une embuscade près d'al-'Arīš. Voir fascicules 6 et 26.

certaines émirs. Il ne peut que protéger Šīḥa, dans une certaine mesure, en proclamant un décret dans toutes les forteresses ismaéliennes :

فبرحو من مراحمك تكتب الى جميع القلاع والحصون انه وين ما بينزل من شيحه محجب
دم³⁹⁶ تخرب القلعه وتقتل اهلها وتنتهب اموالها وانا بعرف شغلى معهم فقال له الملك هذا شئى
ساهل وبالحال كتب مكاتيب وفرقها الى جميع القلاع والحصون بانه بأى قلعه ظهر من شيحه
محجب دم تخرب القلعه وتقتل اهلها وتنتهب اموالها³⁹⁷

Le premier épisode concernant un *fidāwī* récalcitrant commence immédiatement après³⁹⁸.

Ce cycle d'épisodes s'étend sur pratiquement tout le texte de la *Sīra* jusqu'au fascicule 161, avec le retour de 'Alī Ṭuwayr, un neveu de Ma'rūf³⁹⁹ dont on nous dit qu'il est resté absent trente-sept ans :

قال الراوى يا ساده ان هذا المقدم على طوير هو من جملة اولاد اخوات معروف السبعة
وهذا آخرهم وبذلك الوقت حضر من التفتيش وقد دار على خاله مدة سبعة وثلاثون سنه وما
خبر عنه خبر⁴⁰⁰

De nouveau, le cycle repart, comme si rien ne s'était passé, et comme si la nomination de Šīḥa, depuis longtemps entérinée, était une nouvelle fois remise en question :

وطلع يركد قدامه الى الدكان وصرخ يا سلطان الحصون حضر حالك جايه واحد بده
يرمى رقتك كل يوم اربعة خمسة مرات حتى تعطيه سلطنة القلاع والحصون⁴⁰¹

³⁹⁶ voir B/Z, vol. 4, 56, note 159. محجب دم

³⁹⁷ F. 31, p. 143-144 ; B/Z, vol. 4, 57.

(« Alors je demande que, dans ta mansuétude, tu écrives à toutes les forteresses et les citadelles que si un dé à coudre du sang de Šīḥa est versé par une des forteresses, elle sera rasée, ses habitants seront tués, et tous leurs biens confisqués, car moi je sais quoi faire de ces gens-là. » Le roi lui dit : « Rien de plus facile ! » Et, sur le champ, il écrivit des missives qu'il fit distribuer dans toutes les forteresses et les citadelles, disant que, quelle que soit la forteresse où sera versé un seul dé à coudre du sang de Šīḥa, elle sera rasée, ses habitants seront tués, et tous leurs biens confisqués.).

³⁹⁸ Voir fascicule 32 : « *dīwān al-Nisr Ibn 'Ağbūr* ».

³⁹⁹ Le texte nous rappelle à ce moment-là que Ma'rūf avait sept sœurs, dont les fils sont tous partis à sa recherche.

⁴⁰⁰ F. 162, fol. 2v.

(Le transmetteur dit : Ô mes amis, ce *muqaddam* 'Alī Ṭuwayr était au nombre des neveux que Ma'rūf avait par ses sept sœurs. Au moment où il revint de sa quête, il avait cherché son oncle pendant trente-sept années sans qu'il n'eût aucune nouvelle de lui.)).

⁴⁰¹ F. 161, 56-57.

Cependant, le seul fait qu'il s'agisse, comme au moment de la crise, de la prise d'Antioche⁴⁰² confère à l'épisode un effet de fermeture, la boucle étant bouclée, le cycle arrivé à sa fin. Il est cependant interrompu une fois, lorsque Šīḥa accepte de laisser la souveraineté à Šams al-Dīn Ibn Harim⁴⁰³, mais celui-ci voit Ğamr et Ma'rūf en rêve, qui lui demandent d'abandonner sa charge, et de la rendre à Šīḥa. Comme dans tous les cycles de la *Sīra*, les épisodes ne sont pas simplement répétés, mais se singularisent par des éléments spécifiques. Le mouvement n'est ni rectiligne, ni absolument continu. Le cycle peut être interrompu par un autre cycle d'épisodes, pour être repris par la suite. Mais la discontinuité n'est pas non plus totale puisque un ou plusieurs éléments du cycle premier enclenche des cycles secondaires. Il s'en suit un enchevêtrement qui met en rapport les cycles les uns avec les autres. Chaque cycle est également marqué par des points forts, soit parce que les ruses de Šīḥa prennent une ampleur particulière, soit parce que le spectaculaire domine, ou les deux, comme c'est le cas dans ce qui constitue vraisemblablement l'apogée du cycle de Šīḥa et les *fidāwīyeh*, et débouche, de façon tout à fait inattendue et exceptionnelle, sur la conversion de l'Empereur de Rome, même si la logique du récit tend à démontrer que l'Islam est la vérité absolue et que tout personnage sensé et digne doit, à un moment ou à un autre, s'en rendre compte. La ruse de Šīḥa consiste à se faire passer pour moine (*al-rāhib al-mazlūm*⁴⁰⁴) qui devient cardinal et qui, après avoir épousé Nūria, la fille de l'Empereur, fait prisonniers dix *fidāwīyeh*, et les emmène avec l'Empereur⁴⁰⁵ au Caire pour réclamer, en tant que cardinal de Rome la souveraineté des forteresses et citadelles ismaéliennes ! En effet, après la « disparition » de Šīḥa, Baybars avait une nouvelle fois remis en jeu la succession de Ma'rūf à la souveraineté des forteresses⁴⁰⁶. Comme les *fidāwīyeh* présents avaient décliné l'offre, il avait envoyé dix d'entre eux à Rome afin de s'emparer de l'Empereur et le ramener au Caire. Celui qui réussirait dans cette tâche deviendrait alors sultan des ismaéliens. Arrivé au *dīwān* déguisé en cardinal avec les dix *fidāwīyeh* prisonniers et l'Empereur, Šīḥa rappelle sa promesse :

(Il [Sa'd] se mit à courir devant lui [‘Alī Ṭuwayr] jusqu’à la boutique et se mit à crier : « Sultan des citadelles, tiens-toi prêt ! Il y en a un qui est venu pour te couper le cou quatre ou cinq fois par jour pour que tu lui donnes la souveraineté des forteresses et des citadelles. »).

⁴⁰² Il s'agit de la quatrième et dernière prise d'Antioche dans la *Sīra*.

⁴⁰³ Voir F. 152B.

⁴⁰⁴ C'est ainsi que les autres personnages le nomment.

⁴⁰⁵ Selon les différentes mains, l'Empereur est appelé « al-Imbarātūr Frīdīrik », « Frīdīrik », « Dardarīk », « Bāšāqīrān », Bāšqīrān ».

⁴⁰⁶ F. 110, fols. 30r. - 31v.

وقد بلغني انك حلفت براسك كل من اتاك به وآنسك فيه تعطيه السلطان على

السراقين⁴⁰⁷

Le spectacle qui s'organise alors autour de Šīḥa montre qu'il s'agit d'une mise en scène pour impressionner l'Empereur, comme jadis son neveu Marīn, qu'il avait envoyé en ambassade au Caire :

فقال الملك اى وحيات راسى هكذا صار وانا لا ارجع عن ذلك المقال وصرخ هاتوا كرك سلطان افرغوه على اكتافه حالاً صار على اكتافه وصرخت الشاويشيه مستاهل بايش قال الملك هذا سلطان القلاع والحصون فصرخ ابراهيم انا اول الطائعين قال فلما نظروا الفداويه ذلك الأمر ارادوا ان يتحركوا واذا بالماليك الخاسقيه⁴⁰⁸ داخلين وبايديهم مباخر الند والعنبر وضربوا حلقة كرسى الراهب المظلوم وتحركت التراكيب عن وجهه وبان عن الملبوس السلطاني والتاج المرصع بالجواهر وعليه اسم جمال الدين سيف الدوله الظاهريه هنالك فز الملك واثب على الاقدام وفزت الوزر والاعيان وقال الملك ما شاء الله كان يا سلطان الرجال يا ساعى بالخيرات ويامن يؤلف بين المخلوقات اهلا وسهلا ياخى جمال الدين لا اساء الله فيك المسلمين وتصافح هو واياه وجلس الملك على كرسيه جانب باشقران وجلست الوزر والاعيان وكذلك شيعه جلس على

⁴⁰⁷ F. 111, p. 22.

(« Et l'on m'a rapporté que tu avais juré sur ta tête que tu nommerais sultan des *sarrāqīn* celui qui te l'amènerait [l'Empereur] et te procurerait son agréable compagnie »).

Le terme « *sarrāqīn* » est employé dans la *Sīra* par les chrétiens pour désigner les Ismaéliens. Dans le fascicule doublon n° 5 (main B2), on trouve la vocalisation « *surrāqīn* » à la page 373 : « (وكان اسم الفداويه عند الأفرنج سُرَّاقِيْنَ) » (Chez les Francs on appelait les *fidāwīyeh*, *surrāqīn*). Katia Zakharia donne l'explication possible suivante de la vocalisation *surrāqīn* : « Cette vocalisation du pluriel usuel *sarrāqīn* en *surrāqīn* peut aussi résulter du télescopage des deux pluriels de *sarrāq*, *sarrāqūn* (dialecte) et *surrāq* (*fuṣḥa*). » *Sarrāq*, c'est-à-dire « voleur », vient peut-être du fait qu'ils sont considérés comme tels par les Francs, en particulier, des « voleurs » de femmes chrétiennes, 'Arnūs en étant l'exemple le plus frappant dans la *Sīra*. Si tel est le cas, il est amusant et ironique de voir que c'est Šīḥa, en tant que « cardinal » qui emploie ce terme alors même qu'il vient de « voler » la fille de l'Empereur, Nūria. Il est possible que le terme soit la déformation de « Sarrasin », lui-même la déformation de « *šarqiyīn* ».

⁴⁰⁸ Parmi les régiments de mamelouks, on trouve les *Ḥāṣṣakīya*, dont *L'Encyclopédie de l'Islam* dit : « Les *khāṣṣakīya* étaient considérés comme le corps le plus prestigieux de l'aristocratie militaire et le plus proche du sultan. » Ayalon David, « *Khaṣṣakīya* » *E.I*, IV, p. 1130. Dans son ouvrage intitulé *Studies on the Mamulūks of Egypt*, David Ayalon dit des *Khaṣṣakīya* : « They lead the ceremonial litter of the *hajj* (*maḥmil*), are charged with bringing to the governors the robes of honour confirming their appointment, and are sent out on political mission. » (Ils conduisent le palanquin de cérémonie du *hajj* (*maḥmil*), sont chargés de porter aux gouverneurs leurs robes honorifiques pour confirmer leur nomination, et sont envoyés pour des missions politiques). Voir David Ayalon, *Studies on the Mamulūks of Egypt (1250-1517)* (London : Variorum reprints, 1977) I, 213. Il s'agit d'une collection d'articles publiés sous forme de livre, provenant de divers périodiques (la présentation et la pagination originales des périodiques ont été conservées.).

كرسيه وحط المصحف على ركبته وكروا الفداويه وصاروا يؤدوا الطاعه حتى انتهوا هذا والناس
تتعجب من ذلك الأمور⁴⁰⁹

Il s'agit, en quelque sorte, d'une apothéose dans le cycle, marquée par un spectacle qui lui-même entraîne un événement non moins spectaculaire : la conversion de l'Empereur. La scène représente la somme de toutes les entrées impromptues de Šīḥa déguisé au *dīwān*, réclamant la souveraineté des forteresses ; elle les rassemble et en résume les éléments essentiels : le déguisement qui trompe tout le monde, au moins en apparence, la réaction de rejet des *fidāwīyeh*, la « reconnaissance » par Ibrāhīm qui s'annonce finalement comme le premier à prêter obéissance, rappelant ainsi le début du cycle, la révélation du nom de Šīḥa, l'étonnement réel ou feint, selon le cas. Encore une fois, l'attitude du roi peut paraître ambiguë. A aucun moment il n'est dit clairement que le roi participe de la ruse de Šīḥa. Cependant, une nouvelle fois, Baybarš *sait*, par la prédiction, que le vainqueur sera Šīḥa, comme nous l'avons vu, ce qui justifie qu'il remette en cause son titre en l'offrant au plus méritant. Par ce stratagème, Baybarš consolide à chaque fois la position de Šīḥa, les exploits étant de plus en plus spectaculaires. Avec les *fidāwīyeh* récalcitrants partis à la recherche de Ma'rūf, la stratégie consiste essentiellement à les aider à prendre les villes ou à satisfaire une requête de Baybarš.

Mais il est une autre catégorie de *fidāwīyeh*, dits « étrangers » qui, eux aussi, tentent de prendre le pouvoir sur les forteresses ismaéliennes. Šīḥa a également affaire à eux, mais d'une façon très différente. Leur « conquête » n'est pas liée à la prise d'une ville ou un exploit quelconque demandé par Baybarš, mais à une véritable chasse à l'homme, un jeu du chat et de la souris dans lequel Šīḥa, parfois aidé de ses fils, use de toute la panoplie de ses ruses. C'est le cas avec les Adra'īyeh.

⁴⁰⁹ F. 111, 23-25.

(Le roi dit alors : « Sur ma vie, il en est ainsi, et je ne reviendrai pas sur ce que j'ai dit. » Puis il s'écria : « Qu'on apporte un manteau de sultan et qu'on le mette sur ses épaules ! » Sur le champ on le mit sur ses épaules, et les huissiers s'écrièrent : « Quelle fonction mérite-t-il ? » Le roi dit : « Sultan des forteresses et des citadelles ! » Ibrāhīm s'écria alors : « Je suis le premier à lui prêter obéissance ! » Il [le transmetteur] dit : Lorsque les *fidāwīyeh* virent ce qui se passait, ils voulurent s'en aller, mais à ce moment-là les mamelouks de la *Hāssaqīya* entrèrent portant des encensoirs d'ambre, faisant des cercles autour du trône du moine al-Maḏlūm. Son maquillage se défit, et il apparut en habit de sultan, la couronne sertie de bijoux avec comme inscription le nom de Ġamāl al-Dīn l'épée de l'Etat al-Zāhirīya (« Sayf al-Dawla al-Zāhirīya »). Sur ce, le roi se leva d'un bond, et les vizirs et les dignitaires se levèrent et le roi dit : « Par Allah, ô sultan des cavaliers, toi qui entreprends le bien, toi qui fais le lien entre les créatures, je te salue mon frère Ġamāl al-Dīn ! Qu'Allah ne porte pas préjudice aux musulmans [par ta perte]. Puis ils se saluèrent en se serrant la main et le roi prit place à côté de Bāšqirān ; les vizirs et les dignitaires s'assirent, tout comme Šīḥa s'assit sur son trône. Les *fidāwīyeh* revinrent et ils prêtèrent obéissance jusqu'au dernier. Les gens s'étonnaient de toute cette affaire.)

2) Šīḥa et les Adraʿīyeh

La liste des clans répertoriés dans le fascicule 19 fait apparaître des clans « étrangers », bien que toujours considérés comme « ismaéliens » :

وكانت بنى اسماعيل يا اخوان مركبه على ستة طوايف خلاف طوايف الاجنبيه مثل
الادرعيه واليشهبيه والعوامر واشاكلهم⁴¹⁰

Parmi eux, les Adraʿīyeh vont donner du fil à retordre à Šīḥa⁴¹¹. Ce cycle s'étend sur une partie importante du récit. L'événement initial, déclencheur du cycle, se trouve au fascicule 18, lors du mariage de Maʿrūf et Maryam al-Zunnārīya dans la forteresse de Ṣahyūn. La notion d'événement initial et déclencheur d'un cycle d'épisodes est importante pour comprendre comment les cycles se forment et comment ils sont reliés les uns aux autres. L'événement initial est généralement un incident, une situation particulière qui se produit à un moment donné, au cours d'un autre cycle d'épisodes, et qui, par conséquent, n'est pas développé à ce moment-là. Il est simplement mentionné, même s'il peut faire l'objet d'une scène ou séquence⁴¹². Plus tard, il est rappelé à la mémoire du lecteur/auditeur, en le reprenant dans un autre mode de narration⁴¹³. Dans le cas qui nous intéresse, l'événement initial constitue un épisode en soi qui met en place l'opposition entre les Adraʿīyeh et *bayt* Ḡamr⁴¹⁴. A cette occasion, le texte signale que les Adraʿīyeh, bien que *fidāwīyeh*, sont en marge des clans ismaéliens, étant constamment en guerre avec eux⁴¹⁵ :

قال عرفته فانكسر ظهرها وارتعبت لانه هذا سلطان بيت الادرع هو والاسماعيلين دائما
حرب وهم بالعدد مساوين بعضهم وهذا يعقوب يا اخوان كان يعادل المقدم حمر بعمره

⁴¹⁰ F. 19, p. 39 ; B/Z, vol. 2, 288.

(Les *banī Ismāʿīl*, ô mes frères, étaient composés de six clans, à part les clans étrangers comme les Adraʿīyeh ou les Yašhabīyeh, ou les ʿAwāmīr et d'autres du même genre.).

⁴¹¹ Šīḥa aura également maille à partir avec les ʿAwāmīr, comme nous le verrons plus tard.

⁴¹² J'utilise deux termes différents pour désigner des modes de narration différents. La scène comporte des éléments du texte dramatique, comme du dialogue, un effet spectaculaire, des formes dérivées du rituel etc. La séquence est un ensemble d'actions et d'événements « simplement » racontés par le narrateur, même si elle inclut des passages dialogués. On peut ainsi, dans le même passage basculer d'un mode à l'autre.

⁴¹³ Un événement initial narré sous forme de scène peut être repris sous forme de séquence. Dans ce cas, le mode de narration diffère, mais l'ensemble de l'événement initial est répété de façon complète.

⁴¹⁴ F. 13.

⁴¹⁵ Le texte fluctue quant à l'appartenance réelle des Adraʿīyeh. Tantôt ils sont mentionnés comme faisant partie des clans des *banī Ismāʿīl*, parfois le texte suggère qu'ils ne sont pas ismaéliens, parfois qu'ils ne sont même pas musulmans. Il semble que ce clan soit une invention de la *Sīra*.

ورحوليته وكان فارس شديد وقرم عنيد وقليل من يقدر يقف قدامه من الطوايف وكان المقدم
حجر ياخذ غفاره من جميع الطوايف الا هذه الطايفه ما كان ياخذ منها⁴¹⁶

Dans la scène dont est tiré cette citation, le personnage féminin est une *labwa*, Badra, fille d'Isma'īl, surprise par Ya'qūb al-Adra'ī qui la prend pour un garçon. Un bref combat s'engage, et Badra fait tomber le bandeau de sa tête (« مسأر نم دشلا عقوف »)⁴¹⁷. L'affront finira par être lavé dans le sang lorsque, plus tard, après avoir enlevé Badra, il la pendra à la porte de la forteresse d'Isma'īl. L'affaire prend une ampleur telle que non seulement 'Isma'īl, mais aussi Ma'rūf s'en mêlent et tirent vengeance contre Ya'qūb en lui coupant la tête. En un sens, Isma'īl réussit ce que son père Ğamr n'avait jamais pu faire : soumettre les Adra'ī. Ou du moins, c'est ce que le récit veut faire croire à ce moment-là. Ma'rūf installe le fils aîné de Ya'qūb à la tête des Adra'īyeh et leur fait payer un tribut (fascicule 13).

Dans ce contexte, l'épisode suivant prend une signification toute particulière. Il concerne deux personnages, et fera l'objet de deux suites distinctes. Pour un des personnages, 'Abd al-Raḥmān Qaṭā'īš, lieutenant de Faḍl al-Dīn Ibn Ya'qūb al-Adra'ī, le récit en fera deux épisodes dans un autre cycle (« Les fausses conversions »)⁴¹⁸. Celui de Faḍl al-Dīn Ibn Ya'qūb al-Adra'ī est beaucoup plus complexe et s'apparente à une forme particulière du cycle que j'appelle « Šīḥa et les *fidāwīyeh* » dont les épisodes consacrés à Al-Nisr Ibn 'Aġbūr sont le prototype, et celui de Našīr al-Nimr Ibn Dāġir al-'Anīd un autre exemple⁴¹⁹. En effet, le cycle « Šīḥa et les *fidāwīyeh* » peut prendre plusieurs formes, toutes fondées sur la ruse :

⁴¹⁶ F. 13, p. 52-53 ; B/Z, vol. 2, 121.

(Il [le transmetteur] dit : Elle le reconnut, et elle eut les jambes coupées. Elle prit peur, car c'était le sultan de *bayt* al-Adra'. Lui et les ismaéliens étaient toujours en guerre, et ils comptaient le même nombre d'hommes. Et ce Ya'qūb, mes frères, avait le même âge que le *muqaddam* Ğamr et était son égal en virilité. C'était un cavalier redoutable, fort et obstiné. Ils étaient peu dans les clans à pouvoir lui tenir tête. Le *muqaddam* levait un droit de passage sur tous les clans sauf celui-là.)

⁴¹⁷ F. 13, p. 52 ; B/Z, vol. 2, 121.

⁴¹⁸ Voir fascicules 35 et 122. Le statut religieux des Adra'īyeh est ambigu. Présentés comme ismaéliens « étrangers » au fascicule 19, le texte hésite à en faire des musulmans à part entière. Pourtant, ceux qui finissent par rejoindre le régime de la Zāhirīya n'ont pas à se convertir. En ce qui concerne 'Abd al-Raḥmān Qaṭā'īš, l'incertitude est clairement énoncée au fascicule 122 lorsque Ğawān le rencontre dans une forteresse chrétienne. Le fait qu'il ait servi le *qān* Halawūn, puis qu'il serve Ğawān et un *babb* chrétien, fait probablement de lui un apostat qui, à un certain moment et pour tromper Baybars, se conduit en parfait musulman.

⁴¹⁹ Après l'élément déclencheur du cycle au fascicule 13, on retrouve les Adra'īyeh aux fascicules 18, 136, 137, 138, 142, 143, 144, 145, 146, mais leur « souvenir » reste vivace grâce aux épisodes consacrés au lieutenant de Faḍl al-Dīn al-Adra'ī, 'Abd al-Raḥmān Qaṭā'īš (fascicules 35 et 122) ; le cycle fait aussi l'objet d'un codicile qui le relie au premier affrontement dans la *Sīra* entre les Adra'īyeh et *bayt* Ğamr (épisode de Ya'qūb al-Adra'ī, fascicule 13) dans l'épisode de Zambīq (fascicule 153).

d'une part Šīḥa aide un *fidāwī* récalcitrant dans un exploit (généralement la prise d'une ville), et finit par convaincre le *fidāwī* de lui prêter obéissance, soit il entreprend une chasse à l'homme, poussant le *fidāwī* récalcitrant dans ses derniers retranchements, comme pour Al-Nisr Ibn 'Aḡbūr.

Comme souvent dans la *Sīra*, ce deuxième épisode comprend deux aspects, l'un comique, et l'autre sérieux. La scène, haute en couleurs, se déroule dans la forteresse de Ṣahyūn, à l'occasion du mariage de Ma'rūf. La présence des divers clans est attestée dans le texte, lorsque Ma'rūf désire passer en revue les femmes qui ont été invitées, parce qu'il pressent une anomalie. L'ambiguïté des clans marginaux est de nouveau soulignée ici, et le texte semble même en contradiction avec ce qu'il énonce plus tard, lors du tirage au sort des hommes qui partent à la recherche de Ma'rūf :

وعزم السبع طوايف وصار فرح ما له مثال⁴²⁰

Le texte poursuit en nommant les sept clans, et parmi eux trois des clans déclarés « étrangers » dans le fascicule 19 :

ولما كان ليله العرس لبسوا المقدم معروف ومشىوا الرجال قدامه بالعراضه ولعب السلاح وهو باثناء الطريق اجته دعهسه على رجله غريبه فلما شاهد ذلك حالاً اصرف العراضه ودخل على السرايه ووقف على الباب وبعث طلب اخته ام عماد وقال لها نبهي على جميع اللبوات الذى بالعرس ان يعرضو⁴²¹ على طائفه بعد طائفه لاجل ان اكافيهم فدخلت اللبوه ونبهت كما امرها اخوها وهو حط كرسى وقعد على باب الوسطاني وطلعوا اخواته اللبوات وقفو⁴²² قدامه حتى يعرفوه بالطوائف فطلع بالاول طايفه العكاكره وبعدها طايفه المعروايه وبعدها طايفه العوامره وبعده طايفه البشهبه وطايفه الحميريه وبعدها بيت شاكرا هذا ومعروف عمال يحقق فيهم النظر ويأكد الى ان وصلت طايفه الادرعيه فنظر معروف الى لبوتين صايرين مشيتهم غير شكل فقام وسحبهم على طرف وكشف الغطا عنهم يراهم رجال الواحد فضل الدين ابن يعقوب الادرعى والثاني كيخيته عبد الرحمن قطاعش⁴²³

⁴²⁰ F. 18, p. 32 ; B/Z, vol. 2, 259.

(Il invita les sept clans, et il y eut une fête comme on n'en a jamais vue.).

⁴²¹ يعرضوا

⁴²² وقفوا

⁴²³ F. 18, p. 32-36 ; B/Z, vol. 2, 259-260.

(Et lorsque le soir des noces arriva, ils habillèrent le *muqaddam* Ma'rūf et marchèrent en procession devant lui faisant des passes d'armes. Sur son chemin, quelqu'un lui marcha sur le pied d'une étrange façon. Dès qu'il vit cela, il dispersa la procession et entra dans le palais, puis s'arrêta à la porte et fit venir sa sœur, la mère de 'Īmād et lui dit : « Fais dire à toutes les *labwa-s*

Comme le premier incident avec Ya‘qūb al-Adra‘ī, celui-ci se termine mal pour les deux intrus : Ma‘rūf châtre ‘Abd al-Raḥmān Qaṭā‘iš, coupe le lobe d’une oreille de Faḍl al-Dīn et les chasse de la forteresse, et, par crainte de Ma‘rūf, ils vont en pays ‘aġamī servir le qān Halawūn.

Plusieurs éléments peuvent être relevés dans cette séquence : tout d’abord, l’occasion : non seulement il s’agit d’une fête, mais d’une des plus importantes pour la suite du récit. A ce moment de l’histoire, tous les « héros » n’ont pas encore fait leur apparition ; Šīḥa a été mentionné, mais il est, en quelque sorte, gardé en réserve, Abū ‘Alī al-Baṭarnī fera son apparition dans l’épisode de « Baybarş et Šīḥa à Gênes »⁴²⁴, Ibrāhīm est toujours en errance et, en tant que Chevalier Sans Nom, fait quelques apparitions rapides pour disparaître à nouveau. Face à Baybarş, et mis à part le roi al-Şāliḥ Ayyūb, Ma‘rūf est le personnage le plus important. Ensuite, il a déjà pris part à la querelle entre son clan et les Adra‘īyeh, et, comme nous l’avons vu, a réussi à les soumettre. Par ailleurs, l’outrage perpétré par Faḍl al-Dīn et son lieutenant n’est pas sans rapport avec le premier incident qui faisait intervenir une *labwa*. Si l’élément central participe du comique (on imagine deux *fidāwīyeh*, généralement représentés comme des colosses, habillés en femme et défilant avec les autres devant Ma‘rūf), plusieurs éléments, tout au long de la séquence, annoncent qu’un événement sérieux vient de se dérouler. L’annonce d’une fête sans pareille (« ما لها مثال ») devient ironique au vu des châtements spectaculaires, au moment où la séquence bascule vers une scène à la fois horrifiante et cocasse dans laquelle Ma‘rūf se place comme juge et bourreau. L’interruption de la parade lorsque Ma‘rūf sent qu’on lui marche sur le pied, est suivie d’une autre parade, celles des femmes des divers clans devant Ma‘rūf, parade qui peut également paraître incongrue. Le geste de Ma‘rūf qui dévoile les deux « femmes » participe aussi de la transgression, même

qui sont à la noce de défiler clan par clan pour que je les récompense. » La *labwa* entra les prévenir comme son frère l’avait ordonné et lui, il plaça une chaise à la porte de la pièce centrale et s’assit. Ses sœurs, les *labwa-s* arrivèrent et se tinrent près de lui pour lui indiquer les clans. Vint en premier le clan des ‘Akākireh, ensuite le clan des Ma‘arrāwīyeh, puis le clan des ‘Awāmir, puis le clan des Yašhabīyeh, puis le clan des Ḥumayrīyeh, puis *bayt* Šākir. Pendant ce temps, Ma‘rūf les examinait du regard pour les identifier, lorsqu’arriva le clan des Adra‘īyeh. Ma‘rūf vit alors deux *labwa-s* qui avançaient d’une allure différente de celle des autres. Il les tira de côté et ôta le voile qui les recouvrait. Il vit alors que c’était des hommes, le premier était Faḍl al-Dīn Ibn Ya‘qūb al-Adra‘ī, le second son lieutenant ‘Abd al-Raḥmān Qaṭā‘iš.).

⁴²⁴ Il fait partie des « quatre frères » selon le pacte, désignés par le roi al-Şāliḥ Ayyūb à Gênes. Ces « quatre frères » sont : Baybarş, Šīḥa, Abū Bakr (al-Baṭarnī) et le vizir Šāhīn. Voir fascicule 20. Dans ce passage, le roi « renomme » Abū Bakr, « Abū ‘Alī », comme il le fait pour Baybarş et Šīḥa.

s'il se trouve justifié après coup⁴²⁵ ; d'ailleurs ce type de geste apparaît de façon assez fréquente dans le texte, en particulier lorsqu'en plein conseil, et devant le roi, un *fidāwī* tire son épée et tue un homme qu'il a repéré, le geste répréhensible en soi est alors justifié par la révélation que l'homme en question était un chrétien, par exemple, venu pour tuer le roi. L'impression donnée par le récit dans cette séquence est celle d'une attente, d'un temps suspendu à l'action de Ma'rūf ; les actions se succèdent sans être décrites en détail : on habille Ma'rūf et la parade se met en place, les *fidāwīyeh* font des passes avec leurs armes, Ma'rūf se fait marcher sur le pied, il quitte la parade, il entre dans le palais, il s'arrête à la porte, il envoie sa sœur chercher les *labwa-s*, elle sort, il s'installe sur un siège, les *labwa-s* entrent et défilent, tout ceci en à peine quelques lignes. Les actions qui se suivent ainsi créent un suspense récompensé par la découverte de Ma'rūf. Le sentiment qui se dégage aussi de la narration est que Ma'rūf sait ce qu'il cherche.

Bien que les deux personnages châtiés pour leur impudence disparaissent pour un temps du récit, le texte annonce déjà leur retour par la formule consacrée :

له معنا كلام اذا وصلنا اليه نترجم علي⁴²⁶ وعاشق جمال المصطفى لا يبخل بالصلاة
عليه وكذلك عبد الرحمن قطاعش يا اخوان سوف يطيب ويخدم عند القان هلوون والاحر يا
اخوان له معنا الكلام⁴²⁷

L'absence de Faḍl al-Dīn, qui avait été mis à la tête des Adra'īyeh par Ma'rūf, ne constitue cependant pas leur disparition du récit jusqu'à son retour. En effet, un de ses frères, 'Āṣim, devient leur chef et dirige la forteresse al-Ṣabība à sa place. Le cycle va donc rebondir avec 'Āṣim, et un rappel du premier différend entre les Adra'īyeh et *bayt Ğamr*, récit pris en charge par Ismā'il :

فقال له عرنوس وهدول ما هم فداويه قال له بلى ولكن ادريه وهم بالظاهر اسلام وفي
الباطن ما لهم ديانه معلومه ويذبحوا المسلم السنن من نقرته فقال له عرنوس وكثار هدول يا عمي
قال له قدر بنى اسماعيل وكان لهم سلطنه مخصوصه ولكن بيك شئت شمل المقدمين اولاد سلطان
بيت الأدرع وخرج عليهم انهم ما يدوسوا هذه الأرض من يوم عرسه على امك وقد انهزموا من

⁴²⁵ Dans la mesure où les *labwa-s* ne sont pas systématiquement voilées, il y a une double transgression : dans le geste de Ma'rūf, et dans le choix du voile comme déguisement et dissimulation.

⁴²⁶ عليه

⁴²⁷ F. 18, p. 39 ; B/Z, vol. 2, 260.

(Nous avons des choses à en dire encore. Lorsque nous y arriverons nous les raconterons (celui qui aime la beauté du Prophète n'est pas avare de prière sur lui !), de même pour 'Abd al-Raḥmān Qatā'iš, mes frères, il ira mieux et servira le *qān* Halawūn, et de lui aussi, nous avons encore des choses à dire.)

الجبل كما اخبرناك سابق وهم سبعة اولاد وابوهم يعقوب سلطان بيت الأدرع انا قتلته بثار بنتي
اللبوه بدره⁴²⁸

C'est à ce moment-là que Šīḥa intervient, avec un avant-goût de la chasse à l'homme qui prendra beaucoup plus d'ampleur avec le retour de Faḍl al-Dīn. Le cycle de 'Āṣim se développe sur plusieurs fascicules (135-138) mais reste en suspend, si bien que l'on ne sait pas, à ce moment-là du récit, ce qu'il advient de 'Āṣim, sinon que Ġuṣayb est envoyé au Caire pour le mettre en prison. Cependant, le titre de l'épisode que l'on trouve dans le fascicule 136 : « La chute des Adra'īyeh », laisse présager que la forteresse et le clan sont soumis. Lorsque Faḍl al-Dīn rentre finalement dans la forteresse al-Šabība⁴²⁹, 'Āṣim l'y reçoit, ce qui indique qu'entre-temps, il a été libéré et que la situation est revenue à un *statu quo*. L'équilibre toujours fragile entre les clans, mais aussi entre les Adra'īyeh et le pouvoir du Caire, est alors une nouvelle fois remis en question. L'intervention de Šīḥa implique la participation de Baybarṣ dans la querelle qui prend, avec Faḍl, une autre dimension. L'enchevêtrement des cycles est particulièrement complexe et inclut des épisodes du cycle des fils de 'Arnūs, du cycle des femmes de 'Arnūs, des épisodes des fils des héros, un épisode du cycle des rebellions, un épisode du cycle des chevauchées des Francs contre l'Islam.

L'épisode de la rébellion d'Iskandarūn, fils du vizir Šāhīn, établit le lien à la fois entre le cycle des chevauchées des Francs contre l'Islam et le cycle des Adra'īyeh. En effet, Iskandarūn est le petit-fils de Ġūnīt, roi de Balġrād (Belgrade), dont la fille Mārīna s'est convertie et a épousé Šāhīn⁴³⁰, et dans sa rébellion, il rejoint son grand-père dans sa chevauchée contre l'Islam. Le lien avec le cycle des Adra'īyeh se fait par l'intermédiaire d'une ruse employée par Šīḥa pour sauver Iskandarūn : il fait enlever Baybarṣ par des *fidāwīyeh* déguisés pour ressembler à des

⁴²⁸ F. 135, fol. 52v.-53r.

('Arnūs lui dit : « Et ceux-là, ce ne sont pas des *fidāwīyeh* ? » Il lui dit : « Si, mais ce sont des Adra'ī. Ils prétendent être musulmans, mais au fond, ils ne sont d'aucune religion connue. Ils égorgent les musulmans sunnites. » 'Arnūs lui dit : « Et ils sont nombreux ceux-là, mon oncle ? » Il lui dit : « Aussi nombreux que les *banī Ismā'īl*. Ils avaient un sultan particulier, mais ton père a dispersé l'ensemble des *muqaddam-s*, fils du sultan des Adra' et leur a interdit de remettre les pieds sur ce sol depuis le jour de ses noces avec ta mère, et ils ont été chassés de la montagne, comme nous l'avons déjà expliqué. Ils sont sept fils, et c'est moi qui ai tué leur père, Ya'qūb, le sultan des Adra' pour venger ma fille, la *labwa* Badra.»).

⁴²⁹ F. 142.

⁴³⁰ La recension de Damas ne dit rien de cela avant cet épisode. On l'apprend par Ġawān alors qu'il tente de profiter de la situation et de réunir grand-père et petit-fils dans une attaque contre Baybarṣ. Dans la mesure où il est aussi question d'une des femmes de 'Arnūs, al-Manġikīya, qui est également la sœur de Mārīna, la femme de Šāhīn, et dont la recension ne fait pas état avant ce moment-là, il est possible que ces détails fassent partie d'épisodes manquants dans la recension.

Adra'īyeh décidés à délivrer 'Āṣim, puis il fait en sorte qu'Iskandarūn délivre le roi. Si le sort de 'Āṣim n'est pas réglé, c'est peut-être que les cycles s'enchevêtrent tellement, que l'un finit par prendre le pas sur les autres, par l'intermédiaire de l'épisode de la rébellion d'Iskandarūn.

Lorsque Faḍl al-Dīn refait son apparition, c'est Šīḥa qui décide de se charger de lui, pour la simple raison que cette fois-ci, le retour de Faḍl al-Dīn est lié à la souveraineté des forteresses. En effet, lorsqu'il retrouve ses six frères (dont 'Āṣim) dans la forteresse des Adra'īyeh, al-Šabība, il leur déclare qu'il va réclamer la souveraineté :

الى ان وصل الى قلعته وعمل ديوان باكاير القلعه وكانوا اخواته الستة حاضرين فقال ايه
الرجال شو بتقولوا عجب الضويهر⁴³¹ بيعتلى الكرك والفرمان بالسلطنه قال له اخوه عاصم
الذى كان محبوب عند الملك ياخى فضل هذا شىء نزه فؤادك عنه ونجم السما اقرب لك منه لأنه
فيه احق منك وما نالوها⁴³²

Un intérêt supplémentaire réside dans le fait que c'est au cours de la prise d'une ville (Šūr) que Faḍl al-Dīn se manifeste en ouvrant la porte et en délivrant Baybarš, établissant ainsi un lien avec les épisodes des prises des villes par les *fidāwīyeh* récalcitrants. En fait, Faḍl al-Dīn se comporte comme eux : absent depuis avant la disparition de Ma'rūf, il estime qu'il y a un vide et que Šīḥa ne fait pas l'affaire. La question du droit est justement posée par 'Āṣim qui, lui, n'a jamais réclamé la souveraineté des forteresses. Dans la liste des gens qui ont « plus de droits » que Faḍl al-Dīn, il cite al-'Uqāb, Nağm al-Dīn al-Ġayūr, al-Balāṭunusī, Ġabal... Tous, à part al-'Uqāb, ont été des *fidāwīyeh* récalcitrants réclamant la souveraineté. Quant à al-'Uqāb, il a eu maille à partir avec Šīḥa au cours d'un épisode où il se rebelle contre Baybarš⁴³³.

L'attitude de Faḍl al-Dīn, pour être téméraire, n'en est pas moins stupide. Elle dénote un degré de folie qui ira en s'amplifiant au fur et à mesure du récit. Personnage démesuré par son orgueil qui l'aveugle complètement quant au caractère

⁴³¹ Nom donné par les *fidāwīyeh* à Baybarš (diminutif d'al-Zāhir).

⁴³² F. 142, fol. 52v.

(Lorsqu'il arriva dans sa forteresse il réunit un *dīwān* avec les chefs de la forteresse, et ses six frères étaient présents. Il dit : « Eh bien cavaliers, qu'en dites-vous, diriez-vous qu'il serait surprenant que Duwayhir m'envoie le manteau et le *fīrmān* du sultanat ? » Son frère 'Āṣim, qui avait été emprisonné par Baybarš, lui dit : « Mon frère Faḍl, place ton cœur au-dessus de cela, car les étoiles du ciel sont plus proches de toi que cette chose-là, car il en est qui y ont plus droit que toi, et qui ne l'ont pas obtenu. »).

⁴³³ Voir fascicule 95.

infondé de sa demande, il est ainsi présenté par les *fidāwīyeh* à Baybarş qui, après la prise de Şūr, s'étonne de ne pas le voir :

فقالوا له افندم هذا واحد شاردا ما بليق على حاله ان يضيف عند واحد منا فقال الملك
انا ما فهمت هذه الحكاياه من ايش شاردا قالوا له افندم هذا مغضوب المقدم معروف ومطروود من
جميع القلاع وهو سلطان بيت الأدرع ما هو مقدم مثلنا⁴³⁴

Marqué par sa « faute » première, qui n'est plus détaillée dans le récit, il tombe sous le coup de l'opprobre générale, liée au châtement infligé par Ma'rūf. Il porte d'ailleurs la marque de cette opprobre dans sa chair, puisqu'il est toujours reconnaissable comme celui qui a « encouru la colère de Ma'rūf ». L'ombre de ce dernier plane constamment sur le récit, soit qu'il apparaisse en vision à divers personnages pour les guider dans leur choix, soit, comme ici, parce que sa parole fait encore foi. Apprenant que le roi n'a aucune intention de lui accorder la souveraineté des forteresses, Faḍl se lance dans une aventure risquée qui le conduira de violence en violence. Ses actes participent toujours de la transgression. Parce qu'il est à la marge d'une société dont il voudrait être le centre, *fidāwī* sans être ismaélien⁴³⁵, faisant partie d'un clan dit « étranger », sa violence transgresse toujours les règles qui régissent les clans et leurs rapports avec le pouvoir du Caire. Il en est ainsi lorsqu'il pénètre dans la chambre du roi et le menace s'il ne lui envoie pas un fourreau de poignard orné de pierres précieuses et un *firmān* le nommant souverain des forteresses⁴³⁶ ; ou lorsqu'il tend un piège à Baybarş après l'avoir attiré près de sa forteresse⁴³⁷. A partir de là, Şīḥa s'en mêle, et la chasse à l'homme peut commencer. Elle se développe sur plusieurs étapes :

- Dans la première étape, Şīḥa poursuit Faḍl dans sa propre forteresse, al-Şabība. Cette phase comporte, entre autres, l'élimination des trois membres d'une famille au service de Faḍl : Abū 'Urqūb, Umm 'Urqūb et 'Urqūb, dont Şīḥa prend successivement les identités, après les avoir éliminés un par un. Une nouvelle fois, le doute est jeté sur la véritable religion de Faḍl al-Dīn,

⁴³⁴ F. 142, fol. 56.

(Ils lui dirent : « *Efendem*, celui-là c'est un fugitif, et sa condition ne permet pas qu'il trouve l'hospitalité chez l'un d'entre nous. » Le roi dit : « Je ne comprends pas cette histoire. Pourquoi est-il en fuite ? » Ils lui dirent : « Il a encouru la colère du *muqaddam* Ma'rūf, et il a été chassé de toutes les forteresses. C'est le sultan des Adra' ; ce n'est pas un *muqaddam* comme nous. »).

⁴³⁵ Le texte revient sur ce problème lorsque le roi finit par saisir la situation :

فهمت واعتلم انه هذا الزلمه ما هو من بنى اسماعيل

¹⁸⁴ F. 142, fol. 57r.

(« J'ai compris », et il sut que cet homme n'était pas des *banī Ismā'īl*).

F. 143, fol. 4r.

⁴³⁷ F. 143, fol. 16-17.

car Abū Urqūb est présenté comme un « mage » adorateur des étoiles (*mağūs ‘ābid nağm*)⁴³⁸, ce qui, entre autres choses, justifie que Šīḥa puisse disposer de lui et de sa famille à sa guise.

- La deuxième étape marque un temps de répit, dans la mesure où Baybars accorde une trêve aux hostilités. La justice veut que Faḍl soit récompensé pour son haut fait lors de la prise de Šūr, et Baybars accède au moins à une de ses demandes : il lui fait faire un fourreau de poignard orné de pierres précieuses. Cette étape est également l’occasion d’une grande parade, qui constitue un des moments les plus spectaculaires du récit, sous le titre « La Parade prestigieuse »⁴³⁹. Cette parade marque une véritable trêve dans la mesure où tous les personnages importants de la *Sīra* sont invités à y participer, y compris les pires ennemis, comme Ğawān qui a préparé un somptueux défilé et qui offre un manteau d’apparat à Šīḥa⁴⁴⁰. La présence du *qān* Halawūn et de son fils Abrahā qui offre un poignard à Faḍl al-Dīn ne laisse rien présager de bon :

وطالع خنجر مؤلم لم تفتح به الأبصار وشكله الى فضل فغطسى عليه وحده لأنه ما
بينقسم⁴⁴¹

La parade se termine mal pour Faḍl al-Dīn qui, après avoir attaqué Šīḥa avec le poignard, manque de se faire dépecer. Libéré par un de ses frères, il s’enfuit et la chasse à l’homme peut continuer.

- La troisième étape voit des attaques et des contre-attaques, des enlèvements et des contre-enlèvements, ainsi que l’implication d’un autre clan « étranger », les ‘Awāmīr (*fidāwīyeh* du pays des ‘ağam) qui auront à souffrir de leur implication et de l’asile accordé à Faḍl al-Dīn. Cette étape se termine par la mort de Faḍl al-Dīn par dépeçage.
- Une quatrième étape vient clôturer le cycle et ramène les deux clans étrangers, Adra‘īyeh et ‘Awāmīr dans le giron de l’Islam. Afin de mieux comprendre ce qui se passe dans cette quatrième étape, il faut tenter de brièvement résumer

⁴³⁸ F. 143, fol. 18v.

⁴³⁹ « *Al-‘arāda l-mašhūra* », f. 143, 43r.

⁴⁴⁰ F. 144, fol. 12r.-13v. Je reviendrai sur cette parade lorsque je parlerai du temps et de l’espace.

⁴⁴¹ F. 144, fol. 12v.

(Il sortit un poignard orné de diamants à en perdre la vue, et il le présenta à Faḍl sous le prétexte qu’il était indivisible, ne voulant pas que son cadeau soit partagé).

On ne peut comprendre le sens que dans le contexte : lorsque les rois présentent des cadeaux, ils les donnent à Šīḥa qui en garde la moitié et donne l’autre moitié à Faḍl. Abrahā ne voulant pas que son cadeau aille en partie à Šīḥa offre directement à Faḍl un cadeau qu’on ne peut pas diviser.

les faits. Après la mort de Faḍl al-Dīn, son fils, Sayf al-Ġaḍbān prête allégeance à Šīḥa et à Baybars. Mais Laylā, la fille de Faḍl se tourne vers Nimr al-ʿĀmirī et lui promet de l'épouser s'il l'aide à venger son père. Nimr al-ʿĀmirī se lance alors dans l'aventure (voir résumé fascicule 147B). Il laisse sa propre fille, Numayra, dans sa forteresse ; mais celle-ci est amoureuse de son cousin, Ḥasan Dāt al-Numūr⁴⁴², qui va trahir Nimr al-ʿĀmirī pour pouvoir épouser Numayra et hériter la forteresse dont il avait été dépossédé par Nimr al-ʿĀmirī. L'implication plus active de Nimr al-ʿĀmirī dans le conflit vient donc de Laylā, la fille de Faḍl al-Dīn. Finalement, les Adraʿīyeh rejoignent l'Islam par l'intermédiaire de Sayf al-Ġaḍbān, fils de Faḍl al-Dīn, et les ʿAwāmir par l'intermédiaire du neveu de Nimr, à qui la forteresse aurait dû revenir si Nimr ne l'avait pas prise de force à son frère. Cette quatrième étape voit réapparaître plusieurs éléments du cycle : d'une part la chasse à l'homme qui se déplace sur Nimr et son lieutenant, poursuivis par Šīḥa ; d'autre part, l'enchevêtrement avec d'autres cycles comme les chevauchées des Francs contre l'Islam (La Reine Baḥrūma), et les fausses conversions (Nimr). Le cycle prend fin avec le dépeçage de Nimr et de son lieutenant, et le mariage de Ḥasan Dāt al-Numūr, neveu de Nimr, et Numayra, fille de ce dernier, à la fin du fascicule 147.

Les liens qui s'établissent entre les cycles, comme ici lorsque Nimr va rejoindre les Francs et fait cause commune avec eux contre l'Islam, ou encore lorsque son neveu dévoile sa fausse conversion à Baybars, permettent une grande fluidité du récit qui ne donne que très rarement l'impression que les épisodes, ou les cycles d'épisodes, sont simplement juxtaposés. L'effet produit est celui d'une continuité du récit dans lequel tous les éléments sont plus ou moins tributaires. Dans la mesure où la *Sīra* emprunte beaucoup de ses éléments à d'autres textes, *siyar* ou contes, Histoire, poésie etc., dans une intertextualité complexe, cette stratégie d'imbrication permet d'éviter le sentiment de collage qui pourrait résulter si à chaque fois le récit se concentrait sur un seul cycle ou type d'épisode avec son début, son milieu et sa fin, sans interférence avec les autres cycles ou les épisodes de liaison.

J'introduis ici cette notion « d'épisode de liaison » qui permet d'isoler, par exemple, des épisodes qui établissent le lien entre divers grands cycles. Ces épisodes de liaison sont souvent des passages qui reviennent en arrière pour expliquer l'apparition d'un personnage nouveau, à un moment du cycle, comme ici avec le

⁴⁴² Le féminin « Dāt » semble indiquer un emploi figé et neutre de cette particule.

neveu de Nimr. Le récit nous apprend certains événements qui ne font pas l'objet d'un épisode, comme les circonstances par lesquelles Ḥasan Dāt al-Numūr s'est trouvé dépossédé par son oncle, mais qui favorisent un passage d'un cycle à un autre, ou l'intégration dans un autre cycle. L'expression peut aussi désigner des épisodes qui, en apparence au moins, ne semblent pas liés à un cycle particulier, mais qui, finalement, s'insèrent dans des cycles sous-jacents qui courent à travers l'ensemble du texte. Pour prendre un exemple frappant : le cycle de l'initiation du héros fait intervenir des épisodes, en apparence indépendants, qui concernent ce que l'on pourrait appeler « le héros redresseur de torts ». Ces épisodes font effectivement partie du cycle de l'initiation, dans la mesure où, d'une part, le héros fait son apprentissage de la vie et acquiert les valeurs nécessaires à l'accomplissement de son destin, et où, d'autre part, il prend conscience de la nature de ses amis comme de ses ennemis. Ces épisodes spécifiques participent de l'apprentissage du héros, et constituent un fondement pour des développements ultérieurs. Mais, ils apparaissent aussi en dehors du cycle de l'initiation, puisqu'une des fonctions du héros est de remodeler la société dans laquelle il vit. Ainsi, de façon parfois inopinée, et en chemin pour une autre mission, Baybarş redresse un tort, comme « au passage », avant de continuer sa route. C'est le cas de l'épisode de Muḥammad Maṅğak, l'aubergiste de Ġazza, aux fascicules 27 et 28. Baybarş a été prévenu de troubles à Jérusalem, il s'y rend sous un déguisement. En route, il est détourné de sa mission par l'apparition de ses trois « frères » du Mont Qāsyūn, Muḥammad al-Ġammāl, Aḥmad al-Fawwāl et Muḥammad al-Şaqqār, qui le conduisent dans le *ḥān* de Ġazza où il doit redresser les torts faits à Muḥammad Maṅğak. L'insertion de cet épisode par l'intermédiaire des trois « frères » qui sont devenus des « amis de Dieu », nous ramène au tout début de la *Sīra*, et donc au début de l'initiation, au moment même où la « mission », au sens où Sa'īd Yaqtīn l'entend, de Baybarş est définie. Avant de se préoccuper des grandes affaires du monde, Baybarş s'était préoccupé des affaires des petites gens, dans leur vie quotidienne. Sa prédilection marquée pour les boutiquiers du *sūq* de Damas, puis de celui du Caire fait l'objet de plusieurs épisodes dans les treize premiers fascicules. L'intervention des trois personnages du Mont Qāsyūn fonctionne comme un rappel : finalement, pour le héros, il n'y a pas de petite cause pourvu qu'elle soit juste, et chacun de ses actes, qu'il concerne les petites gens ou les grands de ce monde, est un acte de justicier.

Lorsque le cycle des Adra'īyeh rebondit avec l'épisode de 'Aşim Ibn Ya'qūb al-Adra'ī aux fascicules 135-136, le personnage visé est 'Arnūs dont 'Aşim observait les allées et venues pour le piéger. C'est d'ailleurs pour le bénéfice de 'Arnūs, comme nous l'avons vu, qu'Ismā'īl rappelle l'histoire des Adra'īyeh. Il paraît donc

naturel que le cycle de ‘Arnūs, ses femmes et ses fils, refasse surface à cette occasion.

b) Le cycle de ‘Arnūs (femmes et fils)

Comme pour le cycle des Adra‘īyeh, le cycle de ‘Arnūs débute par un événement initial qui apparaît dans un autre cycle mais qui n’a, au départ, aucune conséquence immédiate⁴⁴³. Il s’agit d’une mise en place, encore une fois, en passant, à laquelle le lecteur/auditeur ne porterait pas une grande attention si le récit ne la dirigeait pas par quelques éléments. Cet événement se situe au fascicule 45. Voici le contexte : au retour d’une ambassade à Rome, Ibrāhīm et sa suite sont poursuivis par Dūfuš, le fils de l’Empereur. Ils arrivent sur le territoire d’al-Diyābruh ‘Arnūs qui, bien que chrétien, leur accorde sa protection jusqu’aux limites des terres de son père le *babb* al-Maḡlawīn. Notons d’abord l’arrivée de ‘Arnūs et l’effet produit sur l’armée de Dūfuš⁴⁴⁴ :

واذا بغير ظهر ناح الشمال سد منافس الأقطار وانكشف وبان عن عسكر غريب
الشكل وهم لابسين تنانير بيض وانفرد منهم فارس وصرخ صوت ادوت له الجبال وغار وهو
يقول يا عسكر الروس اتاكم الديابره عرنوس ما نظر ابراهيم الا عسكر الروس صارت تتنافر مثل
الغنم اذا اتاها الديب⁴⁴⁵

Le simple nom de « al-Diyābruh ‘Arnūs » rappelle au lecteur/auditeur l’illustre ascendance du personnage et l’épisode de sa naissance⁴⁴⁶. L’explication du double nom de ‘Arnūs est suffisamment spectaculaire au fascicule 19 pour que le lecteur/auditeur s’en souvienne et fasse le lien avec le fils de Ma‘rūf. A la recherche de pierres précieuses, le capitaine Kinyār al-Qayṭalānī aborde l’île de Ġūn où Maryam a donné naissance à l’enfant qu’elle doit abandonner là, avec comme protection une phrase écrite de son sang sur la porte du monastère déserté, disant que seul un homme prononçant le nom de Ma‘rūf pourra s’emparer de l’enfant. Ce capitaine vient de se débarrasser de l’enfant d’une prisonnière musulmane qui n’arrête pas de pleurer car elle ne peut plus l’allaiter, en le jettant à la mer. Lorsqu’il voit un enfant sur l’île, il s’imagine qu’il s’agit du même, d’autant qu’il est saoul :

⁴⁴³ Mise à part les circonstances de sa naissance qui participent de la naissance des héros.

⁴⁴⁴ L’armée de Dūfuš est nommée *‘askar al-rūs*. Voir f. 45, p. 23 ; B/Z, vol. 5, 170.

⁴⁴⁵ F. 45, p. 22-23 ; B/Z, vol. 5, 170.

(Alors un nuage de poussière apparut voilant toute la région, puis il se dispersa et laissa apparaître une armée à l’aspect étrange, avec des soldats vêtus de jupes blanches. Un cavalier s’en détacha et s’écria, en passant à l’attaque, d’une voix qui résonnait à travers les montagnes : « Ô vous soldats de l’armée russe, le Diyābruh ‘Arnūs arrive vers vous ! » Ibrāhīm vit alors l’armée russe s’enfuir comme les moutons à l’approche du loup.).

⁴⁴⁶ Voir fascicules 18 et 19.

وصار يدور الى ان وصل للدير وهو سكران دخل وجد الغلام بالجرن عمال يرضع
اصابعه فقال واى الديابرون جابوه لهون وطن انه ابن الحرمه الذى رماه فى البحر فتقدم حتى يجمله
وكف اجاه على خلقتة مثل يوم الفراق فصرخ اخ على الحساب الحساب⁴⁴⁷ انا معروف هديك
الساعة رميته فى البحر وهلق بدى اخذ⁴⁴⁸ لعند امه ومد يده تانى مره واخذه ما احد قارشه وطلع
فيه من باب الدير وهو ملهوج من الكف الذى اكله فانطرت رجله بالبرطاش انكسر ظفره واسم
الظفر عند الاقرنج عرنوس فلما وصل للمركب صرخ على الحرمه تعالى يا طرسخانه⁴⁴⁹ خذى
فليونك جابوه الديابره والعرنوس انكسر من شانتة فظنت الحرمه انه اسم الولد الديابره عرنوس
لانه لقيته ما هو ابنها وظنت انها جابه لها ترضعه فاخذته وحطته على ابرازها فاتاها الحليب
بقدره الله وصارت ترضعه وتربيته ولبسته من اواعى ابنها⁴⁵⁰

Ce récit s'insère dans celui de la recherche de son fils par Ma'rūf, si bien que l'histoire de 'Arnūs est constamment reconstruite par des séquences incises dans d'autres épisodes. Lorsque Ma'rūf retrouve son fils, il ne lui révèle pas qui il est, mais s'arrange pour entrer au service de Kinyār qui a adopté l'enfant, et commence son éducation. Lorsque Kinyār découvre que Ma'rūf est le père de l'enfant, il le jette en prison⁴⁵¹. A partir de là, le récit ne se préoccupe plus de 'Arnūs jusqu'à sa rencontre avec Ibrāhīm. Laissé en Catalogne, on le retrouve dans les Balkans. Son

⁴⁴⁷ Le mot apparaît bien deux fois dans le manuscrit.

⁴⁴⁸ اخذه

⁴⁴⁹ Une note dans l'édition B/Z donne l'équivalent « chrétienne » pour ce terme (voir vol 2, p. 284, note 8). Cette note est problématique. Le terme signifie « prisonnière » et le texte désigne plutôt la femme comme musulmane. Elle se trouvait sur un bateau musulman capturé par Kinyār qui tue tous les passagers et l'équipage, sauf cette femme et son fils. Aucune explication n'est donnée quant à savoir pourquoi elle est ainsi épargnée. Du reste, Kinyār semble utiliser le terme comme une insulte et n'a aucun scrupule à jeter son bébé à la mer. Par ailleurs, cette femme devient la nourrice de 'Arnūs par la grâce de Dieu. Plus tard, cependant, Aydamur insultera 'Arnūs en lui disant qu'il a été élevé avec du lait de chrétien.

⁴⁵⁰ F. 19, pp. 13-16 ; B/Z, vol . 2, 284-285.

(Il était saoul, et il se mit à tourner dans l'île. Puis il arriva au monastère, il entra et trouva l'enfant dans les fonts baptismaux qui suçait son pouce, et il dit : « Ah ! Les diables [*diyābrūn*] t'ont amené ici ! » Croyant qu'il s'agissait de l'enfant qu'il avait jeté par dessus bord. Il s'avança pour le prendre et il reçut une claque aussi douloureuse que le jour de [l'ultime] séparation en pleine figure. Il s'écria : « Ah, je sais bien (i.e. *ma'rūf*) que je l'ai jeté à la mer tout à l'heure, et à présent je veux le ramener à sa mère. » Il tendit la main une seconde fois et il le prit sans que personne ne le frappe. Il sortit avec lui par la porte du monastère, mais il chancelait à cause du coup qu'il avait reçu, et son pied buta contre le pas de porte et il se cassa l'ongle [d'un orteil], et en langue franque l'ongle s'appelle « *'arnūs* », si bien que lorsqu'il arriva au navire, il cria à la femme, viens, prisonnière, prend ton fils ! Les *Diyābruh* l'ont apporté et l'ongle s'est cassé à cause de lui ! » La femme crut que le nom de l'enfant était al-Diyābruh 'Arnūs, car elle s'était rendu compte que ce n'était pas son fils. Elle pensa qu'il [Kinyār] le lui avait amené pour qu'elle l'allaite. Elle le prit et le porta à son sein, et elle eut une montée de lait, par la puissance d'Allah. Elle continua de l'allaiter et de l'élever, et elle l'habilla avec les vêtements de son fils.).

⁴⁵¹ Voir fascicule 19.

histoire est reprise plus tard, lorsqu'il fait sa réapparition⁴⁵², cette fois-ci comme le personnage principal d'un cycle qui ne cessera de se renouveler jusqu'à sa mort⁴⁵³.

D'autres signes marquent la singularité de l'épisode 'Arnūs et Ibrāhīm. La situation apparaît comme peu banale, puisque 'Arnūs, un chrétien, protège des musulmans contre une armée chrétienne, et pas des moindres puisqu'il s'agit de l'armée du fils de l'Empereur de Rome, et la panique qu'il crée parmi les soldats de Dūfuš est également éloquente. Même si Ibrāhīm n'a pas encore les pouvoirs qu'il détiendra après sa « mort » et « résurrection », les signes ne trompent pas, et il reconnaît en 'Arnūs une ressemblance troublante avec les membres de *bayt Ğamr* :

وقاعد بالصد⁴⁵⁴ غلام كأنه البدر التمام وله على كرسى حده خال اخضر كأنه قرص
عنبر⁴⁵⁵ كما قال في حقه الشاعر

له خال على صفحات خد كنقطه عنبر في صحن مرمر

والحافظ كأسياف تنادى على عاصي الهوى الله اكبر

والشجاعه لايحه بين عينيه تشهد له ولا تشهد عليه فصار ابراهيم يتمايزه قبل ما يصل
وقال الى سعد شوف ولك يا ابا رياح هذه المحاسن والشجاعه كيف لايحه على وجهه قال سعد
اى والله ظريف فقال له ابراهيم هل تعلم هذه الشجاعه واللاحه لمن تشبه قال له سعد لمن شبهتها
فقال له لبيت جمر وان صدقنى حزرى هذا وليد لبيت جمر يا ابن العقاب يا ابن ابو السباع يا ابن
معروف⁴⁵⁶

⁴⁵² Voir fascicule 64.

⁴⁵³ Voir fascicule 168.

⁴⁵⁴ بالصدر

⁴⁵⁵ Il s'agit d'un signe distinctif de la famille de Ğamr. On trouve ce même signe chez Sayf, le héros de *Sīrat Sayf Ibn Dī Yazan*, et sa compagne, Šāma.

⁴⁵⁶ F. 45, pp. 25-27 ; B/Z, vol. 5, p. 171.

(Au centre était assis un jeune homme beau comme la pleine lune, avec un grain de beauté vert sur la pommette comme un grain d'ambre, comme dit le poète en parlant de lui :

Il a une marque sur la pommette

comme un grain d'ambre sur une assiette de marbre,

Et un regard acéré comme l'épée, qui s'attaque

au rebelle de l'amour au cri de « Allah est grand !

Et la bravoure qui brillait dans ses yeux parlait pour lui et non pas contre lui. Ibrāhīm le dévisagea avant d'approcher, et dit à Sa'd : « Regarde donc, Abā al-Riyāḥ, vois comme la bienveillance et la bravoure brillent dans ses yeux ! » Sa'd dit : « Ah, par Allah, il est plein de cHarime ! » Ibrāhīm lui dit : « Sais-tu à qui me font penser cette bravoure et cet éclat ? » Sa'd lui dit : « A qui ? » Ibrāhīm lui dit : « A *bayt Ğamr*. Et si je ne me trompe pas, c'est un fils de *bayt Ğamr*, soit le fils d'al-'Uqāb, soit le fils d'Abū al-Sibā', soit le fils de Ma'rūf. »).

La générosité et l'hospitalité de 'Arnūs qui leur accorde une protection rapprochée (par douze fois il doit intervenir pour empêcher l'armée de Dūfuš d'attaquer Ibrāhīm et sa suite) leur procurent un temps de répit avant la tempête qui va éclater aux abords d'Ankubār et qui conduit à la « mort » d'Ibrāhīm, et la disparition d'Aydamur blessé. L'épisode de 'Arnūs ici, est donc un temps dans un cycle qui, pour l'instant, ne le concerne pas. Le fait que le récit ne donne pas plus de détail sur lui, puisqu'il n'est pas question de son passé, ni du comment ou pourquoi il se trouve là, en fait un incident de parcours pourtant significatif. Encore une fois, des éléments sont mis en place, qui serviront ultérieurement.

Après cet événement initial, 'Arnūs disparaît du récit jusqu'à ce que le texte annonce son *dīwān* au fascicule 64. Le cycle commence comme une partie du grand cycle des chevauchées franques contre l'Islam et représente aussi le prototype du cycle des conversions des enfants nés de pères musulmans et de mères chrétiennes, élevés dans la religion chrétienne. L'origine se trouve dans le premier mariage « mixte » de la *Sīra*, celui de Ma'rūf et Maryam al-Zunnārīya, et la conversion de Maryam est aussi le prototype du cycle des conversions de femmes chrétiennes et leur mariage avec un musulman. Le long processus qui conduit à la conversion finale de 'Arnūs met en place des éléments qui seront repris, transformés, avec d'innombrables variations dans la suite du récit. Ce processus implique des rapports conflictuels, dont l'expression la plus évidente se trouve dans les chevauchées et les combats entre chrétiens et musulmans, mais aussi dans les rapports plus particuliers et intimes entre les pères et les fils (sans oublier les mères souvent présumées mortes par leur fils, et les pères adoptifs). Le récit se plaît, à un certain moment, à mettre en parallèle la situation à laquelle Ma'rūf est confronté face à ce fils qui ne le connaît plus, et celle à laquelle 'Arnūs lui-même doit faire face lorsqu'un de ses fils chevauche contre l'Islam⁴⁵⁷.

En épousant une chrétienne, Ma'rūf trace un chemin qui sera emprunté par d'autres personnages. Ayant été emprisonné pendant dix-sept ans et demi, puis étant mort peu après sa libération⁴⁵⁸, un seul mariage et un seul fils résument ses aventures. Il peut paraître surprenant qu'un tel personnage qui hérite d'un titre suprême alors qu'il est le fils cadet, et qui finalement ne fait rien pour séduire la femme qu'il épouse, soit l'élément déclencheur de tant d'événements dans le récit. On peut voir là une véritable volonté de marquer certains personnages en dépit de leur situation initiale ou de leur désir propre. Le héros désigné doit se conformer au

⁴⁵⁷ Il s'agit de la chevauchée de Qaṭlūniğ, fils de 'Arnūs et de Mārīna, la fille du *babb* al-Mağlawīn. Voir fascicule 117.

⁴⁵⁸ Voir fascicule 78.

rôle qui lui est assigné, et c'est en s'acquittant de leurs tâches qu'ils deviennent vraiment des héros. De façon très caractéristique, les personnages vont à la rencontre de leur destin. Ainsi, lors de sa rencontre avec Maryam al-Zunnārīya, Ma'rūf reste passif alors qu'elle fait tout pour le séduire et c'est presque contraint et forcé qu'il l'épouse. De fait, si l'on remonte un peu plus haut dans le récit, Ma'rūf n'était pas du tout satisfait de la tâche que le roi al-Şāliḥ Ayyūb voulait lui confier. Mais des forces sont à l'oeuvre qui le dépassent largement. Lorsqu'il reçoit l'ordre de se rendre à Yāfā pour escorter Maryam al-Zunnārīya, il fait ce qui, plus tard coûtera la vie à certains *babb*, il déchire la lettre du roi⁴⁵⁹ :

وبعد ذلك مد يده بيبرص وطالع الكتاب واعطاه الى معروف فاخذه من يده فضه وقره
يرا فيه هذا البيت

ملك جنوه للقدس ارسل بنته امرتك ان تغفرها وانت المقدم

قال فلما فهم معروف ذلك الكلام انقهر من كلمة امرتك وغضب ومزق الكتاب
ورماه قال فراد ان يحكى معه الامير بيبرص كلام يازيه⁴⁶⁰ ما شافه الا غشى عليه حصه من
الزمان وفتح عينه وقال لاحول ولا قوه الا بالله اصبحت على ما قد جرا منى نادماً ارجو رضا
الرحمن والعفو منكم وكان يا اخوان لما مزق الكتاب معروف ما نظر الا الملك الصالح انتصب
قدامه وصرخ عليه صوت وقال له ليش هيك مزقت الكتاب الله يبليك بسجن على عدد قطعه ولا
بيان لك قرار قال الناقل يا اخوان ان عدد القطع الذى ارماها معرف⁴⁶¹ الى الارض كانوا سبة⁴⁶²
عشره قطعه وهو سوف يجبس على عدد القطع وشهر الثامن عشر يكون خلاصه⁴⁶³

⁴⁵⁹ Voir mon article : « Repetition As Narrative Strategy: Ibrāhīm's Embassies », 77-102.

⁴⁶⁰ يؤذيه. Voir B/Z, vol. 2, 341, note 55.

⁴⁶¹ معروف

⁴⁶² كانوا سبعة

⁴⁶³ F. 17, p. 98-101 ; B/Z, vol. 2, 240-241. Le mot « عشر » semble en trop ici. En effet, il faut attendre le huitième mois après les dix-sept ans écoulés, pour que Ma'rūf puisse être libéré. (Après cela, Baybars tendit la main et sortit la lettre et la donna à Ma'rūf. Celui-ci la prit, l'ouvrit et lut ce vers :

Le roi de Gênes a envoyé sa fille à Jérusalem

Je t'ordonne, à toi capitaine, de la protéger.

Il [le transmetteur] dit. Lorsque Ma'rūf comprit ces paroles, il s'offensa des mots « je t'ordonne », se mit en colère et déchira la lettre et jeta les morceaux par terre. Il [le transmetteur] dit. L'émir Baybars voulut lui parler, mais il vit qu'il s'était évanoui pendant un instant. Il ouvrit les yeux et dit : « Il n'est de puissance et de force qu'en Allah. Je me repens de ce que j'ai fait, je supplie le Miséricordieux d'être satisfait, et vous, je vous prie de me pardonner. » Ô mes frères, lorsque Ma'rūf déchira la lettre, il vit le roi al-Şāliḥ Ayyūb debout devant lui, lui criant d'une voix forte : « Pourquoi as-tu déchiré la lettre ? Que Dieu t'afflige d'autant d'années d'emprisonnement qu'il y a de morceaux, et qu'il ne t'apporte aucun repos. » Le transmetteur dit : mes frères, le nombre de morceaux que Ma'rūf avait jetés par terre était de dix-sept, et il allait rester en prison le même nombre d'années, le huitième mois, il serait libéré.).

L'apparition du roi al-Şāliḥ Ayyūb et la condamnation rappellent Ma'rūf à son devoir. De la même façon, son mariage est le résultat d'une prédiction faite à Maryam al-Zunnārīya, ce qui justifie son acharnement lorsqu'elle reconnaît en Ma'rūf l'homme qu'elle a vu en rêve et qui doit devenir son époux⁴⁶⁴. Le texte nous donne d'abord le rêve, puis l'interprétation qu'en fait pour Maryam un prisonnier musulman :

واما الملكة مريم يا اخوان فانها راحت نامت وهي مقهوره من اليسير فشافت بنومها رايا
 كأنها بجزيره ودأيرها نار فخرج من تحت ازياها ماء وصا⁴⁶⁵ يطفى النار فارادت الملكة ان تطلع
 من الجزيره ما حسنت لانه لسع موجود اثر النار وبعض مطارح صارة خراب فما كانت تقدر
 الخروج ما شافت الا اجا رجل وقال لها هاتي يدك وضماها الى صدره وقطع بها الى غير جزيره
 فوجدت ذلك الجزيره خضرة مثل الزمرد ذات اثمار واسجار⁴⁶⁶ واثمار عمال توحدها قال
 فصارت الملكة تحقق بالذى مرقها من ذلك الجزيره لقيته لابس بدله بيضه بلحيه سوده وله خال
 اخضر على راس خده كانه قرص عنبر وهي عمال تنظر اليه ما شافت الا اجا طير ابيض وقف
 على كتفه فطلبت نفسها ذلك الطير فمدت يدها حتى تكمسه ما شافته الا نزل في بطنها
 وانخبطت معدتها وتقايت شى اسود مثل اعطاب وفاقت من نومها لقت صدرها مشروح وقلبيها
 مفتوح والرجال متصور بين عيونها كانه بليقظه⁴⁶⁷

L'interprétation des symboles par le prisonnier musulman, Muḥammad 'Alī⁴⁶⁸, nous permet de nous repérer dans le rêve, comme dans d'autres qui suivront

⁴⁶⁴ L'épisode de la conversion de Maryam al-Zunnārīya est, bien sûr, également un événement initial du cycle des femmes chrétiennes se convertissant pour épouser un musulman. Voir fascicule 17.

⁴⁶⁵ صار

⁴⁶⁶ اشجار

⁴⁶⁷ F. 17, pp. 116-119 ; B/Z, vol. 2, pp. 243-244.

(Quant à la reine Maryam, ô mes frères, elle s'endormit contrariée de ce que le prisonnier lui avait dit. Elle se vit alors en rêve sur une île, et autour d'elle du feu. De l'eau jaillit de dessous sa robe pour éteindre le feu. La reine voulut s'échapper de l'île, mais elle ne pouvait pas à cause des restes de feu et de certains endroits en ruine. Elle ne pouvait pas sortir. Elle vit alors un homme s'approcher et lui dire : « Donne-moi la main. » Et il la serra sur sa poitrine et traversa avec elle sur une autre île. Elle vit que cette île était verte comme une émeraude, avec des rivières, des arbres, et des fruits qui proclamaient l'Unicité de leur Créateur. Il [le transmetteur] dit. La reine examina celui qui l'avait emmenée sur cette île. Elle vit qu'il portait un vêtement blanc, une barbe noire, et qu'il avait un grain de beauté vert sur la pommette, comme un grain d'ambre. Alors qu'elle le regardait, elle vit un oiseau blanc se poser sur son épaule. Elle eut envie de cet oiseau, et elle tendit la main pour l'attraper. Mais il vint se poser sur son ventre. Son estomac se retourna et elle vomit quelque chose de noir comme du tissu calciné. Elle se réveilla et se sentit heureuse, le cœur léger. L'image de l'homme restait imprimée devant ses yeux, comme s'il veillait sur elle.).

⁴⁶⁸ De façon ironique, le texte nous dit que pour les Francs, tous les prisonniers musulmans s'appellent Muḥammad 'Alī :

وكان يا اخوان عندهم كل اسير مسلم يسموه محمد على

F. 17, p. 120 ; B/Z, vol. 2, 244.

lors de certaines conversions. Ainsi, le feu éteint représente l'extinction des non-croyants (*nār al-kufr*). Le feu, qui rappelle l'enfer, l'eau bénéfique qui l'éteint, nous sommes dans le même champ symbolique que dans la traversée de la Vallée du Feu par 'Arnūs, ce fils déjà mentionné ici comme promesse d'un glorieux avenir :

فقال لها انتى اسلمتى والرجل الذى شفثيه ضمك الى صدره فهو سوف يتزوجك
وياتيكى منه ولد ذكر ويطلع ذلك الولد مغازه مجاهد فى سبيل الله ويطفى نار الكفر وهو الماء
الذى شفثه⁴⁶⁹ طلع من تحت ازيالك⁴⁷⁰

Dans le rêve, comme dans l'interprétation, Maryam est au centre du processus narratif : entourée par le feu, elle devient la source qui va l'éteindre, et Ma'rūf la conduit vers cette île verte qui représente la terre de l'Islam. Le reste de l'épisode montre bien que c'est elle qui « réalise » le rêve. En effet, une fois à Jérusalem, elle prend la direction des opérations, et lui ne fait qu'accepter la situation :

انا الان اخترت المقدم معروف يكون لى بعلا وانا اكون له اهلاً فقال لها القاضى والله
يابنتى نظرك ما تاه واذا ما اخذك هذا ارجعى الى بلدك لانه ما فى مين يحميك غيره وحضرة اعيان
القدس وعلى اغا القيمرى وعلموا⁴⁷¹ لها حجة باسلامها وسلموها للمقدم معروف وقالوا⁴⁷² له
استلم بنت الناس يا ابن الناس ويا صاحب النخوه وصاروا ينخوه فصار قبولها غصباً عنه⁴⁷³

Cette passivité de Ma'rūf peut être mise sur le compte de son expérience avec le roi al-Šāliḥ Ayyūb ; toujours est-il qu'à partir du moment où il se charge de Maryam, plus rien ne compte qu'elle et l'enfant qu'elle porte. Les choses sont assez différentes avec 'Arnūs. Contrairement à son père qui subit les avances de Maryam, 'Arnūs provoque fréquemment les rencontres. Elles ne se déroulent pas toutes sur le

⁴⁶⁹ شفثيه

⁴⁷⁰ F. 17, pp. 122-123 ; B/Z, vol ; 2, 244.

(Il lui dit : « Tu t'es convertie à l'Islam. Et l'homme que tu as vu te serrer contre sa poitrine t'épousera, et tu lui donneras un enfant mâle, et cet enfant deviendra un grand combattant dans la voie de Dieu, et éteindra le feu de l'impiété. C'est l'eau que tu as vu sortir de dessous ta robe. »)

⁴⁷¹ وعلموا

⁴⁷² وقالوا

⁴⁷³ F. 17, p. 170-171 ; B/Z, vol. 2, 252.

(« A présent, j'ai choisi le *muqaddam* Ma'rūf et il sera mon époux, et je serai sa femme. » Le *qādī* lui dit : « Par Dieu, ma fille, ton idée est bonne. Si celui-là ne veut pas de toi, retourne dans ton pays, car personne d'autre que lui ne te protégera. » Les dignitaires de Jérusalem arrivèrent, ainsi que 'Alī 'Āgā al-Qaymarī, et ils lui firent un document prouvant sa conversion. Puis ils la confièrent au *muqaddam* Ma'rūf en lui disant : « Reçois la fille de gens biens, ô fils de gens biens, toi le généreux. » Ils le flattèrent, et il l'accepta contre son gré.)

même mode, car le récit tient aussi à varier les plaisirs⁴⁷⁴. Cependant, un modèle se met en place, qui comprend plusieurs phases que l'on retrouve plus ou moins à chaque fois. Ce modèle est particulièrement intéressant car il met en relief le caractère très différent de ʿArnūs par rapport à son père, mais aussi parce qu'il conduit à une scène qui marque un tournant dans son attitude⁴⁷⁵.

Le cycle de ʿArnūs et ses épouses est, bien sûr, étroitement lié à celui de ses fils. Il fonctionne sur le mode de la rencontre, la séparation et les retrouvailles. Le schéma est toujours présent, mais il subit des variations, comme par exemple le mode de chacune des phases. D'une certaine manière, ce schéma reproduit celui du cycle de Maʿrūf, dans la mesure où l'on y retrouve les mêmes phases : la rencontre, le mariage, la séparation, la naissance d'un fils élevé en terre étrangère, les retrouvailles entre les époux et le fils, la ou les conversions. A l'intérieur de chaque étape, on retrouve aussi une trame identique : la mère écartée et prétendue morte, le fils élevé par un roi étranger qui prétend être son père, le fils succédant à ce « père » (qui est souvent son propre grand-père), etc. L'histoire de ʿArnūs est contée par bribes, avec des indices ici et là, insérés dans divers épisodes, jusqu'au moment où le récit se préoccupe plus spécifiquement de lui et que son cycle débute réellement. Ainsi sa naissance fait partie du cycle de Maʿrūf et de sa disparition, la rencontre avec Ibrāhīm, qui donne quelques indices supplémentaires, se produit dans un autre cycle et elle laisse le lecteur/auditeur sur sa faim, puisque le récit, à ce moment-là, ne donne aucune indication sur sa présence en ces lieux. En effet, nous l'avons laissé en Catalogne, et on le retrouve chef de l'armée des Balkans. C'est à la fin du fascicule 64 que l'amiral Kinyār qui avait trouvé ʿArnūs sur l'île de Ğūn et l'avait recueilli en Catalogne, donne l'explication et vient combler un des hiatus dans son histoire : le passage de ʿArnūs de la Catalogne aux Balkans ; puis le narrateur prend le relais pour raconter la vie de ʿArnūs auprès du *babb* al-Maġlawīn qu'il croit être son père⁴⁷⁶. A partir de ce moment-là, le récit peut suivre son cours et véritablement commencer le cycle. Le lien entre les deux cycles (Maʿrūf et ʿArnūs) se fait par l'intermédiaire de la conversion. Le cycle de Maʿrūf entre dans sa dernière phase avec la conversion de ʿArnūs qui inaugure le nouveau cycle. Cette conversion est une des plus laborieuses de toute la *Sīra*⁴⁷⁷. Dans un premier temps ʿArnūs découvre sa véritable ascendance, mais n'y prête pas vraiment attention (épisode de la grotte,

⁴⁷⁴ Dans la recension damascène, ʿArnūs a vingt femmes, la plupart des chrétiennes converties, mais aussi certaines musulmanes « récoltées » au cours de missions en pays ʿaġamī.

⁴⁷⁵ Il s'agit de sa rivalité avec son fils Qaṭlūniġ au sujet de la princesse al-ʿAṣmīra au fascicule 125. Je reviendrai sur cet épisode lorsque je traiterai plus spécifiquement de la répétition et des variations.

⁴⁷⁶ F. 65.

⁴⁷⁷ L'autre conversion problématique est celle de Rūma, fille de Ğawān.

fascicule 65, pp. 27-30) ; puis il part en guerre contre l’Islam, croyant qu’il est le fils du *babb* al-Maḡlawīn, et là, il rencontre son vrai père, Ma’rūf (fascicule 65, pp. 78-81) ; ensuite il retrouve sa mère et reconnaît finalement Ma’rūf comme son vrai père, ce qui le conduit à se convertir (fascicule 67) ; mais il se rebelle et rejoint le camp chrétien (fascicule 77) ; finalement, ayant appris la mort de son père Ma’rūf, il le venge et part seul dans la Vallée du Feu dont il ressort purifié et réintégré au sein de l’Islam (fascicules 79-80). La conversion de ‘Arnūs ne se fait donc pas de façon immédiate, mais prend un certain temps et passe par diverses étapes dont certaines ne seront reconnues par le personnage qu’après sa conversion :

- L’indice : afin d’entrer dans une grotte qui recèle une armure et des armes qui lui sont destinées, ‘Arnūs doit décliner son identité :

وعرنوس قام حتى ينام قلق وما اجاه نوم فقام اخذ فوقاني على اكتافه وطلع صار يدور
برات الخيام فوجد بصفح الجبل شيء عمال يضوى فسار ناحه لقا مغاره وداخلها باب من
النحاس السبيدرى الاصفر عمال يوج فدخل عرنوس حط يده على الباب لقا مسكر ما يسمع
الا هاتف يقول يا عرنوس اقرا حسبك ونسبك يفتح لك الباب ادخل خوذ نصيبك فقال انا
عرنوس ابن البب المغلويين ابن الملك فريديريك ابن الملك غيليوم ما انفتح الباب فتعجب فقال انا
ابن كنيار ابن كتريد ما انفتح ابن هاتريت كذلك ما انفتح فقال واى واى عجب لا بهذا انفتح
ولا بهذا انفتح ما يسمع الا الهاتف يقول له عرنوس اقرا شو مكتوب فوق الباب قال فرفع راسه
عرنوس يرى مكتوب سطرين بماء الذهب ان كنت عرنوس ابن معروف ابن جمر ابن الجمور ابن
فلاق الجماجم ابن محمد اسد الفلا ابن اسماعيل الفلك ابن محمد الحنيفه ابن الامام على حط يدك
على الباب يفتح ادخل وخذ نصيبك قال فقراه عرنوس وحط يده على الباب انفتح فقال
عرنوس من يكون هذا معروف على الحساب انا ابن الملك المغلويين⁴⁷⁸

⁴⁷⁸ F. 65, pp. 27-30.

(‘Arnūs se leva pour aller se coucher, mais le sommeil le fuyait. Il se leva et mit son manteau sur ses épaules, et sortit de la tente pour faire un tour. Sur le flanc de la montagne, il vit quelque chose qui brillait. Il s’approcha et vit une grotte et, à l’intérieur, une porte en cuivre jaune qui luisait. ‘Arnūs entra et posa la main sur la porte qu’il trouva fermée. C’est alors qu’il entendit une voix dire : « ‘Arnūs, récite ta généalogie et ton ascendance, et la porte s’ouvrira pour toi ; entre et prends ce qui te revient. » Il dit : « Je suis ‘Arnūs fils du *babb* al-Maḡlawīn fils du roi Frīdīrīk fils du roi Ġīlyūm. » Mais la porte ne s’ouvrit pas. Il dit alors : « Je suis le fils de Kinyār fils de Katrīd. » la porte ne s’ouvrit pas. « Fils de Hatrīt. » La porte ne s’ouvrit toujours pas. Il dit : « Tiens donc, c’est curieux que la porte ne s’ouvre pas avec ça, ni avec ça. » Il entendit alors la voix qui lui dit : « ‘Arnūs, lis ce qui est écrit au-dessus de la porte. » Il [le transmetteur] dit. ‘Arnūs leva la tête et vit deux lignes écrites en lettres d’or : « Si tu es ‘Arnūs fils de Ma’rūf fils de Ġamr fils d’al-Ġumūr fils de Fallāq al-Ġamāḡim fils de Muḡammad Asad al-Falā fils d’Ismā’il al-Falak fils de Muḡammad al-Ḥanīfa (*sic*) fils de l’Imām ‘Alī, pose ta main sur la porte et elle s’ouvrira, entre et prends ce qui te revient. Il dit. ‘Arnūs lut et posa la main sur la porte qui s’ouvrit. ‘Arnūs dit alors : « Qui est ce Ma’rūf ? Je croyais être le fils du roi al-Maḡlawīn. »).

- La rencontre avec Ma'rūf qui ne cesse de lui répéter qu'il est son père, de façon indirecte, mais 'Arnūs ne l'entend même pas :

فقال له البرطقش ولك يا جوان انت من طول عمرك مؤذى الى الإسلام ما بتسمع مني
تعمل معهم مليحه يشكروك عليها قوم عرف عرنوس بابوه معروف فقال له جوان المسيح يقصف
عمرك ودينى عرنوس ان اسلم حتى يحرق درادير كل من اشرك بالله وهم بالكلام وناقد⁴⁷⁹
معروف من باب الصيوان وصرخ صباح الخير يا وليدى فقال له عرنوس اهلاً و سهلاً تفضل يا
بيجه⁴⁸⁰ فقال له والله انت وليدى خوز⁴⁸¹ كول هذا القلب حتى يقوى قلبك على صيد قطاط
البر⁴⁸² فضحك عرنوس واخذ القلب من يده ولحشه لوراه وامر الى معروف بكرسى جلس مثل
الجمال العبدلاوى ثم امر له بالطعام فجابو له سفره ملوكيه حطوها قدامه فمد يده معروف وصار
بدريل ويبلغ وزراده تتفرقع كأنها المدفع وعرنوس يتفرج عليه ويضحك فقال له معروف والله يا
وليدي من سبعة عشره سنه ونصف ما استلذيت بمثل هذه الأكله قال له عرنوس صحه وهنا يا
بيجه والتفت الى جوان وقال له ابونا بتعرف هذا البيجه قال له البرطقش نعم هذا سلطان السراقين
وكانوا الإسلام قاطعين منه الأياس وظنوه صار مورته بقا تخمين كان مستيسر والان متخلص
وحكم دربه من هون فقال عرنوس ودينى هذا البيجه بينحب⁴⁸³

Au cours de leur première rencontre, Ma'rūf prononcera dix-sept fois le mot : *wlīdī* en s'adressant à 'Arnūs. Si 'Arnūs ne comprend pas que Ma'rūf est réellement son père, c'est que le terme وليدى peut-être couramment employé par une personne

Cet épisode trouve un écho dans celui de Ṭūfīrīn, fils d'Aydamur, au fascicule 113.

⁴⁷⁹ نافذ

⁴⁸⁰ C'est ainsi que 'Arnūs a surnommé Ma'rūf.

⁴⁸¹ خوز

⁴⁸² Les *fidāwīyeh* appellent les lions « chatons ».

⁴⁸³ F. 65, pp. 78-81.

(Al-Burṭuquš dit : « Dis-donc Ġawān, toute ta vie tu as fait du tort à l'Islam. Tu ne veux pas m'écouter et faire quelque chose de bien pour laquelle ils te remercieraient. Va dire à 'Arnūs que Ma'rūf est son père. » Ġawān lui dit : « Que le Christ t'extermine ! Si 'Arnūs se convertit à l'Islam, il brûlera les Ancêtres, tous les associateurs. » Ils parlaient ainsi lorsque Ma'rūf entra par la porte du pavillon et s'écria : « Salut, fiston ! » 'Arnūs lui dit : « Sois le bienvenu ! Je t'en prie, animal. » Il lui dit : « Par Dieu, tu es mon fils. Prends, mange ce cœur pour qu'il rende ton cœur plus fort pour chasser les lions. » 'Arnūs se mit à rire et il lui prit le cœur des mains et le jeta derrière lui. Il ordonna qu'on apporte un siège pour Ma'rūf qui s'assit comme le chameau *al-'abdallāwī*. Puis il lui fit préparer un repas. On lui apporta une table de mets somptueuse que l'on posa devant lui. Ma'rūf tendit la main et il se mit à rouler les aliments en boule et à avaler, et son gosier vrombissait comme le canon. 'Arnūs le regardait en riant. Ma'rūf lui dit : « Par Dieu, fiston, je ne me suis pas régalé d'un repas comme celui-ci depuis dix-sept ans et demi. » 'Arnūs lui dit : « Santé, et bon appétit, animal ! » et il se tourna vers Ġawān et lui dit : « Mon père, connais-tu cet animal ? » Al-Burṭuquš lui dit : « Oui, c'est le sultan des *sarrāqīn*. Les musulmans avaient renoncé à tout espoir de le retrouver car ils le croyaient mort, mais sans doute était-il prisonnier, et à présent il est libéré et son chemin l'a conduit ici. » 'Arnūs dit : « Par Dieu, j'aime bien cet animal. »).

plus âgée envers une personne plus jeune. Le contraste avec le mot utilisé par ‘Arnūs pour s’adresser à Ma‘rūf (بيجه – animal) indique que ‘Arnūs ne peut pas vraiment entendre ce que lui dit son père. Sa perception de cet homme en face de lui – perception accentuée par la manière de se comporter de Ma‘rūf – l’empêche d’interpréter correctement ce terme وليدى. ‘Arnūs a aussi l’habitude de s’entendre appeler فليوني par Ğawān à qui il s’adresse comme ابونا ; même si cette dernière relation est due au statut religieux de Ğawān, elle peut jouer un rôle. A plusieurs reprises, ‘Arnūs semble bien entendre le véritable sens de وليدى, mais la différence de religion l’empêche d’y voir clair :

وفز الى قدام معروف وقال له يا بيجه قال له شو بتريد يا عيون البيجه فقال له انت
مسلم وانا كرستيان⁴⁸⁴ وقد سبق لي منك جميل وشويجات⁴⁸⁵ داعس العرضى من شانك بقا بدى
شاورك ان بتريد تروح على بلادك روح مع السلامه وان كان بتريد تروح معى بدى حطك
بقفص حديد⁴⁸⁶

Il répète cette formule à la page 155 du fascicule, lorsqu’après avoir été maintes fois délivré par Šīḥa, puis repris, il annonce une nouvelle fois à Ma‘rūf qu’il doit le mettre aux fers :

وقال له يا بيجه انا مسلم وانا كرستيان⁴⁸⁷

- La conversion après le récit de Maryam al-Zunnāriyeh et celui de Ma‘rūf.

Cette conversion est officiellement scellée par la circoncision de ‘Arnūs, pourtant elle va subir un revirement : ‘Arnūs se rebelle et rejoint le camp chrétien en suivant Ğawān à Rome et en devenant chef de l’armée de l’Empereur. D’une certaine manière, ‘Arnūs est responsable de la mort de son père, et c’est en apprenant cette mort qu’il revient à l’Islam après son passage symbolique dans la Vallée du Feu, véritable descente aux Enfers. L’obstination de ‘Arnūs est claire dans ces différentes étapes, en particulier dans son aveuglement à ne pas « reconnaître » son père en Ma‘rūf. La présence de Ğawān à ses côtés n’est pas étrangère à cet

⁴⁸⁴ C’est moi qui souligne.

⁴⁸⁵ C’est ainsi que les Francs nomment Šīḥa.

⁴⁸⁶ F. 65, pp. 100-101.

(D’un bond il vint devant Ma‘rūf et lui dit : «Animal ! » Il lui dit : « Qu’y-a-t-il, prunelle de mes yeux ? » Il lui dit : « Tu es musulman, et moi je suis chrétien. Tu m’as déjà rendu service, mais Šwīḥāt a piétiné le camp, à cause de toi. Alors voilà : si tu veux partir dans ton pays, va en paix, mais si tu veux venir avec moi, je dois te mettre dans une cage de fer. »).

⁴⁸⁷ F. 65, p.155.

(Il lui dit : « Animal, je suis (*sic*) musulman et je suis chrétien. »).

L’erreur de pronom est vraisemblablement due au scribe, qui écrit deux fois انا au lieu de وانا, elle n’en reste pas moins significative.

aveuglement, mais il semble, à ce moment-là, que son nom « al-Diyābruh » prenne une signification particulière. Aveuglé par la mauvaise religion et ses fausses croyances, il tombe sous l'emprise du diable, à travers son représentant Ġawān (خليفة (ابليس). Les effets comiques produits par les sauvetages à répétition de Ma'rūf par Šīḥa sont nuancés par le pathétique qui se dégage de l'attitude de Ma'rūf qui veut suivre son fils partout, sans jamais pouvoir ouvertement lui dire qui il est⁴⁸⁸, et qui préfère rester prisonnier pour être près de lui, plutôt que d'en être séparé. L'épisode qui met en scène Ma'rūf à la recherche et à la poursuite de son fils se conclut sur une fin heureuse avec la conversion et la circoncision de 'Arnūs et l'attribution d'un nouveau nom : Sayf al-Dīn.

La rébellion de 'Arnūs⁴⁸⁹ remet tout en question et il tombe une nouvelle fois sous la coupe de Ġawān en prenant fait et cause pour l'Empereur. Ce revirement pose le problème de l'apostasie qui pourrait faire l'objet d'une condamnation à mort. De fait, les *fidāwīyeh* doivent être maîtrisés et calmés après la mort de Ma'rūf et c'est Baybars qui les retient en annonçant que 'Arnūs sera épargné s'il se repent et s'il venge la mort de son père [c'est Ibrāhīm qui parle au roi] :

وقال له امان امير المؤمنين جميع الرجال تحملوا الاحقاد على عرنوس ولا منهم الا من
تكنى يقطع راسه وعرنوس وحيات راسك لا يهون عليه بوالده وانا خايف عليه من الرجال ان
ييطشوا به فقال له صدقت يابن حسن وامضي على العرضي اخبر الرجال فادا⁴⁹⁰ وجدته ما
سال عن ابوه ارموا رقبته ولا تدعوا يطلع من عرضيهم ديار واذا وجدته تدم واخذ تار⁴⁹¹ ابوه
اتركوه اكراما الى خاطر ابوه المقدم معروف⁴⁹²

L'intérêt de cette longue et douloureuse conversion, puisqu'elle ne prend véritablement effet qu'avec le martyre de Ma'rūf, ne réside pas seulement dans le fait qu'elle concerne un des personnages essentiels de la *Sīra*. D'une part elle enclenche un cycle, celui des conversions futures des fils de 'Arnūs, d'autre part, elle trace une voie qui les rendra beaucoup plus faciles. Si à chaque fois le schéma de la

⁴⁸⁸ Afin de le protéger, Šīḥa lui a fait promettre de ne pas révéler qu'il est le père de 'Arnūs.

⁴⁸⁹ F. 77.

⁴⁹⁰ إذا

⁴⁹¹ تار

⁴⁹² F. 78, fol. 17v.

(Il lui dit : « Avec ta permission, Commandeur des croyants, tous les hommes ressentent de la haine envers 'Arnūs, et chacun s'est déjà vanté d'être celui qui va lui couper la tête. Sur ta vie, qu'il se garde de traiter [la mort de] son père à la légère ! Quant à moi, je crains que les hommes ne s'attaquent à lui. » Il lui dit : « Tu as raison, fils de Ḥasan. Vas au camp et dis aux hommes que s'ils voient qu'il ne se soucie pas de son père, qu'ils lui coupent la tête, et qu'ils ne laissent pas âme qui vive dans le camp. Mais s'ils voient qu'il se repent et qu'il venge son père, alors qu'ils le laissent, au nom du *muqaddam* Ma'rūf. »).

conversion est répété, c'est toujours celui de la première phase, après l'énoncé de la lignée qui situe le personnage à sa vraie place. Les doutes et les affres qui accompagnent la conversion de 'Arnūs sont épargnés à sa descendance, comme si 'Arnūs avait pris sur lui-même toute l'épreuve que constitue la conversion. Contrairement à d'autres conversions « instantanées » qui se produisent par l'intervention d'un songe et d'un intermédiaire (le roi al-Ṣāliḥ Ayyūb, Ma'rūf après sa mort etc.), celle de 'Arnūs se fait par l'énoncé et la confirmation de sa propre foi dans l'épreuve et la souffrance⁴⁹³.

La stratégie narrative, constamment employée dans la *Sīra*, qui consiste à fragmenter le récit au sujet d'un personnage, à briser la chronologie et à rejeter tout tracé purement linéaire, au moins jusqu'à un certain point de son histoire, incite à voir dans chacune des étapes présentées un fondement pour des épisodes futurs. Si chaque étape de la vie et de la conversion de 'Arnūs est aussi détaillée, c'est parce qu'elle représente un sujet qui subit de multiples variations dans un processus d'imitation⁴⁹⁴. Cette stratégie permet aussi de lancer le cycle des femmes de 'Arnūs bien avant sa conversion. On se souvient que sa première apparition dans le récit se trouve au fascicule 45, dans l'épisode du retour d'Ibrāhīm de son ambassade à Rome auprès de l'Empereur, et que son *dīwān* et son cycle commencent au fascicule 64. Ainsi, il épouse deux femmes en tant que chrétien, ce qui, en soi, n'est pas dans la norme, mais qui caractérise déjà ce personnage qui, au fil du récit, glanera vingt femmes. Le fait qu'encore chrétien il ait été bigame n'est pas commenté dans le texte alors qu'ailleurs les différences entre l'Islam et le Christianisme en matière de mariage sont l'objet de remarques, comme nous le verrons⁴⁹⁵. Lors d'un périple parmi les rois des Balkans pour encaisser le tribut qu'ils doivent au *babb* al-Maḡlawīn⁴⁹⁶, 'Arnūs épouse Kātrīn⁴⁹⁷, la fille d'un de ces rois, puis il épouse la fille du *babb* al-Maḡlawīn, qu'il croyait être sa sœur, et dont il était amoureux, lorsqu'il apprend d'elle qu'en fait al-Maḡlawīn n'est pas son vrai père. Dans les deux cas, il s'agit de mariages chrétiens, et les deux épouses ne se convertiront que plus tard,

⁴⁹³ Voir l'explication du passage de la Vallée du Feu dans la première partie.

⁴⁹⁴ L'utilisation de ces termes musicaux qui se rapportent au contrepoint, et, en fin de compte, à la fugue, n'est pas gratuite. Le processus d'imitation qui caractérise toute sorte de compositions, narratives, dramatiques, musicales, peut être analysé dans les mêmes termes. C'est un des cas où la musique fournit des outils précieux dans la mesure où elle s'est consciemment penchée sur ce processus et en a fait une de ses caractéristiques essentielles pendant presque dix siècles.

⁴⁹⁵ Le prêtre qui est forcé de marier 'Arnūs à sa deuxième femme, Mārīna, le fait contre son gré, non pas parce qu'il sait que 'Arnūs est déjà marié, mais parce que le père de Mārīna, le *babb* al-Maḡlawīn, n'est pas d'accord avec ce mariage.

⁴⁹⁶ Après sa conversion à l'Islam, 'Arnūs occupe la même fonction auprès de Baybars : il collecte les tributs des rois de la côte.

⁴⁹⁷ F. 65.

après la conversion de ʿArnūs lui-même. En revanche, après sa conversion, et avant sa rébellion, ʿArnūs épouse une troisième femme, en tant que musulman : il s’agit de Kātrīn, la fille du *babb* al-Mankubīrd. Pour cela, il utilise un stratagème qu’il répètera à de nombreuses reprises, en se faisant passer pour chrétien et en prétendant vouloir aider le *babb* dans sa lutte contre l’Islam. Ainsi, des incidents séparés préparent la constitution d’une scène type que l’on retrouve tout au long de la *Sīra*, puisque ʿArnūs épouse sa dernière femme au fascicule 157 (Biyātrīs)⁴⁹⁸ et que ce cycle des épouses de ʿArnūs aura des répercussions sur le cycle de ses fils et sur celui des conversions jusqu’au fascicule 171, bien après sa mort.⁴⁹⁹

Le cycle des épouses de ʿArnūs ne suit pas toujours un schéma rigoureusement identique. En fait, on peut y voir trois groupes :

- Les femmes chrétiennes épousées avant la conversion de ʿArnūs, Kātrīn et Mārīna.
- Les femmes chrétiennes épousées après sa conversion.
- Les femmes *ʿaġamīya*.

Je ne reviendrai pas sur le premier groupe. Le second, de loin le plus important, suit à peu près la même trame. Pour une raison ou pour une autre, ʿArnūs se retrouve en pays franc et, se faisant passer pour un chrétien, il courtise la fille d’un *babb* qu’il finit par convertir à l’Islam avant de l’épouser, sans que le *babb* ne se doute de quoi que ce soit. Découvert et forcé, en fin de compte, de retourner en terre d’Islam, ʿArnūs soit laisse sa femme, enceinte de leur fils⁵⁰⁰ en pays franc, soit il la ramène. Cependant, à cause d’un magicien, tout le harem de ʿArnūs se trouve dispersé et femmes et enfants renvoyés dans leur pays d’origine⁵⁰¹. Le mode de rencontre peut varier, car ʿArnūs se retrouve parfois dans tel ou tel pays franc par accident, ou il provoque lui-même la rencontre. Dans le cas de Kātrīn fille d’al-Mankubīrd⁵⁰², sa première femme en tant que musulman, la rencontre n’est qu’un dérivé de l’intention première qui était de tromper le *babb* en lui faisant croire qu’il était chrétien. Plus tard, un épisode type se met en place, d’abord avec la

⁴⁹⁸ Voir Annexe 4 (tableau des femmes et des fils de ʿarnūs).

⁴⁹⁹ La mort de ʿArnūs a lieu au fascicule 167.

⁵⁰⁰ Le lecteur/auditeur n’est pas surpris qu’il s’agisse d’un enfant mâle, bien sûr, cependant une des variations intéressantes dans le cycle, est la naissance d’une fille, Maryam al-Ḥamqā. Les épisodes qui lui sont consacrés ressemblent en tous points à ceux qui sont consacrés aux fils de ʿArnūs, car, bien sûr, il s’agit d’une femme guerrière. Dans une des recensions cairotés (Paris MS BN Arabe 3908), datant du XVIIe siècle, l’histoire d’al-Ḥamqā est beaucoup plus longuement développée.

⁵⁰¹ Voir fasc. 92.

⁵⁰² F. 68.

participation d'Ismā'īl qui décrit à 'Arnūs la beauté d'une princesse, puis avec celle de Badr al-Ġafīr dont le rôle officiel est de patrouiller les pays étrangers, et de rapporter à Baybars les mouvements des armées et les intentions belliqueuses des rois francs ou *'aġam*, mais dont le rôle officieux, qu'il s'attribue lui-même, est de faire à 'Arnūs la description de la beauté des princesses étrangères qu'il rencontre au cours de ses voyages. La première de ces descriptions est celle de la princesse Mīrūna al-Šamsīya par Ismā'īl :

ولما وصل دخل على عرنوس سلم عليه وسئله عن وصول المال قال له وصل ولكن انت
 ليش تعوقت فقال له والله يا وليدى قعدتلى كام يوم لأجل الراحة ولكن شفت لك بنت الب
 الصهيج وهى بديعه بالحسن والجمال شىء زايد الوصف عن المقال والله اشتهيت لك اياها يا
 وليدى وانا درت بلاد كثيره ما شافت عيني اختها بالحسن والجمال⁵⁰³

De fait, lorsque Badr al-Ġafīr, de retour de Basandīd décrit à 'Arnūs la princesse Al-ʿAṣmīra⁵⁰⁴, cette description déclenche le désir de 'Arnūs qui s'empresse d'aller conquérir la belle, mais elle déclenche aussi une chevauchée et une guerre que, normalement, les rapports de Badr al-Ġafīr auraient dû prévenir. De façon ironique, c'est Ismā'īl qui blâme Badr al-Ġafīr pour le rôle incongru qu'il s'est accordé, et menace de détruire les forteresses du clan Šākīr s'il arrive malheur à 'Arnūs :

واسماعيل عمال يدردش ويقول والله ان جرا شىء على عرنوس فى بسنديد لأخرب
 قلاع بيت شاكر ولا قيم دعوى الا قدام افندينا الضويهر شو مناسبة حتى يجي بدر يوصف بنات
 الملوك قدام اسود الغاب مثل عرنوس وابنه⁵⁰⁵

Le parallèle qui s'établit entre 'Arnūs et son père est renforcé par un épisode au cours duquel 'Arnūs escorte une princesse qui désire se rendre en pèlerinage à Jérusalem. La situation est identique à celle de Ma'rūf et Maryam, à ceci près qu'une fois encore l'attitude de 'Arnūs diffère de celle de son père. En effet, nous avons vu

⁵⁰³ F. 85, p. 4506.

(Lorsqu'il arriva, il se présenta devant 'Arnūs, le salua et lui demanda si l'argent était bien arrivé. Il lui dit : « Oui, mais toi, qu'est-ce qui t'a retenu ? » Il lui dit : « Par Dieu, mon fils, je suis resté quelques jours pour me reposer, mais j'ai vu la fille du *babb* al-Šahīġ, remarquable de splendeur et de beauté, dépassant tout ce que l'on peut en dire. Par Dieu, j'ai eu envie qu'elle soit à toi ! J'ai parcouru de nombreux pays, jamais mes yeux n'ont vu pareille splendeur et beauté. »).

⁵⁰⁴ F. 125, pp. 42-45.

⁵⁰⁵ F. 126, fol. 5r.

(Ismā'īl se mit à débâter et dit : « Par Dieu, s'il arrive quoi que ce soit à 'Arnūs à Bassandīd, je détruirai les forteresses de *bayt* Šākīr et j'engagerai une procédure devant al-Ḍuwayhir. Est-il convenable que Badr décrive les filles des rois devant des lions de la forêt comme 'Arnūs et son fils ? »).

que ce dernier ne tenait pas vraiment à s'acquitter de la tâche, et qu'après l'intervention surnaturelle du roi al-Şāliḥ Ayyūb, il semblait s'être résigné à son sort. Or, Baybars connaissant 'Arnūs et son comportement de séducteur envers les femmes, se souvenant probablement aussi des conséquences du mariage entre Ma'rūf et Maryam, décide de ne pas l'envoyer comme escorte, mais charge Šaraf al-Dīn de la protection de la reine al-Ranqīs, fille du *babb* al-Kund Farūn⁵⁰⁶. Mais 'Arnūs apprend la nouvelle et se rend à Yāfā où il renvoie Šaraf al-Dīn au Caire et prend sa place. Le parallèle s'arrête là, car l'histoire d'al-Ranqīs est liée à celle d'un magicien qui la veut pour femme⁵⁰⁷ ; en se convertissant et en épousant 'Arnūs qui le lui propose, elle se met sous la protection de l'Islam. Comme prévu, les conséquences catastrophiques ne se font pas attendre, chevauchée du *babb* et de ses trois fils, vengeance du magicien qui disperse le harem de 'Arnūs, et finalement, disparition mystérieuse d'al-Ranqīs du bateau qui la ramène à Alexandrie⁵⁰⁸.

Le troisième groupe d'épouses concerne des femmes rencontrées par 'Arnūs au cours d'expéditions en pays *'aġamī*. La recension damascène étant lacunaire, certaines de ces conquêtes n'y figurent que par les épisodes des fils de 'Arnūs, c'est-à-dire l'étape des retrouvailles. C'est le cas, en particulier de Ğawāhir Ḥān, fille de Šāh Baḥrmān, dont l'épisode n'est connu qu'à partir de ce que le récit en dit lors de l'épisode de leur fils, Ḥasqān Šāh⁵⁰⁹, ou encore Zahzahān, fille de Halawūn, dont le récit fait état lors de l'épisode de leur fils 'Uṭmān Šāh⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ Voir fascicule 91.

⁵⁰⁷ L'épisode d'al-Ranqīs se trouve aux fascicules 91-94.

⁵⁰⁸ La disparition d'al-Ranqīs se trouve au fascicule 94, d'une main unique dans le manuscrit IFPO-IFEAD (bien qu'elle appartienne, à l'origine, à un manuscrit complet dont je possède trois fascicules consécutifs commençant par l'épisode du « Martyre du capitaine Ğamr »). Le fascicule 94 est très court et, au changement de main du fascicule 95, nous sommes dans un épisode totalement différent, laissant l'histoire d'al-Ranqīs en suspens.

Un autre fascicule de ma collection, de la main C2, portant une double numérotation : 115 et 135, reprend la disparition d'al-Ranqīs et continue l'histoire. Il se passe tout de même une chose surprenante : dans ce fascicule, il ne s'agit pas d'al-Ranqīs mais de la princesse al-'Aṣmīra, et le magicien n'est pas al-Armānīya, mais Aṣṭalūt. Cependant, lorsque 'Arnūs et elle montent sur le bateau, le texte mentionne la princesse comme étant « Ranqīs » :

وساروا لاسكندريه وعرونوس نسي الملكة رنقيس

(Ils partirent pour Alexandrie, et 'Arnūs oublia la reine Ranqīs.)

Le grand manuscrit dont proviennent les fascicules de la main C2 comporte des différences notoires avec les manuscrits d'origine des mains A et B. Ces différences portent souvent sur les noms de certains personnages, leurs titres, mais aussi, comme nous l'avons vu avec le passage de 'Arnūs dans la Vallée du Feu, des différences dans la narration. L'histoire de la princesse al-'Aṣmīra figure bien dans le manuscrit IFPO-IFEAD, mais dans les fascicules de la main B2 (125-126), et elle n'a rien à voir avec l'histoire d'al-Ranqīs. Il semble que dans le fascicule 115/135 de la main C2, les deux traditions se mêlent, et l'une resurgit dans l'autre.

⁵⁰⁹ F. 133.

⁵¹⁰ F. 167.

La seule exception du cycle concerne une musulmane, Salmā al-Biqāʿīya, fille du Muqaddam Sultān al-Biqāʿī, de la forteresse al-Biqāʿ⁵¹¹. Celle-ci fait l'objet d'un enlèvement et d'une aventure rocambolesque qui finalement la ramène dans le harem de ʿArnūs qui semble complètement s'en désintéresser, si bien qu'elle finit par retourner chez son père, où elle donne naissance à un enfant mâle, Maʿrūf. Cet enfant est le seul parmi les nombreux enfants de ʿArnūs à naître d'un père et d'une mère musulmans, en terre d'Islam. Il porte symboliquement le nom de son grand père, alors que tous les autres portent des noms qui leur ont été donnés en terre étrangère, d'où le retour de l'épouse chez les Ismaéliens et la naissance de ce fils parmi eux. La série d'épisodes qui sont consacrés à Maʿrūf Abū Ṭabar Ibn ʿArnūs commence au fascicule 123. Il réapparaît au fascicule [183] dans une aventure qui est la dernière réservée aux fils de ʿArnūs, et concerne son mariage avec al-Mayyāsa bint al-Muhallab⁵¹². Le problème de la conversion ne se pose pas dans son cas et son cycle s'apparente plutôt aux cycles des fils amoureux des émirs.

Un des événements clefs du cycle des épouses, puis des fils de ʿArnūs, est la dispersion de son harem, femmes et enfants, par le magicien Armanīya qui les renvoie dans leurs pays d'origine⁵¹³. Une tentative d'enlever le harem de ʿArnūs avait déjà eu lieu, à l'instigation de Ğawān⁵¹⁴. Cette dispersion du harem est une variation soit du désintéressement de ʿArnūs par rapport à ses épouses, soit de l'impossibilité de ramener certaines d'entre elles en terre d'Islam. Pour que le cycle de ʿArnūs engendre le cycle des fils de ʿArnūs, lié aux chevauchées contre l'Islam et aux cycles des conversions, il faut que toutes ses femmes et tous ses enfants soient séparés de lui à un moment du récit. Le processus de répétition et de variation génère une circularité dans le récit, qui se superpose à la linéarité produite par la succession des générations.

Selon le processus de l'imitation, des cycles d'importance quantitative moindre, mais tout aussi primordiaux pour le récit et ses stratégies narratives, forment des branches associées. Parmi eux, il faut signaler le cycle des épouses de Šīḥa, puis celui des épouses d'autres personnages comme Aydamur. Ces deux

⁵¹¹ Voir fascicules 90 et 91.

⁵¹² Le statut des trois derniers fascicules est ambigu. Le récit qui est fait de l'enfance de Maʿrūf n'est pas conforme avec celui qui paraît au fascicule 123. D'autre part, il n'est fait aucune mention de sa femme al-Mayyāsa bint al-Muhallab avant le fascicule [183]. Il est vraisemblable que l'épisode commence après le fascicule 180 de la recension. Une lacune importante, entre ce fascicule et le fascicule [181], justifie l'absence dans la recension du début du *dīwān* de Maʿrūf Abū Ṭabar Ibn ʿArnūs. Je rappelle que les fascicules [181], [182] et [183], à l'origine non classés par l'IFEAD et considérés à tort comme doublons, sont de la même main, et portent les numéros 170, 171 et 172.

⁵¹³ F. 92.

⁵¹⁴ F. 79.

cycles, épouses de Šīḥa et épouses d'Aydamur, sont d'ailleurs étroitement liés, puisque la « découverte » et la conversion d'un des fils de Šīḥa sont directement liées à celles du fils d'Aydamur. Les circonstances de leur naissance diffèrent entre elles, mais aussi par rapport au cycle des épouses et des fils de ʿArnūs, mais les stratégies narratives restent identiques. Je traiterai donc les épisodes qui concernent al-Ṭūfrīn, fils d'Aydamur en relation avec ceux qui concernent Nuwayrid, fils de Šīḥa.

1) Les cycles associés : Šīḥa, ses femmes et ses fils, Aydamur

Il est plus difficile de repérer un cycle à proprement parler des épouses de Šīḥa, dans la mesure où elles sont beaucoup moins nombreuses que celles de ʿArnūs et où, de fait, les épisodes concernant ses mariages sont plus dispersés dans le récit. En revanche, les conséquences sur le récit de ces mariages, ou de certains d'entre eux, étant assez comparables, on peut parler de « cycle associé ». Les origines, circonstances et motivations de ces mariages peuvent varier, mais le choix des épouses est toujours lié à une stratégie et non pas, comme avec ʿArnūs, une impulsion, un désir. Parmi ces épouses, on trouve : la fille d'un capitaine chrétien, deux abbesses, une des filles de l'Empereur Frīdrīk⁵¹⁵, une magicienne, une *ḡinnīya*, et la fille de Ġawān. La première épouse de Šīḥa est la fille d'Urḡuwān le capitaine de la forteresse de Gênes, que Šīḥa épousa en tant que Ġūnīt, « fils » du *babb* Ḥannā. Les circonstances de ce mariage ne sont révélées que lorsqu'il est question de leur fils, Naṣrūn Sābiq (qui deviendra Muḥammad Sābiq Šīḥīn)⁵¹⁶. La scène dans laquelle Naṣrūn découvre l'identité de sa mère, qu'il croyait morte, contient tous les éléments de scènes quasiment identiques à l'occasion des découvertes des femmes de ʿArnūs prétendues mortes, mais en fait emprisonnées par leur père. Le lien entre cet épisode des femmes de Šīḥa et le cycle des femmes de ʿArnūs, ou d'autres personnages importants de la *Sīra*, est renforcé par le fait que dans les autres cas, c'est fréquemment Šīḥa qui découvre la femme emprisonnée.

Dans le cas des deux abbesses, les rencontres et les mariages se font dans deux des lieux importants par le rôle qu'ils jouent dans la *Sīra* : la première abbesse est la fille d'al-Damkīn, *babb* de Yaḡra⁵¹⁷. Or Yaḡra est le fief de Ġawān, son refuge chaque fois qu'il doit s'enfuir d'une ville après une défaite. La rencontre de Šīḥa avec elle se fait par l'intermédiaire d'une des fonctions de Šīḥa dans la *Sīra* ; en

⁵¹⁵ Parfois orthographié « Frīdrīk ».

⁵¹⁶ F. 51.

⁵¹⁷ Voir fascicule 54.

effet, c'est en tant que médecin qu'il la guérit puis l'épouse⁵¹⁸. La seconde abbess est Hīlāna, fille de Ġamhīr, roi de Basandīd, et sœur du *babb* al-ʿAṣmīr, et son pays est l'Espagne. Or, toute cette région joue un rôle capital dans le récit, que ce soit l'Espagne et les îles qui lui sont rattachées, ou plus précisément la Catalogne, ou encore le Portugal. On se souvient, entre autre, que ʿArnūs a été élevé en Catalogne chez l'amiral Kinyār, et que Maʿrūf y a été prisonnier dix-sept ans et demi. Le lien avec le cycle de ʿArnūs n'est pas seulement géographique ; il est également renforcé par le fait que ʿArnūs et son fils Qaṭlūniġ rivalisent pour l'amour d'une princesse qui n'est autre que la nièce d'Hīlāna, la princesse al-ʿAṣmīra, qui finira par épouser Ṭuwayrid, le fils d'Hīlāna et de Šīḥa. Leur rencontre est une version préalable aux rencontres de ʿArnūs et certaines de ses épouses franques, mais avec une différence intéressante : avant même de rencontrer Šīḥa, Hīlāna était déjà convertie à l'Islam⁵¹⁹ :

فقال شيخه في باله هذه الراهبه بلا شك مسلمه فقالت له لا تصفن ابى مؤمنه بالله وما
نزل من عند الله قال لها وانا هذا الذى اجا في بالى⁵²⁰

Elle lui apprend ainsi sa conversion, après avoir étudié plusieurs religions :

فوجدت دين الإسلام هو الدين الصحيح ففقت اسلمت باطنا وقلت الى ابى بدى
اترهبن⁵²¹

Le mariage de Šīḥa avec la magicienne convertie Tāġ Nās, et celui avec la *ġinnīya*, al-Maṭrada, fonctionnent comme de véritables associations. D'une certaine façon, Šīḥa est le lieu de passage entre l'Islam et le monde merveilleux et surnaturel. Ces mariages rendent possible l'intervention de la magie en faveur de l'Islam, alors même que le texte dit à plusieurs reprises que l'Islam n'admet ni magie, ni magicien. Ainsi, au cours d'une chevauchée franque contre l'Islam, Ġawān et le *babb* se servent d'une magicienne, mais ils sont confrontés à un obstacle sur la route de Homs et la magicienne pose la question :

⁵¹⁸ Non seulement Šīḥa est le médecin attiré de Baybarṣ, parfois aidé par un moine qui finira par se convertir, mais il apparaît fréquemment sous les traits d'un médecin maghrébin, chaque fois qu'il s'agit de soigner un des personnages importants de la *Sīra*.

⁵¹⁹ Voir f. 59.

⁵²⁰ F. 59, p. 73.

(Šīḥa se dit : « Il n'y a aucun doute, cette nonne est musulmane. » Elle lui dit : « Arrête de réfléchir ; je crois en Allah et à ce qu'il a révélé. » Il lui dit : « C'est bien ce qui m'est venu à l'esprit. »).

⁵²¹ F. 59, p. 76.

(« J'ai vu que l'Islam était la vraie religion. Je me suis convertie secrètement, et j'ai dit à mon père que je voulais me faire nonne. »).

قالت له فيه عند الاسلام سحر قال لها ما فيه يا فليونتي عند الاسلام سحراً فضحك
البرطقش وقال عندهم الملكة تاج ناس بنت قبطاويل الساحر⁵²²

De la même manière, le monde des djinns n'est pas neutre dans la guerre contre l'envahisseur franc ou 'aġamī et al-Maṭrada⁵²³ fait partie de ce que Fārūq Ḥūršīd nomme les « ġinn-s musulmans » :

إلا أننا سنلاحظ دائماً وجود الجنّ المؤمن إلى جوار الجنّ الكافر ووجود العداوة المتأصلة
بين هذين العنصرين من الجنّ : عنصري الجنّ الكافر و الجنّ المؤمن ؛ ففي دُنْيَا الله لا بد أن ينتصر
الخير والإيمان على الشرّ والكفر⁵²⁴

Clairement, ces deux mariages-là sont liés à d'autres cycles, tels que les chevauchées des puissances étrangères contre l'Islam, mais le résultat est toujours identique dans le ralliement de toutes les forces possibles, naturelles ou surnaturelles, pour protéger l'Islam et renforcer ses défenses. Car l'Islam n'est jamais présenté comme l'agresseur et les fils de 'Arnūs, comme ceux de Šīḥa, passent de la position d'agresseur à celle de défenseur. Deux des fils de Šīḥa, Muḥammad Sābiq Šīḥīn et Nuwayrid, lui servent d'acolytes et possèdent les mêmes pouvoirs transformistes que lui. Cependant, lorsqu'il s'agit de choisir un successeur à Šīḥa, c'est Ġulquš al-Ṭayyār⁵²⁵, fils de Šīḥa et Tāġ Nās qui prend sa place.

La dernière femme de Šīḥa, Rūma, fille de Ġawān, représente l'ultime victoire de Šīḥa sur son adversaire, une victoire qu'il gagne de haute main sur les *fidāwīyeh* d'une part, et sur Ašfūt, fils de Ġawān et frère de Rūma, d'autre part, dans un épisode rocambolesque plein de revirements. Avec son nom qui ne peut que faire

⁵²² F. 151A, 27r.

(Elle dit : « Y-a-t-il de la magie dans l'Islam ? » Il dit : « Non, ma fille, dans l'Islam il n'y a pas de magie. » Al-Burṭuquš se mit à rire et dit : « Ils ont la reine Tāġ Nās, la fille du magicien Qabṭāwīl. »).

⁵²³ La recension est lacunaire en ce qui concerne la rencontre de Šīḥa et al-Maṭrada. Cette dernière apparaît pour la première fois dans la *Sīra* dans le fascicule 95 où elle aide Šīḥa à s'emparer de reliques à Constantinople. On la retrouve ensuite dans le fascicule 98, où l'on apprend qu'elle est l'épouse de Šīḥa. La discontinuité entre les fascicules 94 et 95 est vraisemblablement la cause de l'absence du récit de la rencontre entre Šīḥa et al-Maṭrada.

⁵²⁴ Fārūq Ḥūršīd, *Adab al-sīrat al-ša'bīya*, 73.

(Cependant, nous remarquerons toujours la présence de *ġinn-s* croyants à proximité de *ġinn-s* impies, ainsi que la présence de l'antagonisme bien enraciné des deux catégories de *ġinn-s* : les *ġinn-s* impies, et les *ġinn-s* croyants. Car dans l'univers d'Allah, il faut que le bien et la foi triomphent du mal et de l'impiété.).

Sur Šīḥa et la magie, voir ma communication au colloque international de Damas sur la littérature populaire arabe : « De la marge au centre : itinéraire de Šīḥa Ġamāl al-Dīn. » (à paraître).

⁵²⁵ La recension damascène est lacunaire en ce qui concerne la naissance de ce fils qui n'apparaît qu'au fascicule 144.

penser à Rome (déjà symboliquement ébranlée par la conversion de l'Empereur et le mariage de deux de ses filles avec des musulmans – ‘Arnūs et Šīḥa), Rūma est un enjeu depuis le début du récit car Ġawān se sert d'elle pour se faire des alliés, en la promettant à plusieurs reprises à qui l'aidera. Tout commence avec al-Burṭuquš dont la présence constante aux côtés de Ġawān est liée à la promesse de ce dernier, dès leur première rencontre, qu'il la lui donnera en mariage :

فاخذه جوان الى بيته وضافه ذلك الليله فشاف روما بنت جوان فوقع بحبها فقال الى
جوان يا جوان ما تزوجني فليوتك وانا بتنازل عن البغاط وبخدمك خدامت العبد للسيد ولا
افارقك طرفت عين قال له جوان وديني بتمنا ولكن على شرط فقال له ما هذا الشرط فحكا له
حكايه الذى قراها بكتاب اليونان وقال له بدى تعاوني على تفتيش على هل غلامين شعبان
ومحمود مرادى اقتلهم واتغدا فيهم قبل ما يتعشو⁵²⁶ فيى فان ساعدتني على مرادى ازوجك
فليونتي⁵²⁷

Monnaie d'échange, prête à être « vendue » au plus offrant, elle finit par accepter la protection de Šīḥa et, après une longue résistance, elle se convertit et l'épouse. Contrairement à d'autres recensions où sa conversion se fait par l'intermédiaire du Monde du Secret⁵²⁸, dans notre recension, elle est tout juste mentionnée. Envoyée au Caire par Šīḥa, celui-ci la rejoint et la retrouve convertie :

وهى مسلمه مؤمنه بالله ورسوله ففرح جمال الدين باسلامها⁵²⁹

En revanche, on ne sait pas ce qu'il advient de ce couple dans la recension damascène car Rūma n'apparaît plus après le fascicule 180⁵³⁰.

⁵²⁶ يتعشوا

⁵²⁷ F. 7, p. 78-79 ; B/Z, vol. 1, 199-200.

(Ġawān le conduisit chez lui et l'invita cette nuit-là. Il vit Rūmā, la fille de Ġawān, et tomba amoureux d'elle. Il dit à Ġawān : « Ġawān, donne-moi ta fille en mariage et j'abandonnerai le passage pour te servir comme un serviteur sert son maître, et je ne te quitterai pas un instant. » Ġawān lui dit : « Par Dieu, c'est d'accord, mais à une condition. » Il lui dit : « Et quelle est cette condition ? » Il lui raconta l'histoire qu'il avait lue dans le *Livre des Grecs* et lui dit : « Je veux que tu m'aides à retrouver ces deux garçons, Ša'bān et Maḥmūd. Je veux les tuer et les devancer [m'en faire le déjeuner avant qu'ils ne fassent de moi leur dîner]. Si tu m'aides à faire ce que je veux, je te donnerai ma fille en mariage. »).

⁵²⁸ C'est le cas dans la version imprimée du Caire.

⁵²⁹ F. 180, fol. 42v.

(Et elle était musulmane, croyante en Allah et son Prophète. Ġamāl al-Dīn se réjouit qu'elle se soit convertie.).

A ce moment du récit, le manuscrit est mutilé, avec des parties de pages déchirées, mais rien n'indique qu'il soit dit autre chose que cela de sa conversion.

⁵³⁰ Il manque plusieurs fascicules entre le numéro 180 et le [181], peut-être une dizaine.

L'épisode concernant le mariage d'Aydamur avec la sœur de Baybarş Durr Mulk, et la naissance de son fils al-Ṭūfrīn, entretient un lien particulier avec le cycle des femmes et des fils de ʿArnūs. En effet, la disparition par enlèvement de Durr Mulk la place dans la même situation que la plupart des épouses chrétiennes de ʿArnūs. Elle est d'abord le sujet d'une construction en miroir, puisqu'avant son mariage avec Aydamur, elle est courtisée par un faux musulman, Qaşṭūn, à l'instigation de Ğawān. Le récit décrit une situation analogue à celle de ʿArnūs et Kātrīn, la première femme de ʿArnūs en tant que musulman, lorsqu'il reste une heure auprès d'elle sans la toucher. Mais ici nous avons affaire à un autre type de femme : en effet, Durr Mulk est une amazone qui ne se laisse pas faire et qui prend les devants. Ainsi elle découvre le complot de Qaşṭūn et Ğawān. Rescapée d'un premier enlèvement, elle est victime d'un second après son mariage avec Aydamur et se retrouve dans une lointaine contrée, Şūrdīn, dont le texte dit qu'elle se situe en Angleterre, et où elle donne naissance à al-Ṭūfrīn. Elle subit là le sort de la plupart des épouses chrétiennes de ʿArnūs, jusqu'à ce que Šīḥa la découvre et la délivre. Les bases de cet épisode sont jetées au fascicule 58, mais il ne trouve sa conclusion qu'au fascicule 117, et c'est lors d'une fête de mariage à laquelle la reine Tāğ Baḥt, épouse de Baybarş, refuse de se rendre, comme elle refuse de se rendre à toutes les fêtes tant que Durr Mulk ne sera pas retrouvée⁵³¹, que l'épisode est relancé. Il suit alors le même tracé que les chevauchées, conversions, retrouvailles des fils de ʿArnūs. Si le schéma de base est identique, on remarque aussi que cet épisode est relié aux cycles des enlèvements, à celui des femmes de Šīḥa (car c'est en allant à la recherche de Durr Mulk pour la première fois que Šīḥa rencontre et épouse Hilāna), puis au cycle des fils de Šīḥa, puisque sa conversion est liée à celle de Nuwayrid.

A travers cette analyse des cycles des épouses et des fils de ʿArnūs, Šīḥa et Aydamur, nous avons pu voir comment ils sont reliés à d'autres cycles importants de la *Sīra*, et comment un réseau de correspondances s'établit entre eux. La plupart des conversions sont rattachées à eux, mais il s'agit toujours de vraies conversions, sur le modèle de celle de ʿArnūs. En revanche, le récit propose également un cycle de fausses conversions, dont un exemple nous est donné par celle de Qaşṭūn dans l'épisode du premier enlèvement de Durr Mulk.

c) Les fausses conversions

Les fausses conversions constituent un cycle qui, pour certains épisodes, emprunte des voies tracées par celui des conversions sincères. Parfois, en revanche, les épisodes fonctionnent sur des schémas qui leur sont propres et que le cycle

⁵³¹ F. 112.

reprend de temps à autre. On peut compter 52 épisodes concernant les conversions, parmi eux 11 seulement concernent les fausses conversions. Encore une fois, il s'agit d'un cycle qui s'étend sur l'ensemble de la *Sīra* : en effet, le premier exemple se trouve au fascicule 39, le dernier au fascicule [182]. Voici la liste dans l'ordre :

1. Marīn, fils du *babb* al-Maḡdamīn (35)
2. Al-Timur Šāh al-Halāwī (39)
3. Qaṣṭūn al-Armanī (58)
4. Marīn, vizir du *babb* al-Mankubīrd (72)
5. Mīrūniš (84-85)
6. Sabʿ Ḥayr Allah (86)
7. al-Maḡlawīn (103)
8. ʿAbd al-Rahmān Qaṭāʿiš (122)
9. La reine Baḥrūma (146B)
10. Nimr al-ʿĀmirī (147B)
11. La reine Afrūna (152A)
12. Al-ʿArfīd Ibn Hadīr (170)
13. Rīzū Ibn Sarḡawīl (182)

La classification peut se faire par association avec d'autres cycles : par exemple le cycle des chevauchées franques contre l'Islam, avec comme caractéristique les interventions de Ġawān (1-3-4-5-7-9-11-12-13), ou encore le cycle *ʿaḡamī* (2-6), ou le cycle des Adraʿīyeh (8-10). Les proportions penchent largement en faveur du cycle des chevauchées franques. En un sens, même si l'écart paraît élevé, il reflète assez bien le déséquilibre dans la *Sīra* entre l'opposition aux Francs et l'opposition aux *ʿaḡam*. Selon mon calcul, il y aurait 70 épisodes de chevauchées franques contre l'Islam. Quant au cycle *ʿaḡamī*, du moins celui lié aux attaques du *qān* Halawūn, le texte lui-même en relève 17. En effet, alors qu'il a réuni une armée, et s'apprête une nouvelle fois à envahir les terres d'Islam, Baybars en a assez de ses méfaits et il demande que l'on fasse une liste de tous ses forfaits :

[السبعة عشر اذيه]

الأول	ارسال اخوه التمر شاه الهلاوى بدسيسه الى مصر واخذ الملك
الثاني	ركوب عقب ذلك

الثلث	ارسال ايدمر وسعد بعرضى
الرابع	تعرضه الى در ملك اخت الملك الظاهر بعرضى على توريز
الخامس	حضوره بعرضى للسويديه واخذه للملك وهو مجروح
السادس	ارسال تفاصيل مسمومه الى اولاد الملك
السابع	تعرضه الى ايدمر عند توريز وهو سائر الى بلاد ابوه
الثامن	ارساله اولاد الزواني الى مصر
التاسع	ارسال علاى الدين البيسرى بعرضى
العاشر	حبس عرنوس عنده
الحادى عشر	تعرضه للملك بختايات العجم يوم دعوة قبطاويل الساحر
الثانى عشر	تعرضه للملك ببلاد العجم لما كان لاحق ابنه احمد بدر الدين شلامش فى ديوان فاطمه الخرزمية
الثالث عشر	غدره بسنقل الأشقر
الرابع عشر	تعرضه الى ابراهيم لما تسلطن على مدينه شمسين يوم فقد صفاء الود
الخامس عشر	ارسال العجوز وولديها لأستخراج سميات بيض الألوان من بنات مصر
السادس عشر	اعتراضه الى ابراهيم بعد رجوعه من مدينة كوخ العجم بديوان اخوه سعيد الجراح
السابع عشر	ركوب بثمانية كرات على بلاد العرب وهي هذه الذى نحن بصدد ⁵³² ها

⁵³² F. 165, fols. 14v.-16r.

([Les dix-sept forfaits] : 1) Il a envoyé son frère al-Timur Šāh al-Halāwī avec un complot au Caire pour enlever le roi. 2) La chevauchée qui a suivi. 3) Il a envoyé Aydamur et Sa'd avec une armée. 4) Il a attaqué Durr Mulk, la sœur du roi al-Zāhir, avec une armée à Tūrīz. 5) Il est arrivé avec une armée à al-Swaydiya, et a enlevé le roi alors qu'il était blessé. 6) Il a envoyé un tissu empoisonné aux fils du roi. 7) Il a attaqué Aydamur à Tūrīz lorsque celui-ci se rendait chez son père. 8) Il a envoyé les Ulād al-Zawānī au Caire. 9) Il a envoyé 'Alāy al-Dīn al-Baysarī avec une armée. 10) Il a emprisonné 'Arnūs. 11) Il a attaqué le roi à Ḥatāyāt al-'Aġam lorsque Qabṭawīl l'a fait venir. 12) Il a attaqué le roi en pays 'Aġam lorsqu'il suivait son fils Aḥmad Badr al-Dīn Šalāmīš au *dīwān* de Fāṭima al-Ḥurazmīya. 13) Il a trahi Sanqal al-Ašqar. 14) Il a attaqué Ibrāhīm quand celui-ci était sultan de Šamsayn lors de la disparition de Šafā' al-Wudd. 15) Il a envoyé une vieille femme et ses deux fils pour enlever des jeunes filles nobles du Caire à la peau blanche. 16) Il a attaqué

Il faut préciser que les attaques du Qān Halawūn contre l’Islam ne constituent pas, à elles seules, le cycle *‘ağamī* qui comprend des épisodes où il n’est pas question de lui. Ces épisodes sont souvent liés à la magie et aux enlèvements. Mais même en tenant compte de ces derniers, nous sommes loin du nombre d’épisodes qui forment le cycle des chevauchées franques contre l’Islam.

Une autre façon de répartir ces fausses conversions consiste à examiner leur mode opératoire. Le récit utilise deux stratégies narratives qui parfois se rejoignent. La première consiste à débiter un épisode par la fausse conversion, ou plus exactement, la prétendue conversion d’un personnage. Ce personnage est reçu au *dīwān*, reçoit une charge et un palais⁵³³. Il profite de sa situation pour commettre des méfaits, et un affrontement s’ensuit. Ce schéma de base subit, bien sûr, des transformations et des ajouts qui vont dans le sens d’une aggravation de la situation, avec la disparition de Baybars, la prise de pouvoir de l’imposteur, et une *fitna* entre les diverses factions du pouvoir. L’aveuglement de Baybars qui ne se fie qu’à la parole de l’imposteur et refuse d’entendre les objections, crée également une *fitna* entre lui et Ibrāhīm⁵³⁴, et parfois avec l’ensemble des *fidāwīyeh*. Les fausses conversions 1-2-3-5-7 font partie de cette stratégie.

La seconde stratégie consiste à faire intervenir la fausse conversion comme résultat de la défaite : le personnage concerné a alors la possibilité de sauver sa vie en se convertissant. C’est le cas pour les conversions 4-6-9-10.

La fausse conversion de la reine Baḥrūma (8) reste un cas à part. Elle arrive au beau milieu du conflit entre Francs et Musulmans, et il s’agit d’une feinte pour

Ibrāhīm à son retour de Kūḥ al-‘Ağam au *dīwān* de son frère Sa‘īd al-Ġāriḥ. 17) Il a attaqué le pays des Arabes avec huit régiments, et c’est cette attaque qui nous occupe à présent.)

Dans la recension damascène, ce qui est probablement dû aux lacunes dans certaines sections avant le fascicule 165, il manque le numéro 12.

⁵³³ Le plus souvent c’est le palais de Bādīs qui est alloué au nouveau venu, ce qui souligne la haute estime dans laquelle on le tient, puisqu’il s’agit d’un palais somptueux, et la première possession de Baybars au Caire.

⁵³⁴ L’attitude de Baybars peut paraître curieuse dans la mesure où il sait qu’Ibrāhīm a un don et qu’il peut faire la distinction entre un vrai musulman, même s’il n’est pas encore converti, car il porte déjà en lui la lumière de l’Islam, et un faux. Bien entendu, on pourrait simplement mettre ceci sur le compte de la nécessité du récit, dans une séquence immuable : l’imposteur se présente, Baybars le croit et l’accueille, Ibrāhīm objecte, Baybars se fâche avec lui, Ibrāhīm quitte le *dīwān*, le roi se fait enlever, Ibrāhīm revient et le sauve. Cependant, je pense qu’il y a autre chose dans la relation Baybars/Ibrāhīm, qui dépasse la simple logique du récit et sa répétition. Contrairement à ce que l’on pourrait croire, Baybars n’est pas le héros parfait que l’on représente parfois. Comme tous les personnages de la *Sīra*, y compris Ibrāhīm ou Šīḥa, il y a en lui une faille, une vulnérabilité qui ne le quitte pas. Elle est en grande partie due à une certaine naïveté, revers de la médaille de sa piété et sa droiture, mais aussi à une non moins certaine arrogance, qui font que, parfois, il faut le manipuler pour éviter le pire.

tromper ʿArnūs et son fils Qatḷūniġ qui, forts de leur expérience passée, ont cru pouvoir la séduire. Cependant, elle donne aussi la trame de la fausse conversion suivante (la reine ʿAfrūna) qui assemble plusieurs éléments des deux stratégies, tout comme, d’ailleurs la fausse conversion de Al-ʿArfīd Ibn Hadīr (10). L’intérêt de cette dernière classification, selon deux stratégies narratives fondamentales, c’est de voir comment certaines combinent ces deux stratégies.

Afin d’illustrer mon propos, je suggère d’analyser une des fausses conversions qui se développe selon la première stratégie, puis une qui se développe selon la seconde, enfin une qui mêle les deux. Le premier exemple concerne la fausse conversion d’al-Timur Šāh al-Halāwī.

Lorsqu’il se présente en terre d’Islam, al-Timur Šāh al-Halāwī suit un itinéraire bien connu dans la *Sīra*. Venant du pays ʿaġamī, il arrive d’abord à Alep où il déclare s’être converti ainsi que son fils Sālim, et il est pris en charge après que ʿImād al-Dīn a reçu l’accord de Baybars. Avant de donner cet accord, Baybars prend des assurances : d’une part il s’adresse à sa femme, car il s’agit de son oncle, d’autre part il envoie Aydamur avec mille hommes pour voir de quoi il retourne. La réponse de Tāġ Baḥt n’est guère encourageante, mais Aydamur n’a rien à reprocher à al-Timur Šāh al-Halāwī. Le scénario est le suivant :

- Al-Timur Šāh est reçu en grande pompe par Baybars qui lui accorde les mêmes fonctions que celles dont il jouissait chez son frère le *qān* Halawūn, et il l’installe dans le palais de Bādīs.
- Al-Timur Šāh commence à se faire une réputation en donnant régulièrement l’aumône aux nécessiteux, et en se comportant comme un homme pieux.
- Baybars, curieux de voir ce qui se passe, se déguise en derviche et va faire un tour du côté du palais. Al-Timur Šāh l’invite à manger et le drogue, puis l’enferme dans un coffre.
- Al-Timur Šāh prend le pouvoir en produisant un faux document « signé » du roi qui lui confie le royaume en son absence.
- Le vizir Šāhīn, méfiant, écrit aux forteresses. Ibrāhīm s’émeut de la nouvelle et comprend toute l’affaire. Il se rend au Caire, fouille partout dans le palais Bādīs, mais au moment où il veut ouvrir un coffre sur lequel al-Timur Šāh est assis, il reçoit un message de la reine qui le réprimande pour son attitude hostile envers al-Timur Šāh. Ibrāhīm s’en va.

- Halawūn se prépare à envahir l’Islam. Al-Timur Šāh confie Baybarş à son fils qui doit le remettre à Halawūn, tout en prétendant être du côté d’al-Sa’īd, qui dirige l’armée et avec qui il entretient une amitié.
- Šīḥa dévoile le plan à Ibrāhīm et finalement celui-ci délivre Baybarş qui veut mettre son fils et sa femme à mort pour avoir soutenu al-Timur Šāh. De retour au Caire, il se rend au harem, et sa femme effrayée découvre son erreur. Elle imagine un plan.
- Tāğ Baḥt cache Baybarş, fait venir son oncle al-Timur Šāh et prétend que Baybarş l’a prise de force. Al-Timur Šāh lui révèle alors toute l’affaire. Elle lui offre un poignard mais il n’arrive pas à le retirer du fourreau. Elle s’en empare pour lui montrer, dégage le mécanisme, lui tranche la gorge, et fait envoyer sa tête au *dīwān* sur un plateau.
- Baybarş la réconcilie avec Ibrāhīm.

Certaines de ces étapes se retrouvent dans d’autres fausses conversions du même type. D’autres sont spécifiques à cet épisode et prennent une signification particulière. De même, le schéma va subir des transformations au cours de ses répétitions, mais les germes sont déjà plantés. Parmi les invariants, on note l’arrivée de l’imposteur avec ce que j’appelle des « lettres de crédit ». La position d’al-Timur Šāh, son rang, le fait qu’il soit parent de Tāğ Baḥt, qu’il se présente de façon très protocolaire, pour ainsi dire aux portes de l’Islam, son comportement pendant tout le voyage d’Alep au Caire, en passant par Damas, constituent ces « lettres de crédit ». Dans le cas de Qaṣṭūn, par exemple, ce qui lui vaut l’accueil et la candeur de Baybarş c’est le fait que dans un épisode précédent il a sauvé Aydamur blessé dans la bataille d’Ankubār⁵³⁵. Le second élément parmi les invariants est l’installation de l’imposteur à la fois au *dīwān* et au palais de Bādīs. Le troisième élément concerne l’attitude pieuse de l’imposteur qui suscite la curiosité par la renommée qu’il acquiert ainsi. Ensuite vient l’enlèvement de Baybarş et la prise du pouvoir par l’imposteur ; enfin la guerre alors que le roi est absent et que l’imposteur gouverne à sa place, et l’intervention de Šīḥa et des *fidāwīyeh*, qui viennent régler toute l’affaire. Ainsi, que la fausse conversion fasse partie du cycle *‘ağamī*, comme dans le cas d’al-Timur Šāh, ou du cycle des chevauchées franques contre l’Islam, comme dans le cas de Qaṣṭūn, le scénario de base est identique.

En revanche, les variants présentent des traits qui renforcent certains thèmes, où encore jettent des ponts vers d’autres cycles. C’est tout particulièrement dans les

⁵³⁵ Celle-là même où Ibrāhīm est « mort ». Voir fascicule 45.

variants que l'on trouve aussi les germes de variations possibles dans le cycle. Par exemple ici, l'attitude un peu ambiguë de la reine qui, d'une part semble se désintéresser de l'affaire :

واخذ الكتاب ودخل الحرم فلاقته له الملكة فاخذها ودخل الى احد المخادع وجلس هو
واياها وطالع الكتاب واعطاه الى الملكة فاخذته الملكة قرته وصفت حصه زمان فقال لها الملك لا
تصفي هذا التمر شاه عمك اخو ابو كي فقالت له فداك امي وابي يا امير المؤمنين فانا ليس لي ام
ولا اب ولا عم ولا خال ولا اخت ولا اخ ولا لي احد غير الله وانت يا خدام الحرمين وسعدتك
افعل برايك ولا تشاورني فان شئت خدمه وان شئت اطرده الى برات بلادك لأنه ملة الكفر لا
امان لها خصوصاً عبادين النار بقا افعل مرادك فالحرمة لا تستشار⁵³⁶

Plus tard, elle semble prendre fait et cause pour son oncle contre Ibrāhīm. La scène de décapitation peut paraître surprenante de la part d'un personnage somme toute assez peu présent dans le récit, mais dont l'influence est indéniable⁵³⁷. Son différend avec Ibrāhīm est particulièrement riche en résonances, car il rappelle le double lien qui unit ce personnage au couple royal. Ibrāhīm, en tant que Chevalier Sans Nom, est surnommé Siyāğ al-ʿAdārā par la reine lorsqu'il la sauve [c'est la reine qui parle] :

فقالت له لا يمكن ادعك تسير اذ لم اكافيك على فعلك الجميل فقال لها لا اقدر على
الاقامه بل اذا كان مرادك تنعمي على اعطيني شقفه وريقه من يدك اتشرف فيها قدام امير المؤمنين
قالت له طيب وكتبت له اعطينا وما منعنا الى اخينا صاحب الجميل صايغ⁵³⁸ الأسم الذي يحق له
ان يكون سياج للعداره تمنيه لا ترد لانه غفرنا من العريش الى مصر وانقذنا من يد الاعداء⁵³⁹

⁵³⁶ F. 39, pp. 14-16 ; B/Z vol. 4, 269-270.

(Il prit la lettre et entra dans le harem. La reine le reçut et il l'emmena dans une des petites chambres, et ils s'assirent. Il sortit la lettre et la donna à la reine. Elle la prit et la lut, puis elle réfléchit un moment. Le roi lui dit : « Ne réfléchis pas trop longuement. Cet al-Timur Šāh, c'est ton oncle, le frère de ton père. » Elle lui dit : « Je t'ai sacrifié ma mère et mon père, Commandeur des croyants. Je n'ai ni mère, ni père, ni oncle paternel, ni oncle maternel, ni sœur, ni frère, personne à part Dieu et toi, serviteur des lieux sacrés. Que ta seigneurie fasse ce qu'elle veut, et ne me demande pas conseil. Si tu le veux, prends-le à ton service, et si tu le veux, chasse-le de ton pays. Car il n'y a aucune garantie dans la religion des infidèles, surtout chez les adorateurs du feu. Fais ce que tu veux, car on ne saurait demander conseil à une femme. »).

⁵³⁷ Tout en restant dans le harem, elle donne parfois une impulsion qui fait prendre certaines décisions à Baybars. C'est le cas, par exemple pour l'épisode de Durr Mulk qui, après son enlèvement, semble un peu oubliée de tous. Grâce à son obstination, elle réussit à faire bouger les choses.

⁵³⁸ ضايغ

⁵³⁹ F. 26, pp. 9-10 ; B/Z vol. 3, 214.

(Elle lui dit : « Je ne peux pas te laisser partir sans t'avoir récompensé pour tes bonnes actions ! » Il lui dit : « Je ne puis rester, mais si tu veux me faire une faveur, donne-moi un bout de papier de ta main que je puisse m'en prévaloir auprès du Commandeur des Croyants. » Elle lui dit : « Très

Mais le texte se charge aussi de nous rappeler le lien qui unit Baybars et Ibrāhīm, puisque, dans l'épisode d'al-Tīmūr Šāh, Ibrāhīm sauve Baybars sur le lieu même où, jadis, Baybars avait sauvé Ibrāhīm lorsque son père Ḥasan al-Ḥūrānī voulait l'enterrer vivant⁵⁴⁰. La dissention entre Ibrāhīm et la reine s'étend aussi sur le fils de Baybars, al-Sa'īd qui, on le verra plus tard, n'aime pas beaucoup les *fidāwīyeh*⁵⁴¹; cette dissention prendra un tour tout à fait singulier lorsque Baybars lui-même, contre son meilleur jugement, se fâchera avec Ibrāhīm au sujet d'un de ces imposteurs. Cet épisode met aussi en valeur le dévouement sans faille de Tāğ Baḥt, qui a pu faire une erreur, mais qui n'a jamais voulu tromper Baybars. Nièce du *qān* Halawūn, convertie à l'Islam de son plein gré, elle se donne entièrement à la cause de l'Islam. Figure discrète de la *Sīra*, c'est aussi par les égards que l'on a pour elle que l'on mesure son importance. Baybars lui promet de ne jamais prendre d'autre épouse qu'elle, et il se tient à cette promesse :

وقال لها يا تاج بخت ما دام انكى ما غدرتى واستخرتينى ان اكون لكى بعلاً فانا
وحيات راسى وراس جدى ابراهيم الادهم ما دامك بتغارى فلا عدت اركب خيل الاناث
لاجلك وتحرم على جميع النساء من بعدك⁵⁴²

Son exil avec son plus jeune fils, après la mort de Baybars, puis ses retrouvailles avec Ibrāhīm aveugle, après la mort de Tāğ al-Dīn, sont parmi les moments les plus pathétiques de la *Sīra*, mais montrent aussi sa détermination, puisqu'elle aide Ibrāhīm à venger Baybars, et qu'elle meurt auprès de lui, sur le chemin de Damas.

Dans l'épisode de Mīrūniš⁵⁴³, c'est après avoir été vaincu et fait prisonnier que ce dernier se convertit pour échapper à la mort. Non seulement il est grâcié, mais il obtient des faveurs, dont celle de récupérer sa hache magique, dont 'Arnūs s'était emparé, et, bien entendu, de bénéficier d'un rang au *dīwān*, ainsi que du palais de Bādīs. Comme à chaque fois après une conversion masculine, on procède à

bien. Et elle écrit : « Nous donnons à notre frère, à qui nous sommes redevable, le Chevalier Sans Nom, qui peut se prévaloir du nom de Rempart des Pucelles, une faveur qui ne pourra lui être refusée. Car il nous a protégée depuis al-'Arīš jusqu'au Caire, et il nous a sauvée de nos ennemis. »).

⁵⁴⁰ Voir fascicule 6.

⁵⁴¹ Baybars a trois fils de son mariage avec Tāğ Baḥt, dont deux ont un rôle significatif dans la *Sīra*. L'aîné, al-Sa'īd ne cache pas son penchant pour les émirs aux dépens des *fidāwīyeh*, alors que Aḥmad Šalāmiš favorise ces derniers.

⁵⁴² F. 24, p. 42-43 ; B/Z, vol. 3, p. 151.

(Il lui dit : « Tāğ Baḥt, puisque tu ne m'as pas trahi, et puisque tu m'as choisi pour époux, sur ma vie et sur la tête de mon grand père Ibrāhīm al-Adham, puisque tu es jalouse, pour l'amour de toi je ne monterai plus jamais de jument, et je m'interdirai toutes les femmes après toi. »).

⁵⁴³ Voir fascicules 84-85.

la circoncision. Dans ce cas, la fausse conversion est révélée au lecteur/auditeur par le fait que Mīrūniš paie le médecin pour qu'il mente et dise que Mīrūniš a bien été circoncis alors qu'il n'a pas pratiqué la circoncision :

فلما وصلوا لمصر نزل بسراية باديس وامر الجراح ان يطهره فبرطله ميرونش بشوية
ذهب وقال له اذا ستلك الملك قول له طهرته⁵⁴⁴

C'est alors que Ğawān se présente à lui et que Mīrūniš lui expose sa ruse et son plan. L'épisode reprend ici la scène type en la modifiant et en combinant les formules déjà utilisées dans l'épisode de la fausse conversion de Qasṭūn et dans celui de Mārīn. Dans l'épisode de Qasṭūn, celui-ci ne s'est pas encore converti avant l'arrivée de Ğawān qui le pousse à cette fausse conversion. Qasṭūn reçoit une charge, et il demande la main de Durr Mulk, mais il n'est pas question de circoncision. En revanche, dans le cas de Mārīn, il s'agit, au départ d'une vraie conversion, et ce n'est qu'après avoir été circoncis qu'il rencontre Ğawān qui le pousse à trahir Baybars. La fausse conversion de Mīrūniš entraîne une *fitna* avec le départ de 'Arnūs et des *fidāwīyeh*, ce qui facilite la tâche de Ğawān et Mīrūniš lorsque Ardūniš et son armée se mettent en route pour al-Swaydīya. Comme dans l'épisode d'al-Timur Šāh, Mīrūniš se fait nommer à la tête d'une armée auprès d'al-Sa'īd.

Un des épisodes les plus complexes du cycle rassemble des éléments des différents épisodes qui le précèdent, comme c'est souvent le cas dans les grands cycles. Il s'agit de la fausse conversion d'al-'Arfīd Ibn Hadīr. Afin de mieux comprendre ce qui se passe, il faut rappeler le contexte. Al-'Arfīd Ibn Hadīr est le fils de Ya'qūb al-Hadīr, un *fidāwī* chrétien qui s'était converti à l'Islam⁵⁴⁵, alors que son frère Hadīr al-Ru'ūd ne s'est pas converti. Au moment où l'épisode d'al-'Arfīd Ibn Hadīr commence, Ya'qūb s'est rendu dans son ancienne forteresse pour convaincre sa femme, ses fils et tous ses gens de se convertir à l'Islam et de le suivre. Mais devant l'opposition de ses fils et de sa femme, il les tue tous. Lorsqu'al-'Arfīd, l'aîné, revient de collecter les tributs des autres forteresses sous sa coupe, il découvre le massacre et suit Ğawān qui l'incite à la guerre contre l'Islam. A partir de

⁵⁴⁴ F. 85, p. 4453.

(Quand ils arrivèrent au Caire, ils descendirent au palais Bādīs et il [Baybars] demanda au chirurgien de le circoncire. Mais Mīrūniš suborna le chirurgien avec un peu d'or et lui dit : « Si le roi te le demande, dis-lui que tu m'as circoncis. »).

⁵⁴⁵ Voir fascicules 11-112. Le récit de la conversion de Ya'qūb al-Hadīr et de ses conséquences subit une suspension caractéristique de certains épisodes ou cycles d'épisodes : un personnage accomplit son destin dans un premier temps, puis poursuit la voie qu'il s'est choisie. Lorsque son fils ou ses enfants sont en âge de faire leurs propres choix, le cycle qui s'était mis en veilleuse repart de plus belle.

là nous avons une combinatoire des éléments appartenant aux divers autres épisodes :

- Chevauchée contre l’Islam au côté de Ğawān et Mirūniš.
- Prise d’al-‘Arfīd qui se convertit pour sauver sa peau.
- Circoncision d’al-‘Arfīd et attribution d’un palais.
- Lettre de Ğawān se plaignant de sa conversion. Réponse d’al-‘Arfīd avouant une fausse conversion.
- Enlèvement de Ya‘qūb al-Hadīr ainsi que des quatorze fils de ‘Arnūs, envoyés à Ṣafrīn, à Rome pour qu’il les exécute.
- Révélation que Ṣafrīn, le petit-fils de l’Empereur, est en fait le fils de ‘Arnūs.
- Libération des prisonniers, emprisonnement d’al-‘Arfīd et de Ğawān.
- « Evasion » de Ṣafrīn de Rome pour rejoindre la terre d’Islam avec sa mère, Ṣafrīna, une autre femme de ‘Arnūs, ‘Ayn al-Ġazāla, et Nūria, femme de Šīḥa, et tous les prisonniers, les vrais, comme les faux.
- Mort d’al-‘Arfīd, décapité par son père.
- Conversion et circoncision de Ṣafrīn.

Ce schéma montre à la fois l’association des divers éléments qui composent le cycle des fausses conversions, et lien avec le cycle des vraies conversions, ainsi que celui des fils de ‘Arnūs. On pourrait également voir dans cet épisode un moment dans un cycle qui serait celui du clan al-Hadīr de la forteresse al-Nār, qui commence au fascicule 109 pour se terminer au fascicule 170, avec des rebondissements aux fascicules 111, 112 et 168. Ya‘qūb al-Hadīr se montre fidèle à l’Islam (il participe à de nombreuses expéditions aux côtés des *fidāwīyeh*), mais cette fidélité est fatale à son clan. Lorsqu’il coupe la tête de son fils aîné, il ne lui reste plus aucun parent, plus aucune descendance. Une certaine ironie se profile dans le fait qu’au même moment, la descendance de ‘Arnūs s’enrichit, et ne cesse de croître, alors que lui-même est mort. Les quatorze fils de ‘Arnūs mentionnés dans le fascicule 170 deviennent quinze lorsque l’on découvre que Ṣafrīn est également son fils⁵⁴⁶.

Episodes à l’intérieur d’épisodes, cycles à l’intérieur des cycles, nous sommes face à une stratégie d’enchevêtrements, de liens qui se tissent entre les

⁵⁴⁶ Pour les femmes et les fils de ‘Arnūs, sans oublier sa fille Maryam al-Ḥamqā, voir les tableaux en annexe.

divers événements et les différents personnages. Il ne s'agit pas, comme dans *Les Mille et une nuits* d'enchâssement avec un conte/épisode cadre dans lequel viennent s'insérer d'autres contes/épisodes, dans une mise en abyme vertigineuse. On pourrait mieux se figurer ce qui se passe avec l'image d'un arbre et ses ramifications, ses racines multiples aussi, ou qui se divisent. Peut-être l'analogie la meilleure est-elle l'image qu'utilise Calvino dans son roman *Le Château des destins croisés*, où chaque convive du château, privé de parole, raconte son histoire à partir de celle d'un autre convive qui, à l'aide d'un jeu de cartes de Tarot, trace sur la table la ligne de son récit⁵⁴⁷. Chaque ligne croisant une autre, tout, finalement, revient au même temps et au même espace.

Le récit se déroule selon des cycles, et dans cette expression même nous avons à la fois ce qui se déroule, selon une ligne, une chronologie, et ce qui revient, selon un cycle, une circularité du récit. Qu'il s'agisse de temps ou d'espace, nous sommes confrontés à la même superposition du linéaire et du circulaire. Dans le chapitre qui suit, je voudrais explorer certaines données concernant le temps et l'espace, et voir comment ces notions participent de la stratégie narrative.

⁵⁴⁷ Italo Calvino, *Le château des destins croisés* (Paris : Seuil, 1998) (*Il Castello dei destini incrociati*, 1973).

CHAPITRE 2

Temps et espace

Dans tout récit, les notions de temps et d'espace tiennent une place importante dans la stratégie narrative. Le récit peut être parfaitement linéaire et chronologique, parfois même sans jamais se référer à un autre temps que le présent de l'action narrée, mais il peut également subir une « fragmentation temporelle » renvoyant à tel ou tel moment du passé, revenant au présent, se projetant dans l'avenir etc. Quant à l'espace, il est le plus souvent non seulement géographique, mais également métaphorique, parfois exclusivement, même lorsqu'il est décrit de façon très détaillée⁵⁴⁸. Dans la littérature populaire, les contes jouent de façon caractéristique avec le temps et l'espace. La notion de temps renvoie à un temps universel, passé éternel du « il était une fois », qui peut très bien devenir « il était deux fois », dans le sens où la répétition fait partie du jeu du conte. D'ailleurs ce « il était une fois » n'a de passé que le temps grammatical puisqu'on peut très bien imaginer que l'histoire se déroule dans un temps qui n'est pas encore advenu⁵⁴⁹. L'espace est à la fois reconnaissable, donc distinct, et indifférencié. C'est le château et ses détails, la forêt et ses habitants, ses chaumières, la ville, l'île etc. C'est ici, mais c'est aussi un ailleurs, et chacun de ces éléments est susceptible de véhiculer un symbole, permettant ainsi une interprétation qui n'a rien de géographique. Parallèlement aux lieux définis, parfois nommés, une autre carte se dessine⁵⁵⁰. Les

⁵⁴⁸ C'est le cas, par exemple des Utopies. Le terme « Utopie » vient du livre de Thomas More, *Utopia*, dans lequel la cité est parfaitement décrite. Voir Thomas More, *Utopia* (London : Norton, 1975, rpt. 1992) ; je cite cette édition, car elle comporte la carte d'Utopia, publiée dans l'édition de Bâle en 1518, la gravure sur bois étant d'Ambrosius Holbein, le frère du célèbre Hans Holbein. Dans les dystopies du genre de *Brave New World* d'Aldous Huxley, ou *1984* de George Orwell, les lieux donnent souvent une impression de réalité, voire d'hyperréalité. A cet égard, certains lieux de la *Sīra* peuvent provoquer un effet similaire de celui de l'Utopie.

⁵⁴⁹ Toute la littérature de science fiction fonctionne sur ce principe : « j'accepte que l'action a lieu dans un futur par rapport à l'époque dans laquelle je vis, mais j'accepte aussi que cette histoire appartient à un passé, qu'elle est, en fin de compte, révolue, et bien sûr je comprends que ce qui se passe dans ce futur-passé a un rapport avec le temps présent ». Les voyages dans le temps dont sont friands les récits de science-fiction mettent particulièrement bien cela en valeur.

⁵⁵⁰ Je pense, par exemple, au voyage de la jeune sœur dans le *Conte du portefaix* des *Mille et une nuits*, où l'espace se rétrécit, pour arriver au coffre qui contient le Coran, en passant par la mer, la ville, le palais, la chambre. Voir *Les Mille et une nuits*, « L'Histoire de la maîtresse de maison. ».

siyar utilisent le temps et l'espace d'une façon particulière qui correspond au dessein du récit. La longueur d'un texte comme celui de *Sīrat Baybars*, son mode d'élaboration par accrétion⁵⁵¹, ses stratégies narratives contribuent à une utilisation spécifique des éléments spatio-temporels.

Il est parfois assez difficile de séparer les deux notions qui sont irrémédiablement liées dans le vocabulaire. Ne parle-t-on pas de temps « longs » et de temps « courts », ne dit-on pas « l'espace d'un instant » ? Aussi, n'ai je pas l'intention de toujours les traiter séparément mais plutôt d'aborder des aspects qui les affectent soit l'un, soit l'autre, soit les deux.

A) L'organisation de l'espace

Mon propos n'est pas de faire des repérages « réalistes » concernant l'espace et le temps, ni de confronter la réalité géographique et historique à la fiction, mais de donner un aperçu des mondes spatio-temporels présents dans le récit, et leur utilisation. Il n'échappera à personne que certaines données sont parfaitement conformes à la géographie et à l'organisation « historique » de l'espace, comme par exemple lorsqu'il est fait référence aux royaumes de la côte⁵⁵², ou du temps, lorsque le texte indique la succession des sultans sur le trône d'Égypte⁵⁵³. Cependant, la *Sīra* ne saurait être perçue comme un texte historique, même si le récit puise dans l'histoire, d'autant qu'il a été démontré que certains des événements « sources », pour des batailles ou pour des personnages, ont pris place bien après le règne de Baybars. On pourrait, malgré tout, s'attendre à ce que des temps forts de l'Histoire, comme la chute de Bagdad en 1258, fassent l'objet d'une mention particulière, plus précise. Or, il n'en est rien. Le fait que la recension de Damas se dispense de l'introduction pseudo historique de la plupart des versions égyptiennes, montre que l'intérêt est ailleurs. Lorsque le récit commence, avec le rêve du roi al-Şāliḥ Ayyūb, l'impression donnée est celle d'un danger grandissant, d'un royaume islamique menacé de toutes parts, littéralement entouré d'ennemis.

Voir aussi Katia Zakharia, « L'histoire de la maîtresse de maison : lecture d'un conte des *Mille et Une Nuits* ». In *Voyages mythiques et mythes voyageurs*, Lyon : Université Lumière-Lyon2, 2000, 7-29.

⁵⁵¹ Voir l'article de Georges Bohas ; « Comment grandissent les romans populaires ? », *Studia Islamica* 83 (1996/1, février), 89-99.

⁵⁵² Par exemple, Antioche (fascicules 13-14 ; 29-30, 96 ; 161), Tripoli (37-38 ; 108), pour ne citer que ces deux villes, font l'objet de diverses aventures et de sièges.

⁵⁵³ Ceci concerne essentiellement les fascicules 21 à 27.

De fait, l'espace islamique est réduit à très peu de choses⁵⁵⁴. Si le Caire est le centre du pouvoir, Damas est le centre géographique du récit. Ce « centre » se situe sur une ligne Nord-Sud qui va de Brousse (Turquie) au sa'īd (sud de l'Égypte), selon un itinéraire fréquemment mentionné : le Ṣa'īd, Le Caire, Gaza, al-Quds, Damas, Homs, Hama, Alep, Brousse, Madīnat al-Ruḥām, cette dernière ville étant imaginaire, contrairement aux autres. Mais Damas est aussi au coeur d'une région, *bilād aš-šām*, convoitée à la fois par les Francs et par les 'aġam, et qui est également le coeur du *dār al-Islām*. C'est à partir de ce centre, et par rayonnement, que l'univers de la *Sīra* se construit. A l'Ouest, les zones proches sont constituées par les royaumes de la côte, désignés par leur ville principale, comme al-'Arīš, Ṣūr, 'Asqalūn, Tripoli, Antioche ou Sīs ; ces zones, bien que gouvernées par des rois francs (*babb-s* dans la *Sīra*), doivent verser un tribut au pouvoir musulman. Les zones éloignées sont désignées comme *bilād al-afrānġ* (*sic.*) ; certaines sont signalées par le nom d'une ville (Gênes, Rome, Constantinople), d'autres confondent le nom du pays avec le nom de la capitale, selon ce qui semble être une coutume dans les pays arabes⁵⁵⁵ : ainsi le Portugal est à la fois la région et la ville dont Qatḷūniġ est le seigneur.

Certaines mains, donnent des noms de pays et de ville, par exemple Sofia, comme capitale d'al-Burtuqān⁵⁵⁶, ce qui parfois pourrait poser problème, comme dans ce cas précis, si l'on voulait voir là une quelconque vraisemblance. Ainsi, à la page 9 du fascicule 65, trois noms sont associés qui représentent les grandes régions et peuples sur lesquels le *babb* al-Maġlawīn règne :

⁵⁵⁷ وكان الملك المغلوبين يحكم على ستة وثلاثين بلد من بلاد البلغار والبلقان والبردقان

On pourrait penser que « برتقان », qui est une altération de « برتقال », désigne donc le Portugal, avec l'anomalie de Sofia comme capitale. Mais, plus tard (fascicule 117), on apprend que Qatḷūniġ, prétendu fils d'al-Maġlawīn, mais en fait le fils de 'Arnūs, a conquis une ville/pays avec l'aide de Ṣalāḥ al-Dīn al-Qayṣarī, qui porte le nom « al-Būrṭuġāl »⁵⁵⁸. Dans la séquence donnée au fascicule 65, l'effet de

⁵⁵⁴ Il comprend essentiellement des zones qui couvrent le sud de la Turquie, la Syrie, la Palestine et l'Égypte, mais il faut tenir compte des royaumes francs de la côte quiempiètent sur les trois premières zones géographiques.

⁵⁵⁵ Par exemple : تونس ou رصم.

⁵⁵⁶ Voir fascicule 65, p. 33 (صوفيا عاصمة البردقان).

⁵⁵⁷ F. 65, p. 9

(Le roi al-Maġlawīn régnait sur trente-six villes du pays des *bulġār*, al-Balqān, et al-Burduqān.).

⁵⁵⁸ Voir fasc. 117, fol. 11r. Il est vrai qu'il s'agit de deux mains différentes, le fascicule 65 étant de la main A, et le 117 de la main B.

paronomase, d'allitération et de rime est vraisemblablement plus important qu'une nomination et une localisation précise.

Il est évident que les coutumes ont pu varier, en ce qui concerne la nomination explicite de l'ennemi, par exemple. Ainsi, il me semble tout à fait significatif que la main B1, qui porte les dates précises de la copie de chaque épisode du manuscrit (entre 1910 et 1912), nomme les différentes nations auxquelles, du vivant du copiste, l'Empire Ottoman doit faire face et qui, en ce début du XXe siècle sont parfaitement constituées en Etat. Le fait que le *ḥakawātī*, qui plus tard hérite de ces fascicules, raye ces noms pour rester dans le vague et les aligner sur d'autres fascicules provenant de manuscrits différents dont la copie est plus récente (comme la main A) montre que les préoccupations ne sont plus dans cette désignation précise. Il en va de même pour les titres des seigneurs des pays étrangers. Le manuscrit de la main B1 donne des titres précis tels que « empereur » (« *imbarātūr* »), « marquis » (« *markīz* »), « duc » (« *dūq* »). Le titre de « comte », en revanche, semble comme attaché à certains noms et se retrouve dans toutes les mains, comme par exemple pour le personnage nommé « al-Kūnd Farūn ». De même, le *babb* de Tripoli porte le nom de « al-Brindj » qui peut-être une référence à un roi franc nommé « Le Prince », tué par Nūr al-Dīn⁵⁵⁹. La plupart de ces titres sont rayés par le *ḥakawātī* qui les remplace par « *babb* » et ne conserve que le titre « *malik* » lorsque celui-ci est présent. *Malik* et *babb* semblent d'ailleurs interchangeable.

Un des termes « géographiques » qui revient très souvent est celui de « *ḡazīra* », ainsi que son pluriel « *ḡazāyir* »⁵⁶⁰. Le texte n'est pas clair sur ce que le terme désigne. Parfois il s'agit effectivement d'une île ou d'îles, parfois d'une région⁵⁶¹.

Vers l'Est, les choses semblent encore plus incertaines. Le terme *bilād al-ʿaḡam* désigne tout ce qui se situe entre Bagdad et l'Inde, au-delà de laquelle le

⁵⁵⁹ Voir Lyons, M. C. *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders*, vol. 1, 151 pour l'arabe (tiré de *Tāriḥ al-duwal wa al-mulūk* de Ibn al-Furāt), et vol. 2, 120 pour la traduction anglaise.

وملك بعده أنطاكية الأبرنس وأقام بها في قوّة واقدار ولقى الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي الشهيد على حصن الأكراد في شهر رجب سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة.

(Antioch was then ruled by the Prince (Raymond of Poitiers) who maintained a strong and powerful position there. He met Nūr al-Dīn at Ḥiṣn al-Akrād (Crac des Chevaliers) in the month of Rajab in the year 543 (15 November – 14 November 1148.).

(Antioche fut alors gouvernée par le Prince qui y maintint une position forte. Il affronta Nūr al-Dīn Maḥmūd Ibn Zinkī al-Šahīd au Crac des Chevaliers pendant le mois de Rajab 543.)

⁵⁶⁰ Le plus souvent orthographié ainsi : جزائر, parfois, mais très rarement : جزائر.

⁵⁶¹ Il est vraisemblable que le terme désigne aussi parfois l'Algérie. Les pays du Maghreb ne sont jamais clairement mentionnés par leur nom, et l'adjectif « *maḡribī* » fait référence à toute la région.

monde de la *Sīra* s'étend, de façon plus anecdotique, vers la Sibérie (fascicule 142). Si Bagdad est bien sous la coupe du *qān* Halawūn, la capitale de ce dernier et le centre du pouvoir *ʿaḡamī* est Tūrīz (Tabriz). Le *bilād al-ʿaḡam*, par son importance dans le récit, fait pendant au *bilād al-afrānġ*. Pour des raisons particulières, certaines régions sont mentionnées, comme le Ḥwārizm, dont Baybars est originaire. Comme pour les pays francs, les villes et les régions se confondent souvent.

Dans l'ensemble, à part certaines contrées lointaines, les mondes de la *Sīra* se définissent surtout par leur appartenance religieuse : à l'Ouest les chrétiens (*naṣrānī/naṣārā* ou *kristyān*), à l'Est les adorateurs du feu (*ʿabīd al-nār*). Dans cette configuration, l'Islam tient le milieu. Cependant, il serait faux de croire qu'il s'agit d'une simple opposition et que ces régions sont complètement différenciées. Au contraire, les mondes s'interpénètrent et produisent des images en miroir, avec des effets d'inversion. La présence des chrétiens dans le monde musulman est attestée de différentes manières. Les quartiers chrétiens de certaines villes sont fréquemment mentionnés, ainsi que les églises et les monastères qui se nichent au coeur même des cités islamiques comme Damas, avec l'église de Marie, ou al-Quds, avec l'église du Saint Sépulcre. Les nombreux monastères se situent souvent à proximité des grandes villes et constituent un refuge pour les espions, et pour Ġawān à partir du moment où il doit abandonner sa « couverture » en tant que grand *qādī*. Il semble d'ailleurs entendu que Baybars, comme ses prédécesseurs, respecte ces lieux, et le scandale est grand lorsque, en représailles, il menace de détruire tous les lieux de cultes chrétiens⁵⁶². Ainsi, lorsque, au fascicule 170, Aḥmad Šalāmīš ordonne effectivement la destruction de tous les lieux de culte chrétiens, même Qalawūn s'en émeut, lui rappelant que Baybars avait toujours été contre cela. Mais l'inverse est vrai, et les musulmans ne sont pas absents des pays francs. Ils sont particulièrement présents, bien sûr, dans les royaumes de la côte, et une ville comme Antioche possède un quartier musulman, tout comme le Caire, Alexandrie, Damas, Alep possèdent un quartier chrétien. Au-delà des pays de la côte, en revanche, on parle plutôt de prisonniers musulmans, et ceux qui y vivent libres le font souvent déguisés. A l'Est, au *bilād al-ʿaḡam*, l'image est quelque peu inversée : en effet, si les rois de la côte paient un tribut à l'Islam, ici ce sont les royaumes ou les villes musulmanes qui paient un tribut à Halawūn. Les musulmans sont d'ailleurs représentés au *dīwān* de Halawūn par un vizir, Muḥammad Āġā Rašīd al-Dawla qui apparaît dans le récit dès le fascicule 17. A l'Ouest, le jeu consiste à soumettre les royaumes francs qui attaquent l'Islam et à les astreindre à un tribut ; à l'Est, il s'agit de libérer les villes musulmanes de la tutelle de Halawūn. Une fois le coup fatal porté à Halawūn, son

⁵⁶² Voir, par exemple fascicule 42.

fils lui succède, mais avec l'accord de Baybarş à qui il doit se soumettre. En contrepoint de Halawūn, à l'Ouest, l'Empereur de Rome est présenté comme le chef suprême des rois francs (*bāšā qirān* ou *bāšqirān*)⁵⁶³, et Rome constitue le haut lieu politique de la chrétienté⁵⁶⁴. On note, cependant, que l'influence de l'Empereur n'est pas aussi forte que celle de Halawūn, et les rois francs possèdent une autonomie plus grande que celles des *qān-s* et *šāh-s 'ağam*. Lorsque le récit bascule dans le fantastique et le merveilleux, les lieux n'ont plus aucune appartenance géographique précise, en revanche, ils sont reliés à un des trois mondes géographiques de la *Sīra* par leur appartenance religieuse ; la ville de Šamsayn et Qamarayn est entièrement convertie à l'Islam, alors que Yānisa Dāt al-Arşād, qui comporte quarante monastères, est entièrement chrétienne.

Cet aperçu ne serait pas complet sans la mention toute spéciale des forteresses et des *fidāwīyeh* : les ismaéliens ont leur propre territoire, à tel point qu'ils peuvent parfois réclamer un droit de passage. Lorsqu'ils se retirent dans leur fief, ils semblent en être les maîtres, même si, théoriquement, ils acceptent Baybarş comme l' élu. Ils sont un espace dans l'espace musulman sans être jamais vraiment absorbés. Šīḥa est le trait d'union : arabe, non ismaélien, alors que Baybarş n'est ni arabe, ni ismaélien. Mais on doit remarquer que l'on trouve des *fidāwīyeh* chrétiens, avec leurs propres forteresses, qui jouissent de la même indépendance par rapport au pouvoir.

Le tableau est donc beaucoup plus complexe qu'on ne pourrait le croire à première vue et s'engager dans une opposition manichéenne de l'espace risque fort d'entraîner des conclusions erronées.

Tout fonctionne, en fait, comme s'il s'agissait de plans différents, à la fois horizontaux et verticaux, dont les frontières sont perméables et tous les échanges possibles. L'horizontalité s'exprime dans ces trois mondes géographiques de la *dunyā* qui s'interpénètrent constamment ; quant à la verticalité, elle est constituée de deux plans dont l'un est la *dunyā*, et l'autre le Monde du Secret, mais de la même manière, les frontières entre les deux plans sont perméables et les échanges constants. L'intervention du Monde du Secret dans la *dunyā* est un des facteurs qui

⁵⁶³ Le terme *qirān* désigne certains rois importants comme l'Empereur de Rome ou Mīḥā'il, roi de Constantinople.

¹⁷ Le terme « *al-fātīkān* » (le Vatican) est employé dans le fascicule 7, p. 57 (B/Z vol. 1, p. 194), mais n'est plus utilisé par la suite. Il semble, en fait, que le monastère « al-^cAmūd » sur lequel régnait Bašrān, le grand père de Ğawān, puis Karsīmūn, fils de Bašrān et oncle de Ğawān, représente le Vatican, même s'il n'est pas expressément situé à Rome, mais en bord de mer, et Bašrān apparaît comme le pape des chrétiens.

relient le temps et l'espace puisque les distances prennent alors des valeurs différentes et, sous le prétexte du divertissement, le récit frôle parfois l'interdit dans une utilisation ludique de la magie qui, le temps d'une illusion, reconstruit l'espace et le temps. Le récit prend alors tous les aspects de l'allégorie : le temps de la *dunyā* peut être perçu comme la réalisation d'un temps déjà accompli, de toute éternité, comme un temps qui rattrape celui de la prédiction, dans lequel tout est à la fois annoncé comme futur et déjà réalisé ; de la même façon, l'espace entier est donné comme celui de l'Islam, même si sur le plan de la *dunyā*, il reste à conquérir.

Les stratégies narratives dans la gestion du temps et de l'espace passent par des notions qui sont liées aux structures d'ensemble que j'ai tenté de décrire dans le premier chapitre de cette deuxième partie. Ce sont ces notions que je voudrais examiner à présent.

B) Le linéaire et le circulaire

La structure par épisodes que nous avons examinée dans le chapitre précédent donne une idée de la stratégie narrative qui consiste à superposer deux types de chronologie. Pour faire simple, le linéaire se préoccupe de la succession des événements, qu'ils soient présentés de façon strictement chronologique, sans aucun retour en arrière, ou que des éléments antérieurs à l'action présente soient introduits, comme explication ou justification. Dans ce dernier cas, on peut facilement « reconstruire » la chronologie des événements, et l'analepse ne vient pas radicalement bousculer notre perception du temps. La plupart de ces analepses sont clairement délimitées, soit parce qu'elles sont prises en charge par un personnage qui donne à un autre personnage des informations sur son passé, comme c'est le cas pour « *Sīrat Maḥmūd* » dont il a déjà été question, soit parce que le récit utilise une formule de délimitation, qui introduit une explication et donc un retour en arrière, comme par exemple :

وكان السبب بذلك الحرب هو ان البب صاطرس...⁵⁶⁵

De fait, ce type de retour en arrière explicatif est généralement annoncé par la formule « وكان السبب ب... » ou une de ses variantes. Dans ce cas, les retours en arrière sont dans une logique de cause à effet. D'une manière ou d'une autre, on peut considérer que c'est cette logique qui préside à la plupart des analepses, même lorsque la formule est absente.

⁵⁶⁵ F. 68, p. 2193.

(Et la raison de cette guerre est que le *babb* Ṣāṭrus...).

L'autre type de retour en arrière concerne l'effet de simultanéité des événements. Par exemple lorsque, après la prise d'une ville, on suit les agissements de tel groupe de personnages, à partir de tel moment, puis on revient en arrière pour poursuivre les agissements d'un autre groupe de personnages. Dans ce cas c'est une formule du type : ⁵⁶⁶ « يرجع الكلام الى ... فلما... ». C'est l'effet « pendant ce temps... ».

Dans le cas d'une insertion longue de type biographique, où un personnage donne des informations sur sa vie passée, les raisons de sa présence dans tel ou tel endroit etc., la voix narrative subit parfois un glissement du personnage au narrateur omniscient, à tel point que le récit donne des indications qui ne peuvent pas être connues du personnage qui commence le récit, car les événements auxquels il est fait référence ont eu lieu en dehors de sa présence. Dans « *Sīrat Maḥmūd* », par exemple, le récit, d'abord pris en charge par Maḥmūd, vire rapidement à la troisième personne, et tous les événements relatant les tribulations des ancêtres, de façon assez détaillée, appartiennent à narrateur omniscient⁵⁶⁷. Cependant, ce récit est également présenté comme celui de Maḥmūd puisque à la fin, il reprend la main par une formule qui indique que c'est par choix que Maḥmūd, en tant que narrateur de sa propre histoire et de celle de ses ancêtres, s'est présenté comme narrateur omniscient : « وهذا محمود هو انا بذاتي »⁵⁶⁸

En revanche, un long récit peut être entièrement raconté par un personnage à un autre à la première personne. Au fascicule 28, Ibrāhīm raconte ses aventures à Baybars depuis le jour où celui-ci l'a sauvé de son père qui voulait le mettre à mort :

ومن تكون من الرجال فقال له اعلم يا دولتي اني انا ابراهيم وليد حسن الحوراني وامي
عيشه الشمطا الذي جنابك خلصتني من ابي حسن لما كان بده يدفني بالحيات⁵⁶⁹

Dans l'ensemble, le récit est pris en charge à la première personne, par Ibrāhīm, exceptées quelques incises qui le font basculer vers la troisième personne, et où l'on a l'impression que le narrateur reprend la main :

⁵⁶⁶ Les exemples sont nombreux. Voir fascicule 166, foL. 46v.
(Le récit revient à... car lorsque...).

⁵⁶⁷ Voir fascicule 3, pp 34-81. ; B/Z, vol. 1, 73-81

⁵⁶⁸ F. 3, p. 81

⁵⁶⁹ F. 28, p. 91 ; B/Z, vol. 3, 295.

(« Et qui es-tu parmi les cavaliers ? » Il lui dit : « Sache, ô mon Maître, que c'est moi Ibrāhīm fils de Ḥasan al-Ḥūrānī et que ma mère est 'Ayša al-Šamṭā, et que ta seigneurie m'a sauvé de mon père lorsque celui-ci voulait m'enterrer vivant. »).

اسمع الى واحد منهم فانه لما نظر ذلك البخل من السيد منفاخ اعتلم انه هذه الدوره
والبرمه كلها لاجل ابراهيم فاصطبر الى تاني يوم وراح الى بحرة المدوره وجدني قاعد فقال لي
تفضل يا شاب روح معنا⁵⁷⁰

Dans cet exemple, on voit bien le passage de la troisième personne à la première. Même si on admet qu'Ibrāhīm ait pu se faire raconter certains événements, il est évident que pour d'autres, n'étant pas présent, il ne pourrait les raconter, il se pose donc lui-même comme narrateur omniscient. La stratégie narrative exige de nombreux marqueurs pour qu'il ne subsiste aucune ambiguïté. Ainsi, en plus des verbes à la première personne, des pronoms personnels libres ou affixes, le texte rappelle sans cesse qu'Ibrāhīm raconte son histoire à Baybarṣ : l'adresse « يا دولتلى » figure 78 fois dans le récit d'Ibrāhīm à Baybarṣ⁵⁷¹. Les délimitateurs du récit sont toujours clairs, si bien que le lecteur/auditeur sait que ce qui est raconté est pris dans une incise temporelle ; la situation initiale est rétablie par la formule :

فلما سمع الملك من ابراهيم ذلك الكلام...⁵⁷²

Dans l'ensemble, les formules qui délimitent les incises temporelles sont toujours suffisamment présentes et claires pour que le sens de la chronologie et du linéaire ne soit pas affecté. Il peut arriver, cependant, qu'un enchâssement d'incises rende le récit plus difficilement reconstituable. C'est le cas lorsqu'un épisode s'insère dans un épisode déjà inséré, ou lorsque les cycles s'entremêlent. Plus on avance dans le récit, plus les lignes narratives ont l'occasion de se croiser, car plus elles sont nombreuses, et c'est donc plutôt à partir de la moitié, voire des deux tiers de la *Sīra*, que l'on rencontre de tels enchâssements. Ils sont, en fait, rarement d'une telle complexité que le lecteur ne puisse s'y retrouver. Un cas particulier peut nous intéresser ici, car il concerne une convergence du temps et de l'espace qui illustre bien ce qui se passe ailleurs dans le récit, mais de façon moins évidente peut-être. Il s'agit des épisodes de 'Īsā al-Ġamāhirī, fils d'Ibrāhīm, et de Naṣrūn al-Ṭayyār, fils de Sa'd⁵⁷³.

⁵⁷⁰ F. 28, pp. 99-100 ; B/Z, vol. 3, 298.

(Écoutez l'un d'eux qui, lorsqu'il vit l'avarice du sieur Manfāḥ, se rendit compte que toute l'affaire concernait **Ibrāhīm**. Il patienta jusqu'au lendemain, puis se rendit à Baḥra al-mdawwra et **me trouva assis et me dit** : « S'il te plaît, jeune homme, viens avec nous. »).

C'est moi qui souligne.

⁵⁷¹ Ce récit occupe 72 pages dans le fascicule 28.

⁵⁷² F. 29, p. 1 ; B/Z, vol. 3, 313.

(Et lorsque le roi eut entendu ce récit de la bouche d'Ibrāhīm...).

⁵⁷³ Voir fascicules 107-108.

L'épisode commence par un incident qui provoque la chevauchée du *babb* Sarğawīl contre Baybars. L'incident concerne Falak qui, sous prétexte d'encaisser de l'argent dû par le *babb* Sarğawīl, s'arrête à Şafad à son retour de Constantinople. En fait, il avait aperçu la fille du *babb*, Marğarīt, et en était tombé amoureux, si bien qu'il décide de l'enlever. Elle lui joue un mauvais tour, et il échoue dans sa tentative, mais le *babb*, poussé par son fils le prince Ğūrğ, décide de partir en guerre. Il fait alors appel à 'Īsā al-Ğamāhirī. Une première incise temporelle informe qu'il s'agit, en fait, du fils d'Ibrāhīm et de Nāfila. Ayant besoin de renfort, 'Īsā al-Ğamāhirī fait appel à un ami, Naşrūn, dont une seconde incise temporelle indique qu'il s'agit du fils de Sa'd. Une troisième incise raconte comment ces deux personnages sont devenus amis. Lorsque le récit revient à la situation « présente », celle de la chevauchée du *babb* Sarğawīl dans laquelle les deux amis s'engagent, et que tous les deux se retrouvent blessés, c'est à Şīḥa de résoudre le problème et de réunir tous les éléments des deux histoires pour les conduire de front à la même conclusion heureuse ; la nécessité de faire saisir au lecteur/auditeur la simultanéité d'événements présentés forcément l'un après l'autre se fait alors sentir.

Si l'on considère l'ensemble de l'épisode, on s'aperçoit qu'il est étroitement lié, dans le récit, à l'épisode qui précède. En fait, on assiste à un effet de tuilage entre la fin de l'épisode de Kāmil, et le début de celui de Falak⁵⁷⁴. Ici, la fête qui conclut l'épisode de Kāmil, ouvre sur l'épisode de Falak, non seulement parce que le départ de Falak pour Constantinople est lié au dénouement heureux de l'épisode précédent (il doit ramener le Qirān Miḥā'il à Constantinople et récupérer sa rançon), mais aussi parce que les noces de Kāmil suscitent chez Falak le désir de se marier lui aussi :

وهو بذلك الأفكار وداحله لعنده امه رباحيه فقالت له ما لك صافن يا وليدى قال لها
والله يا اماه اخذت على خاطرى لأنه صار لى هل قدر خادم الدوله ما فرحت بحالى فقالت له من
هو الذى مانعك والا مالك جاه عند احد بكره لما تصل الى مصر قول الى بيك ابراهيم بدى
اتزوج فأى مقدم كان بيعطيك بنته قال لها ان شاء الله لابد ما اعمل مذاكره مع ابى بهذا
الخصوص⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Voir fascicule 107, fols. 35-38.

⁵⁷⁵ F. 107, fol. 38v.-39r.

(Il en était là de ses pensées lorsque sa mère Riyāḥīya entra et lui dit : « A quoi penses-tu, mon fils ? » Il lui dit : « Par Allah, mère, je suis contrarié parce que tout ce temps que j'ai servi l'Etat, je n'ai pas eu de noces. » Elle lui dit : « Et qui t'en empêche ? Sauf si personne ne te tient [suffisamment] en estime [pour te donner sa fille], demain, lorsque tu arriveras au Caire, dis à ton père Ibrāhīm que tu veux te marier. N'importe quel *muqaddam* te donnera sa fille. » Il lui dit : « Je dois avoir une discussion avec mon père à ce sujet-là. »).

La scène se passe au retour de Falak de Constantinople, et il a déjà une idée de qui il veut épouser, et ce n'est pas la fille d'un *muqaddam* ! En effet, c'est en se rendant à Constantinople avec Mīhā'il, et en faisant une halte à Şafad, que Falak a aperçu la fille du *babb* Sarġawīl, Margārīt. La simultanéité des actions – la fête chez Kāmil et le voyage à Constantinople de Falak – brouille les marqueurs d'épisodes⁵⁷⁶, la fête et le départ, qui finissent par se dédoubler : le départ pour Constantinople n'étant qu'un prélude au départ de Falak pour Şafad, et les noces de Kāmil, le prélude aux noces de Falak. Le linéaire (départ – retour) et le circulaire (faux départ – faux retour / noces – noces) fonctionnent bien ensemble.

Les incises temporelles participent de cette superposition des temps, car elles concernent tous les éléments de l'épisode. D'abord, elles concernent Falak lui-même, dont il a été longuement question au fascicule 75⁵⁷⁷. Sa plainte que le temps au service de Baybars ne lui ait pas apporté la récompense que d'autres ont pu obtenir est aussi un clin d'oeil au récit qui ne s'est plus du tout occupé de lui depuis le moment où il a reconquis la forteresse de son père musulman et de son grand-père chrétien. Son histoire était déjà achevée dans celle de Naşīr al-Nimr, et on comprend que le personnage se sente lésé par le récit ! La mise en place de l'épisode de Falak produit une distance par rapport aux stratégies narratives, et place le temps du récit en première ligne, insistant sur la nécessité du retour des éléments du récit (retour de Constantinople / retour en arrière). Ensuite, les incises temporelles concernent deux autres personnages de l'épisode qui vont prendre le pas sur Falak lui-même. Ici, le retour du récit sur lui-même s'opère par le dédoublement du couple Ibrāhīm / Sa'd, en 'Īsā / Naşrūn. L'incise concernant Falak réside dans une seule proposition qui déclenche la mémoire du lecteur/auditeur (« صار لي هل قدر خادم الدولة »), pour les autres incises, elles sont prises en charge car elles correspondent à des moments qui n'ont pas encore fait l'objet d'une relation. En revanche, en ce qui concerne 'Īsā al-Ġamāhirī, le récit bascule dans le passé pour faire un pont entre la naissance de ce dernier, et la raison de sa présence dans le conflit provoqué par l'enlèvement de la princesse Margārīt par Falak. Le lien entre 'Īsā et le *babb* Sarġawīl est éclairé par le passé immédiat, car 'Īsā est un prétendant de la princesse rejeté par son père :

⁵⁷⁶ La fête est un des marqueurs de la fin d'un épisode (noces, circoncision etc.), comme le départ (quête, aventure, guerre etc.) est un des marqueurs du début d'un épisode.

⁵⁷⁷ Falak est le fils d'un musulman et d'une chrétienne, élevé par un émir arabe qui le considère comme son fils.

فقال واحد من الوزر انا عندى راى يا سمو الدوق⁵⁷⁸ قال له قول لشوف فقال له بالعام
الماضى كان احاك كيخيه من عند المقدم عيسى الجماهرى وجاب لك مكاتبه وهدايا وخطب
فليونتك وانت رجعته خائب والآن احسن ما ياخذها واحد مسلم قدمها الى الجماهرى هديه
واكتب له كتاب وقول نحن هلق واقفين بزمامك واخبره بما جرى⁵⁷⁹

C'est la princesse elle-même qui porte la lettre qui la présente comme un
« cadeau », mais 'Īsā s'offusque de la situation :

وناولته الكتاب فأخذه قراه وفهم رموزه ومعناه فتبحلقت عينيه ورقصت شواريه وشق
الكتاب ورماه وقال يلعن سرجويل شو قليل مرؤه اذا كان بده يستجير فى ليش حتى يبعثلى
فليونته كأنه عمل لى اياها مرايه حتى انجده⁵⁸⁰

Il s'agit d'une stratégie fréquente dans la *Sīra* : au lieu de simplement
« décrire » le personnage et d'énoncer ses qualités, ou ses défauts, c'est sa réaction
et son discours qui le définissent. La qualité qui se dégage de sa diatribe contre
Sargawīl est la *murū'a*, idéal chevaleresque qui combine courage et intégrité. Afin
de calmer 'Īsā, Margārīt use de la ruse et donne une version des faits sans rapport
avec la lettre. La mise en place du personnage permet d'introduire l'incise dont voici
le texte :

وكان الجماهرى بالظاهر ابن صاحب الحصن مركنطين الجماهرى⁵⁸¹ وقد سماه عيسى
واما باطناً هو ابن ابراهيم سياج العذاره وامه نافلة الحصون وكنا شرحنا⁵⁸² عن سبب مجيئها الى
هذا الحصن من ابن عمها المقدم دم وكانت حامل بهذا الغلام ووضعته بهذا المكان وتربا فيه وطلع

⁵⁷⁸ Cette main (B1) est la seule à donner systématiquement les titres « occidentaux » pour les *babb-s*, tel que *dūq* (Duc), ainsi que les nationalités des peuples francs. Dans certains des fascicules de cette main, le *hakawātī* a rayé ces titres pour les remplacer par *babb* au crayon, et les nationalités par *dušmān*, mot d'origine persane : *dušman* (ennemi). Dans les citations, je conserve l'original, sans tenir compte des modifications du *hakawātī*.

⁵⁷⁹ F. 107, Fol. 54r.

(Un des vizirs dit : « J'ai une idée, mon seigneur le Duc. » Il lui dit : « Dis voir. » Il lui dit alors : « L'an dernier, un intendant du *muqaddam* 'Īsā al-Ġamāhirī est venu te voir avec une lettre et un cadeau [de sa part] pour demander la main de ta fille. Tu l'as renvoyé sans rien. A présent, plutôt qu'elle ne soit prise par un musulman, donne-la en cadeau à al-Ġamāhirī, et écris-lui une lettre disant : « Nous nous mettons sous ta gouverne », et raconte-lui ce qui s'est passé. »).

⁵⁸⁰ F. 107, fol. 55r.

(Elle lui donna la lettre, il la prit, la lut, et en comprit le message et le sens. Ses yeux lui sortirent de la tête, et sa moustache trembla ; il déchira la lettre, la jeta par terre et dit : « Maudit Sargawīl, quel manque de vertu chevaleresque ! S'il voulait trouver refuge chez moi, pourquoi m'envoyer sa fille comme s'il voulait que je l'épouse et que je la sauve ? »).

⁵⁸¹ Orthographe du manuscrit.

⁵⁸² Voir fascicule 47.

فارس من الفرسان واخفوا امه عنه حتى ما تخبره عن ابوه واصله وقالو⁵⁸³ له صارت مورته
وبعدها مات مركنطين الجمهرى واستولى هذا مطرحه ووضع يده على القلاع وضرب سيظه في
جميع البقاع⁵⁸⁴

La présentation est simple et directe, avec un rappel selon la formule « كما
شرحنا ». Le bref résumé d'un épisode qui a occupé toute une partie d'un fascicule, se
résume à l'enlèvement de Nāfila par son cousin et leur arrivée dans la forteresse
d'al-Ġamāhirī. L'enfance et l'éducation de 'Īsā ne sont, ici, qu'une série d'actions ou
d'événements brièvement relatés. On retrouve les éléments qui caractérisent ce genre
d'incise temporelle qui rapporte l'enfance des fils des héros de la *Sīra*, élevés en
terre étrangère. D'une certaine manière, ce récit fournit les invariants de ces
épisodes :

- Le rappel des circonstances.
- L'éducation guerrière de l'enfant.
- La mère prétendue morte.
- La mort du « père ».
- La succession du « père » par l'enfant.

Le récit suit un canevas simple, ce qui n'est pas toujours le cas. En ce qui
concerne 'Arnūs, par exemple, l'incise temporelle qui correspond au récit de Kinyār
sur l'enfance de 'Arnūs, constitue un véritable épisode inséré, avec diverses
péripiéties⁵⁸⁵.

Convaincu par Margārīt, 'Īsā accepte d'aider Sarġawīl et son premier acte de
guerre est d'aller dévaster la forteresse des Ḥūrānī, de faire prisonnier Ḥasan et de
s'emparer du trésor d'Ibrāhīm. On comprend alors pourquoi le récit insère l'histoire
de Nāfila et 'Īsā avant cet acte. L'ordre des épisodes, la façon d'insérer des incises
temporelles a un effet sur la réception du récit qui, dans la recension damascène, va

⁵⁸³ قالوا

⁵⁸⁴ F. 107, fol. 56v.-57r.

(Al-Ġamāhirī était notoirement le fils du maître de la forteresse, Markanṭīn al-Ġamhirī qui l'avait
appelé 'Īsā, mais, en secret, c'était le fils d'Ibrāhīm, le Rempart des Pucelles, et sa mère était
Nāfila al-Ḥaṣūn, et nous avons expliqué comment elle avait été amenée dans cette forteresse par
son cousin le *muqaddam* Damm, alors qu'elle était enceinte de ce garçon. Elle avait accouché
dans ce lieu, et il y avait été élevé. Devenu un grand cavalier parmi les cavaliers, on lui avait
caché sa mère de peur qu'elle ne lui apprenne qui était son père et son origine, et on lui avait dit
qu'elle était morte. Ensuite Markanṭīn al-Ġamhirī était mort, il ['Īsā] lui avait succédé au pouvoir,
avait mis la main sur les forteresses, et il était devenu très célèbre dans toutes les contrées.).

⁵⁸⁵ Voir fascicule 64.

toujours dans le même sens. L'impression de surface est que le narrateur « profite » d'un moment (ici la visite de Margārīt) pour nous donner des informations sur le personnage en question. Mais à y regarder de près, cette incise pourrait très bien s'insérer ailleurs, par exemple dès que le vizir a fait sa suggestion et que le nom de 'Īsā al-Ġamāhirī a été prononcé. Dans ce cas, nous serions dans une situation où, de façon claire, le récit rejette le suspense, veut mettre le lecteur/auditeur au courant immédiatement, pour qu'il réagisse et interprète la situation en fonction des informations qui lui sont données. On pourrait tout aussi bien imaginer l'insertion de l'incise plus tard, après la mise à sac de la forteresse Azru', ce qui changerait notre point de vue sur le personnage, et ne produirait pas le même effet d'ironie dramatique⁵⁸⁶. Le choix qui est fait ici implique une découverte simultanée de la nature du personnage et de sa réelle identité. De plus, elle amplifie la réception de la mise à sac de la forteresse, et en particulier du dialogue qui s'instaure entre 'Īsā et 'Ayša al-Šamṭā, en fait sa grand-mère. On note également un trait particulièrement savoureux dans cette scène. Alors que 'Īsā s'empare à la fois de Ḥasan al-Ḥūrānī et du trésor d'Ibrāhīm, l'objection de 'Ayša al-Šamṭā ne concerne que le trésor :

وفي ذلك الوقت كانت عيشه الشمطا مريضه فقامت طلعت لباب السرايا نظرت
الرجال وهم عمال يحملوا الأموال فقالت ولك يا جماهري هذا مال ابراهيم سياج العذاره خسى
باطك عنه فقال لها يا ام الرجال المال ما عليه مقدره ولكن تحريك شر لأبتك يا بدى اطفى سيطه
يا هو يطفى سيطى⁵⁸⁷

Or on sait bien qu'une des caractéristiques d'Ibrāhīm est d'accumuler l'argent et d'y tenir. Le récit met ceci en place assez tôt, et c'est lui qui instaure la coutume de faire payer ses « frais de route » par les rois chez qui il est envoyé en ambassade par Baybars⁵⁸⁸. Comme l'indique 'Īsā, c'est bien pour faire enrager Ibrāhīm qu'il lui vole son argent ! L'affrontement qui se profile est annoncé ici, comme s'il ne pouvait y avoir sur terre à la fois Ibrāhīm et 'Īsā. Bien sûr, le récit fait

⁵⁸⁶ J'emploie ici volontairement un terme surtout utilisé au théâtre pour signifier le fait que les spectateurs sont au courant de choses que certains personnages, parfois tous les personnages, ignorent. L'ironie dramatique a deux effets simultanés : d'une part elle installe une distance, comme toute ironie, d'autre part elle rétablit la primauté du spectateur comme destinataire du dialogue et, de fait, le spectateur est intégré dans le projet dramatique. On pourrait remplacer « dramatique » par « narratif » avec un résultat similaire, si ce n'est que pendant la *performance*, le spectateur participe d'un acte qui est à la fois narratif et dramatique.

⁵⁸⁷ F. 107, fol. 58.

(A ce moment là, 'Ayša al-Šamṭā était malade. Elle se leva et alla jusqu'à la porte du palais et vit les hommes qui transportaient le trésor. Elle dit : « Dis-donc, Ġamāhirī, c'est le trésor d'Ibrāhīm, Rempart des Pucelles, ôte tes pattes ! » Il lui dit : « Mère des cavaliers, l'argent ne se contrôle pas, mais cela attisera la colère de ton fils, soit j'éteindrai sa réputation, soit il éteindra la mienne. »).

⁵⁸⁸ Voir mon article : « Repetition As Narrative Strategy: Ibrāhīm's Embassies ».

en sorte que la confrontation entre Francs et Musulmans passe par Ibrāhīm qui, pour des raisons qui ne sont pas vraiment expliquées, avait demandé à Baybars l'autorisation de s'occuper de l'affaire Sarġawīl⁵⁸⁹. Ici, c'est la nécessité du récit qui prime.

L'épisode concernant Naṣrūn est motivé par le siège de Ṣafad. Al-Ġamāhirī ayant été blessé par Sa'd, il a besoin d'un allié en dehors de la ville et il fait appel à son ami Naṣrūn. 'Īsā, désire que Naṣrūn le venge, ce qui implique une confrontation entre ce dernier et Sa'd :

هاتلى ورقه ودوايه يا دوق حتى ابعث جيب لك فارس يحمى الميدان ويأخذ ثار
ضربى⁵⁹⁰

Le récit est alors confronté à la nécessité de deux incises temporelles : d'une part la révélation de la véritable identité de Sa'd, d'autre part l'explication de l'amitié entre 'Īsā et Naṣrūn⁵⁹¹. A partir de là, les parallèles s'enchaînent. Le lecteur/auditeur sait par la brève incise que Naṣra, la femme de Sa'd, a donné naissance à Naṣrūn. L'amitié de 'Īsā et Naṣrūn commence par une querelle qui se termine par une amitié scellée par un pacte [c'est 'Īsā qui parle] :

قال له ولك يا نصرون انت اخى على العذرا والمسيح فقال له ولك يا جماهري ودينى
انا قبلت للممات ما بفارقك وقاموا اتفقوا الأثنين مع بعضهم اتفاق عجيب وصار معهم مثل ما
قال المثل محبة بالأباء متصلة بالأبناء⁵⁹²

Cette dernière réflexion met en exergue le parallèle entre les deux « couples », puisque l'amitié entre Ibrāhīm et Sa'd commence, elle aussi, par un conflit, et qu'ils finissent par être inséparables. Un moment très émouvant de la *Sīra*

⁵⁸⁹ L'implication d'Ibrāhīm dans l'affaire est justifiée dans le récit par le fait que Falak et sa mère se réfugient dans la forteresse Azru', pour fuir la vindicte du *babb* Sarġawīl.

⁵⁹⁰ F. 108, fol. 10v.

(« *Babb*, apporte-moi une feuille et un encrier, pour que j'envoie chercher un cavalier qui défendra le champ de bataille et vengera le coup que l'on m'a porté. »).

⁵⁹¹ A ce point du récit, il manque le folio 10, ce qui nous empêche de faire une stricte comparaison : le récit est interrompu au moment où Qirtās signe la lettre qu'un messenger doit remettre à Naṣrūn. Il reprend au moment où Naṣra, la fille du *babb* Iṣṭfanūs, en fait la femme de Sa'd (voir fascicule 40), entre en scène en rejoignant Sa'd et Ibrāhīm pour leur apprendre qui est Naṣrūn. Lorsque, précédemment, Ibrāhīm s'était battu contre 'Īsā sur le champ de bataille devant Ṣafad, il ne savait pas que 'Īsā était son fils. Sa'd, au contraire, le sait.

⁵⁹² F. 108, fols. 12v.-13r.

(Il lui dit : « Eh bien, Naṣrūn, par la Vierge et le Christ, tu es mon frère ! » Il lui dit : « Eh bien, Ġamāhirī, par Dieu, je t'assure que jusqu'à la mort je ne te quitterai pas ! » Et ces deux s'accordèrent de manière remarquable, et comme le dit le proverbe : « L'amour des pères se transmet aux fils. »).

montre les fils remplaçant leur père respectif dans leur rôle au cours d'une ambassade⁵⁹³.

De façon claire ici, les lignes temporelles chronologiques, par l'effet des différentes incises, rendent compte d'un mouvement cyclique. La notion de régénération est à l'oeuvre, et elle implique deux sortes de temps : le temps chronologique de la succession, une génération suit l'autre et finit par la remplacer, et le temps périodique, de la répétition, qui lui, fait référence au temps éternel et suspendu, qui convient bien au temps de la fiction. On se souvient, par ailleurs, que le premier conflit de la *Sīra* entre les Francs et les Musulmans concernait justement le *babb* Sarġawīl et l'opposait à Baybars, il s'agissait aussi du premier combat réel de Baybars⁵⁹⁴. Or, au cours de ce conflit Baybars s'en sort grâce à l'arrivée de Ḥasan al-Ḥūrānī, le père d'Ibrāhīm, et Dibl al-Baysānī, le père de Sa'd. La rancoeur du *babb* est due à plusieurs choses : d'abord il a perdu son petit-fils tué par Baybars avant même le combat au cours duquel il perd son pavillon royal que Baybars récupère comme trésor de guerre⁵⁹⁵. Poussé par Ğawān il fera plusieurs tentatives pour nuire à Baybars, comme celle de prendre Jérusalem, ou d'enlever Durr Mulk. Dans l'épisode qui nous occupe, Baybars se tient en retrait et laisse Ibrāhīm et Sa'd mener l'affaire. Non seulement ils sont concernés au premier chef car il s'agit de leurs fils respectifs, mais ils prennent aussi la place de leurs propres pères dans le conflit. Les épisodes qui impliquent le *babb* Sarġawīl donnent bien l'impression du temps des générations qui se succèdent dans une triade symbolique (père, fils, petits-fils), et celle de la permanence du conflit et du mouvement cyclique (présence constante de Sarġawīl). Ce traitement du temps se poursuit avec le conflit qui oppose, à la toute fin de la *Sīra*, Rizū, le fils de Sarġawīl, à al-Sa'īd le fils de Baybars⁵⁹⁶.

Les épisodes concernant 'Īsā et Naṣrūn, comme tous ceux qui concernent le *babb* Sarġawīl, permettent un recentrage sur une aire géographique particulière de la *Sīra* : Damas, le Ḥūrān et le Sāḥil. Cette région est très souvent sollicitée pour plusieurs raisons. D'abord, il s'agit, en quelque sorte, du « berceau » symbolique de la *Sīra*, en tout les cas, de la recension damascène. Il est évident que dans ce texte les lieux de Damas, par exemple, sont parfaitement bien identifiés, même si la géographie n'a pas une importance capitale en tant que référent. Le pouvoir est au Caire (Al-Ṣāliḥ Ayyūb, puis plus tard Baybars), Damas reste le centre symbolique

⁵⁹³ Voir Francis Guinle, « Repetition As Narrative Strategy: Ibrāhīm's Embassies ».

⁵⁹⁴ Voir fascicule 5.

⁵⁹⁵ Le texte donne franchement l'impression qu'il regrette plus la perte de son pavillon que celle de son petit-fils.

⁵⁹⁶ Voir fascicule [181].

de la *Sīra*. Sa position entre Alep et le Caire, la place au milieu d'une ligne qui s'étend du Sud de l'Égypte avec al-Ṣa'īd, région sous la gouverne du fils cadet de Baybarṣ Aḥmad Badr al-Dīn Ṣalāmiš, et le Sud de la Turquie avec Brousse, sous la gouverne de Mas'ūd Bayk et son gendre al-Qara Aṣlān⁵⁹⁷. Le Ḥūrān, au sud de Damas est un des hauts lieux des *fidāwīyeh* avec la forteresse de Ḥasan al-Ḥūrānī, et celle de son frère Dibl al-Baysānī. Toute cette région sous la gouverne de l'Islam est mitoyenne avec le Sāḥil, dominé par « les rois de la côte », tous Francs, mais qui, en principe, paient un tribut à l'Islam. Cette région fait également figure de centre dans la mesure où les itinéraires qui s'éloignent d'elle conduisent soit vers l'Ouest, soit vers l'Est, Nord et Sud y compris. Les diverses aventures des héros les conduiront jusqu'aux confins de l'Espagne et du Maghreb, du Nord de l'Angleterre, avec une île que l'on peut identifier comme l'île de Man, en Abyssinie, aussi bien qu'en Sibérie. Dans la recension damascène, comme nous l'avons déjà vu, les lieux étrangers ne sont pas toujours précisément identifiés. Il y a en fait trois attitudes, selon les mains. La main A en identifie certains, et pas d'autres, la main B les identifie toujours précisément, et la main C presque jamais. En d'autres termes, cela veut dire que la main C, par exemple, ne parle jamais, ou presque jamais, de la nationalité des agresseurs et reste vague, avec des termes comme *a'dā'* ou *dušmān*, alors que la main B précise s'il s'agit de Français, d'Allemands, d'Anglais, d'Italiens, d'Espagnols, et même de « Russes », ces derniers dans un contexte géographique qui n'a rien à voir avec la réalité. Dans les autres mains, plus on s'éloigne du centre géographique de l'Islam, moins le récit est précis à ce sujet. Toutes les mains, par exemple, sont précises sur les itinéraires du Ṣa'īd à Brousse ; toutes parlent bien aussi des régions frontalières comme l'Abyssinie ou les royaumes de la côte ; certaines grandes villes étrangères comme Constantinople, Gênes, Rome figurent dans toutes les mains. Il s'agit certainement d'un fonds commun de connaissances. Il en va de même pour ce qui est à l'Est, qualifié de *bilād al-ʿaḡam* la plupart du temps, mais avec les mêmes précisions concernant certaines régions, comme le Ḥwārizm, pays natal de Baybarṣ dans la *Sīra*. Cela n'est pas surprenant dans la mesure où la *Sīra* est en formation pendant la période mamelouke, or les premiers « immigrants »⁵⁹⁸ sont ceux appelés les « *Khwarizmiya* ». Voici ce qu'en dit David Ayalon :

⁵⁹⁷ Le nom, d'origine turque, signifie « Lion noir », de « *qara* » = noir et « *ārslān* » = lion. Dans la recension de Damas, l'orthographe est modifiée en « *Aṣlān* ». Voir fascicule 51 : *واسمه القره اصلان*.

⁵⁹⁸ Les *wafidīya* sont les immigrants cherchant refuge en terre d'Islam à la suite des invasions mongoles, ou encore des Mongols fuyant leur territoire à la suite de conflits avec d'autres tribus mongoles. Voir David Ayalon, « The Wafidiya in the Mamluk Kingdom », in *Studies on the Mamlūks of Egypt (1250-1517)* (London: Variorum Reprints, 1977, III (II)), 89-104. « They

La Khwarizmiya fut la première Wafidiya à entrer dans le Bilad ash-shamiya, et on essaya de les installer sur la côte. Ils avaient été battus par Jhingis Khan et s'étaient rendus à l'Ouest en Mésopotamie. En 641 al-Salih Najm al-Din Ayyub, le fondateur des Mamelouks de la Bahriya, les invita à venir en Egypte pour l'aider dans ses guerres contre les Ayyubides de Syrie et de Palestine, et contre les Francs. Ils acceptèrent l'invitation, et plus de 10 000 cavaliers khwarizmi, menés par quatre de leurs chefs, dont le plus important était l'émir Husam al-Din Berke Khan al-Khwarizmi, vinrent en aide à al-Malk as-Salih (*sic*)⁵⁹⁹.

Le Baybars historique a, en fait, épousé la fille de ce chef des *Khwarizmiya*. Corrigé une erreur commise par de nombreux historiens, David Ayalon précise :

Les [sources mameloukes] ne laissent aucun doute en ce qui concerne l'identité exacte du grand-père d'al-Malik as-Sa'id Berke Khan⁶⁰⁰. Toutes les sources qui donnent le nom de ce grand-père – et leur nombre n'est pas moindre – affirment qu'il s'agit de l'émir Husam ad-Din Berke Khan b. Dawlat Khan al-Khwarizmi, le commandant de la Khwarizmiya mentionnée dans cette section⁶⁰¹.

Pourtant, malgré ces effets de réalisme historique et géographique, il n'est pas vraiment question de traiter les différents espaces séparément, et de dire, par exemple, que tout ce qui est proche du centre représente une réalité, et tout ce qui s'en éloigne relève de l'imagination. Dans *Sīrat Baybars*, et malgré tous les rapprochements historiques que l'on peut, ou veut, faire, tout relève de la fiction et dépend des exigences du récit, et non pas d'exigences historiques ou géographiques.

Le fait que les épisodes soient organisés en cycle favorise la notion de superposition du linéaire et du circulaire ou cyclique. Le linéaire implique une

entered the Mamluk state as *free* men and *remained* free. » (« Ils entraient dans l'Etat mamelouk libres et ils restaient libres. »).

⁵⁹⁹ Voir David Ayalon, « The Wafidiya in the Mamluk Kingdom », p. 94.

(The Khwarizmiya were the first Wafidiya to enter the Bilad ash-Shamiya, and an attempt was made to settle them on the coast. They had been smitten by Jhingis Khan, and moved westward to Mesopotamia. In 641 they were invited by as-Salih Najm ad-Din Ayyub, the founder of the Bahriya mamluk regiment, to come to Egypt in order to assist him in his wars against the Ayyubids of Syria and Palestine and against the Franks. The invitation was accepted, and over 10,000 Khwarizmi horse-men, headed by four of their chiefs, of whom the most important was the amir Husam al-Din Berke Khan al-Khwarizmi, came to the aid of al-Malk as-Salih.)

⁶⁰⁰ Al-Sa'id dans la *Sīra*.

⁶⁰¹ David Ayalon, « The Wafidiya in the Mamluk Kingdom », p. 95.

(They [the mamluk sources] leave no shadow of doubt with respect to the correct identity of the grandfather of al-Malik as-Sa'id Berke Khan. All the sources which give the full name of that grandfather – and their number is by no means small – state that he was the amir Husam ad-Din Berke Khan b. Dawlat Khan al-Khwarizmi, the commander of the Khawarizmiya mentioned in this section.)

narration chronologique avec des marqueurs de temps plus ou moins précis. Le circulaire suppose un retour au point de départ, à l'identique, alors que le cyclique suppose la récurrence périodique des événements, mais avec des changements possibles. Cependant, lorsque l'on observe les marqueurs de temps, on s'aperçoit qu'ils font aussi bien référence à autre chose qu'à l'aspect chronologique des événements. Prenons quelques exemples. Lorsque le récit mentionne la durée de l'emprisonnement de Ma'rūf, il donne une période de temps précise : dix-sept ans, avec une libération dans la dix-huitième année, ce qui, dans le texte devient « dix-sept ans et demi »⁶⁰². Cependant, deux éléments situent cette précision chronologique au-delà de la structure temporelle linéaire de la *Sīra* : d'une part cette durée est symbolique puisque elle est liée aux morceaux de la lettre déchirée⁶⁰³ et qu'il y a un pacte tacite entre al-Şāliḥ Ayyūb et Ma'rūf, pacte qui d'ailleurs explique l'attitude « fataliste » de Ma'rūf qui, ayant eu la vision d'al-Şāliḥ Ayyūb, accepte son sort. D'autre part, cet emprisonnement ouvre un espace dans lequel le cycle des *fidāwīyeh* partis à la recherche de Ma'rūf peut s'installer. Le débordement chronologique induit par le prolongement du cycle longtemps après le retour, puis la mort de Ma'rūf, au mépris de tout respect de l'Histoire⁶⁰⁴, entraîne la primauté du cyclique sur le linéaire. L'emprisonnement de Ma'rūf représente à la fois le châtement et l'épreuve nécessaire pour que le destin puisse s'accomplir. Dans le rêve de Maryam al-Zunnārīya, Ma'rūf joue un rôle important dans la séquence chronologique car il doit emmener Maryam d'une île (le monde chrétien) à une autre (le monde musulman), mais il n'est que le premier rouage d'un plus vaste dessein, et il s'efface devant l'eau (ʿArnūs) qui doit éteindre le feu de l'impiété. Ma'rūf et Maryam sont des lieux de passage obligés, à son tour ʿArnūs s'effacera devant ses fils ; ainsi le cycle de Ma'rūf fait place à celui de ʿArnūs qui fait place à celui de ses propres fils. Au passage, on assiste à un processus d'amplification puisque l'effet Ma'rūf est multiplié par quinze : un fils pour Ma'rūf, quatorze fils et une fille pour ʿArnūs⁶⁰⁵. On peut donc voir dans cette eau non seulement ʿArnūs, mais toute la descendance de Ma'rūf. L'espace symbolique de l'île est d'autant plus présent que de nombreuses régions, qu'il s'agisse d'îles ou non, sont dénommées « *ğazīra* » ou « *ğazāyir* », et que ʿArnūs naît dans une île. Son trajet reproduit l'espace symbolique représenté dans le rêve de Maryam : né dans l'île de Ğūn, élevé par une nourrice au

⁶⁰² Voir plus haut

⁶⁰³ « Symbole : d'abord morceau d'un objet partagé entre deux personnes pour servir entre elles de signe de reconnaissance » *Le Petit Robert*. Dans ce sens, le symbole est de la nature du pacte.

⁶⁰⁴ Historiquement, le règne de Baybars a duré 17 ans (1260-1277). Le dernier *fidāwī* de retour de la quête, ʿAlī Ṭwayr, est resté 37 ans à chercher Ma'rūf (voir fascicule 162).

⁶⁰⁵ Dans la mesure où il s'agit d'une guerrière qui lance une chevauchée contre l'Islam au même titre que les autres fils de ʿArnūs, sa fonction dramatique est identique à celle des fils.

statut ambigu dans le texte⁶⁰⁶, puis par Ma'rūf lui-même qui entre incognito au service de Kinyār, puis adopté par le *babb* al-Maḡlawīn, il finit par revenir au sein de l'Islam. L'insulte d'Aydamur envers lui est un raccourci qui va à l'encontre de l'itinéraire tortueux de 'Arnūs :

فتخلق الوزير ايدير وقال يا عرنوس يا حينك والله صاحب اصل وجدك الامام علي
ولكن حليب النصارى يردي عليك⁶⁰⁷

En effet, même si Maryam est, à l'origine, chrétienne, elle s'est convertie ; la nourrice de Arnūs est sinon musulmane, du moins « approuvée » par Allah qui provoque une montée de lait pour qu'elle puisse nourrir 'Arnūs, alors qu'elle n'en avait pas pour nourrir son propre fils. Après la mort de cette nourrice, c'est Ma'rūf qui prend la relève de son éducation. Selon la structure circulaire, le retour de Ma'rūf implique le retour de 'Arnūs, et l'épreuve de Ma'rūf implique celle de 'Arnūs. Mais cette structure va plus loin dans le parallèle entre le père et le fils : en effet, ce que Ma'rūf subit au moment de sa rencontre avec 'Arnūs, ce dernier le subit dans sa rencontre avec son propre fils Qaṭlūniġ.

Qaṭlūniġ est le premier des fils de 'Arnūs à revenir au sein de l'Islam. C'est le fruit de son premier amour⁶⁰⁸, Mārīna, la fille du *babb* al-Maḡlawīn, qu'il a d'abord cru être sa sœur. Dès qu'il apprend qu'al-Maḡlawīn n'est pas son vrai père, il l'épouse⁶⁰⁹.

وقام نزل هو واياه بالقايق وسار الى الجزيره طلع دخل الى الدير وجد ماريته قاعده ولما
شافته فزت واقفه على الأقدام وركدت عانقته وصاروا يقبلوا بعضهم ثم قال لها يا ماريته ليش
قاعده هون وابوكى طالع سيط انك مورته قالت له من خوفه على لا تقوم تتزوج بي فضحك

⁶⁰⁶ Voir chapitre précédent, note 199.

⁶⁰⁷ F. 77, fol. 21r.-v.

(Alors le vizir Aydamur se mit en colère et dit : « Ô 'Arnūs, pauvre de toi ! Par Dieu, tu es d'une noble lignée et ton grand père était l'Imam 'Alī, mais le lait des chrétiens t'a rendu méchant. ») Connaissant le penchant de 'Arnūs pour le vin, l'auditeur/lecteur pourrait prendre cette remarque d'Aydamur comme ironique.

⁶⁰⁸ Son premier amour, mais pas son premier mariage, puisqu'il épouse en premières noces Kātrīn, la fille du trente-sixième roi des Balkans lors d'une expédition pour recueillir le tribut de ces rois.

⁶⁰⁹ Ce qui fait de lui un bigame selon la loi chrétienne. Ce problème de la polygamie est soulevé dans le récit au même titre que celui de l'inceste. A un certain moment, un personnage chrétien est prêt à se convertir pour pouvoir épouser sa cousine (voir fascicule 75). Il s'agit d'al-Tūd, neveu du *babb* al-Ṣadīm roi de Ṣayda, et de sa cousine Nūria. On retrouve la même situation entre Mīrūniš, neveu du *babb* al-Ṣahīġ, qui tombe amoureux de sa cousine, Mīrūna al-Ṣamsīya et la demande en mariage (voir fascicule 84). Le récit mentionne ce qui est possible dans une religion et ce qui ne l'est pas dans l'autre. En ce qui concerne 'Arnūs, le texte suggère qu'il est, de toute façon musulman, et que son appartenance à la religion chrétienne n'est qu'apparence. Sa conversion reste nécessaire, et douloureuse comme nous l'avons vu.

عرنوس وقال لها باسطه ليش جرت بالعوايدال أخ يز وج خته فضحكت وقالت له يا دياره انت مانك اخي انت ابن كنيار وجابوك لعندنا من خوفهم عليك من الملك عبد الصلي كأنك قتلت ابنه فقال لها اي وديني صحيح وصرخ على الخورى وقال له كلل اكليلي عليها فغصباً عنه كلل له واختلا عرنوس هو واياها وامتلاً من حسنهما وجمالها فقاموا الى الفراش واشتغل بينهم الهراش فرفع عرنوس العامودين وركب المدفع على الصور وقوس الشحرور واجرى الدم سيول فاصابها دره ما ثقت ومطيه لغيره ما ركبت فتروح منه حامل باذن مسير المحامل بولد زكر يسمى قطلونج المصفح جمال الخيل اذا وصلنا اليه نترجم عليه والعاشق جمال المصطفى لا ييخلب الصلاة عليه⁶¹⁰

Il s'agit donc d'un mariage chrétien, puisqu'il pense, à ce moment-là, être le fils de Kinyār. La conversion de Mārīna se fera *a posteriori*⁶¹¹, si l'on s'en tient au récit fait dans le fascicule 177. En effet, elle déclare au *muqaddam* Ṣalāḥ al-Dīn al-Qayṣarī qui l'emmène en pays d'Islam que depuis la conversion de 'Arnūs, elle ne l'a pas revu :

وهو كان سابق عندنا سارى عسكر وربنا كتب نصيبى عليه وتزوجنى وبعدها راح على بلاد الأسلام واسلم ولاعاد سئل عنى سؤال⁶¹²

Sa conversion se fait devant le *muqaddam* Ṣalāḥ al-Dīn al-Qayṣarī qui l'instruit dans les préceptes de l'Islam :

⁶¹⁰ F. 65, pp. 37-40.

(Ils s'embarquèrent tous les deux et prirent le chemin d'al-Ġazīra. En arrivant il ['Arnūs] entra dans le monastère et y trouva Mārīna. Lorsqu'elle le vit elle se leva d'un bond et se précipita dans ses bras. Ils s'embrassèrent, puis il lui dit : « Comment se fait-il que tu sois là alors que ton père a fait savoir partout que tu étais morte ? » Elle lui dit : « Il craignait que tu ne m'épouses. » 'Arnūs se mit à rire et lui dit : « Depuis quand le frère épouse-t-il sa sœur ? » Elle rit alors et lui dit : « Ô Diyabruh, tu n'es pas mon frère ; tu es le fils de Kinyār. Il t'a amené chez nous car il avait peur pour toi du roi al-Ṣalīb dont tu avais tué le fils. » Il lui dit : « Par Dieu, c'est vrai. » Puis il appela le prêtre et lui dit : « Marie-nous ! » Le prêtre les maria contre son gré. 'Arnūs et elle se retirèrent et il jouit de sa beauté et de sa splendeur. Ils se couchèrent et engagèrent le combat. 'Arnūs souleva les deux piliers et partit à l'assaut de la muraille en tirant l'oiseau de sa flèche. Alors le sang se mit à couler à flots, et il la trouva comme une perle qui n'a pas été percée, et une monture que nul n'avait montée avant lui. Elle tomba alors enceinte d'un enfant mâle qui sera appelé Qaṭluniḡ al-Muṣaffaḡ Ḡamāl al-Ḥayr, lorsque nous arriverons à lui, nous parlerons de lui. Que ceux qui aiment le Prophète ne soient pas avares de prières pour lui.)

⁶¹¹ Je me réfère ici aux données du fascicule 177. En effet, à cause du trou entre les fascicules 70 et 71, l'histoire de Mārīna reste en plan. Ce n'est qu'à travers le récit qu'elle fait au *muqaddam* Ṣalāḥ al-Dīn al-Qayṣarī, récit qu'il rapporte au roi et à 'Arnūs, que l'on a une idée de ce qui s'est passé.

⁶¹² F. 117, fol. 32v.

(Il avait été le chef de notre armée. Notre Seigneur m'avait destinée à lui, et il m'avait épousée. Ensuite, il est parti pour le pays d'Islam et s'est converti. Il n'a plus jamais demandé de mes nouvelles.)

فحالاً اسلمت الحرمه يا خادم الحرمين وصرت علمها شروط الديانه طول ماننا ماشين
بظهر البحر الى ان قاربنا اللادقيه⁶¹³

Alors même que Qaṭlūniğ chevauche contre l’Islam, ‘Arnūs sait qu’il s’agit de son fils. Après avoir entendu les informations données par Badr al-Ġafīr, le roi s’adresse à ‘Arnūs :

فقال الملك الى عرنوس من هل شىء قلت لى بدى روح معك انا وعسكرى لكان
عندك معلوم الماده قال له نعم افندم ولكن يا افندينا انا هل ماده دوختنى لأننى بعرف المغلويين ما له
اولاد ذكور وايضا فى بلاد البورتقال ما فى جبابره على هذا الوصف فقال له الملك ولىش حتى
تندوخ وتزعل ليش ما فيه عندنا جبابره يأسروه قال له افندم ما هو من هذا القبيل ولكن انا
بعرف انه ولد من بنت المغلويين بقا عمال اتحذر عجب هذا هو ولا غيره قال الملك نور على
نور⁶¹⁴ ان شاء الله يكون ابنك⁶¹⁵

A partir de ce moment-là, il n’a plus aucun moment de répit, et lorsque, finalement, le roi lui-même descend au combat, ‘Arnūs ne peut que le supplier, comme l’avait fait Ma’rūf avant lui, et le souvenir de cet épisode revient à la mémoire de Baybarş :

فلما سمع الملك ذلك الكلام غرغرت الدمعه بعينه وقال عليك رحمة الله يا معروف والله
هذه كلمته بعينها⁶¹⁶

Les marqueurs de temps liés à l’espace subissent constamment des transformations liées à d’autres considérations que la simple chronologie. Les distances sont rarement évaluées de façon exacte. La notion de temps et d’espace

⁶¹³ F. 117, fols. 33v.-34r.

(« La femme se convertit sur le champ, ô gardien des deux lieux sacrés, et je lui enseignai les préceptes de la religion pendant que nous voyagions par mer, jusqu’au jour où nous arrivâmes près de Lattaquié. »).

⁶¹⁴ *Le Coran*, s. 24, *al-Nūr* (« La Lumière »), v. 35.

⁶¹⁵ F. 117, fols. 16v.-17r.

(Le roi dit alors à ‘Arnūs : « C’est en raison de cela que tu m’as dit : « Je veux venir avec toi, moi et mon armée », alors que tu savais de quoi il retournait ? » Il lui dit : « Oui, mon seigneur, mais cette affaire m’a beaucoup troublé car je sais qu’al-Mağlawīn n’a pas d’enfant mâle. De plus, il n’y a pas au Portugal de colosse de cette description. » Le roi lui dit : « Pourquoi es-tu si troublé, et pourquoi est-ce que tu t’inquiètes ? Pourquoi n’y a-t-il pas parmi nous des colosses pour le faire prisonnier ? » Il lui dit : « Mon seigneur, pas de cette trempe. Mais je sais qu’il s’agit du fils de la fille d’al-Mağlawīn. C’est pourquoi je m’interroge. Est-ce vraiment lui ? » Le roi lui dit : « Lumière sur lumière ! Dieu veuille que ce soit ton fils. »).

⁶¹⁶ F. 117, fol. 39r.

(Lorsque le roi entendit ces paroles, les larmes lui montèrent aux yeux et il dit : « La miséricorde d’Allah sur toi, Ma’rūf ! Par Allah ce sont ses propres mots. »).

franchis est le plus souvent donnée par l'enchaînement des actions marquant le déplacement, ou la succession des villes qui jalonnent le parcours. L'itinéraire Damas–Le Caire fait l'objet de nombreux allers et retours, si bien que l'on a l'impression que les deux villes ne sont qu'à très peu de distance. A quelques reprises, cependant, on annonce le temps qu'il faut pour se rendre d'une ville à l'autre. Ces précisions viennent peut-être du fait que l'Histoire a toujours mis en valeur l'importance accordée par Baybars à la nécessité de bonnes et rapides communications avec les centres clef du pouvoir, comme Damas et Alep, et que le système de poste, ainsi que celui des pigeons voyageurs, ont été soit créés, soit améliorés par lui. Les messagers royaux pouvaient, dit-on, relier le Caire et Damas en quatre jours. Dans la *Sīra*, ce temps de parcours peut être encore amélioré grâce à la magie : ainsi, 'Alī Bazdaḡān, grâce au génie d'une bague magique, fait le voyage Le Caire–Damas en moins d'une nuit, règle les problèmes de Damas dans la journée, et retourne au Caire, non sans avoir demandé au notable du Caire de lui écrire un document prouvant qu'il a bien fait tout ce qu'il raconte⁶¹⁷.

C) Les mondes parallèles

L'utilisation de la magie ouvre des portes sur des mondes lointains dont on a parfois l'impression qu'ils appartiennent à des univers parallèles. Le cas le plus spectaculaire de la *Sīra* concerne l'épisode de la ville Šamsayn-Qamarayn : elle se trouve à quatre années de marche par voie terrestre, car il n'y a pas de voie maritime y conduisant.

فلما سمع الملك قال له استئلك بالله يا درويش الخير جنابك من اى بلاد قال له افندم من مدينة شمسين وقمرين فقال له الملك فيه بالدنيا بلاد فيها شمسين وقمرين والا هذا اسم من غير جسم قال له وحيات راسك يا افندينا بيطلع فيها شمس من الشرق وشمس من الغرب وكذلك القمر فقال الملك واين بتحكم هذه البلاد قال له افندم باقليم الديباج والمقابس فقال الملك والله شىء عجيب ذلك البلاد تخمين انما يعيده عن بلادنا لأننا عمرنا ما سمعنا فيها فقال له افندم لا يقدر احد ان يصل الى بلادكم منها لأنه مسافتها بطريق البر اربعة سنوات وفي البحر ما لها طريق مواصل الى بلادك⁶¹⁸

⁶¹⁷ F. 149 A et B.

⁶¹⁸ F. 159, fols. 39v.-40r.

(Lorsque le roi entendit cela il lui dit : « Par Allah, bon Derviche, je voudrais te poser une question, ton excellence, de quel pays viens-tu ? » Il lui dit : « Efendem, de la ville aux Deux Soleils et aux Deux Lunes. » Le roi lui dit : « Il existe sur cette terre une ville avec deux soleils et deux lunes ? A moins que le nom n'ait rien à voir avec ce qu'il désigne ? » Il lui dit : « Sur ta vie,

Le derviche raconte son voyage de quatre années à travers des contrées désertiques dont on ne sait rien sinon qu'il a dû se nourrir de plantes et d'eau de pluie en les traversant⁶¹⁹, jusqu'à ce qu'il arrive au monde connu, qu'il mentionne dans l'ordre :

فطلعت وصرت امشى مدة سنتين ونصف وانا آكل من نبات الأرض واشرب من
متحصلات الأمطار الى ان نفذت من شرقى بلاد العجم فصرت انتقل في بلاد الفرس الى ان
وصلت الى ديرة عربستان وهى ديرة الهشاميه فقلت لحالى يا رجل ما دام انك وصلت الى هذه
الديار روح زور بيت زاره الخليل ومحمد عليهم الصلاة والسلام فصرت انتقل الى ان وصلت الى
ديرة المصريه ودخلت الى هذه البلد العامرة وهى مصر القاهرة⁶²⁰

Or, lorsque Baybarş décide de se rendre à Šamsayn-Qamarayn, les trois « frères » de Baybarş de la nuit du Destin du Mont Qāsyūn⁶²¹ lui font franchir les distances en quelques jours. La contrée sauvage dont la traversée est la seule à être quantifiée ici, représente un no man's land, une frontière symbolique entre des mondes parallèles. En effet, le lecteur/auditeur a l'impression d'entrer dans la quatrième dimension lorsque le derviche décrit le gouvernement de la ville de Šamsayn et Qamarayn :

وقال له من يكون الحاكم في بلادكم فقال له افندم ملكنا يقال له الملك الظاهر وعنده
وزير صداره محضر خير اسمه شاهين وعنده اثنين سلحداريه الواحد اسمه ابراهيم الحوراني والثاني
اسمه سعد ابن دبل⁶²²

notre maître, il s'y lève un soleil à l'Est et un soleil à l'Ouest, et pareil pour les lunes. » Le roi lui dit : « Et où se trouve ce pays ? » Il lui dit : « Efendem dans la région d'al-Dibāğ et d'al-Maqābis (de l'Or et des Faisceaux de lumière). » Le roi lui dit : « Par Allah, ce pays est bien étrange, il doit être loin de notre pays car de toute notre vie nous n'en avons jamais entendu parler. » Il lui dit : « Efendem, personne ne peut venir de cette ville jusqu'à votre pays car la distance par terre est de quatre années, et il n'y a aucune voie maritime qui conduise jusqu'à ton pays. »).

⁶¹⁹ En soi, la traversée de contrées hostiles n'a rien de nouveau, il s'agit d'un topos du genre *sīra*. Elle représente à la fois la distance géographique et l'épreuve initiatique.

⁶²⁰ F. 159, fol. 41r.

(« Je me suis mis en route et j'ai marché pendant deux ans et demi. Je mangeais les plantes et je buvais l'eau de pluie, jusqu'à ce que je parvienne à l'Est du pays des *ʿağam*. Alors j'ai traversé la Perse jusqu'à ce que j'arrive dans la région du *ʿArabstān* qui est le pays *hašāmīya*. Alors je me suis dit : « Puisque tu es arrivé jusque dans cette région, va visiter la maison que visiterent al-Ḥalīl et Muḥammad, sur eux la prière et le salut », et j'ai continué jusqu'à ce que j'arrive en Egypte. Je suis entré dans cette ville prospère, Le Caire. »).

⁶²¹ Voir fin du fascicule 2.

⁶²² F ; 159, fol. 41v.

(Il lui dit : « Qui est le gouverneur de votre pays ? » Il lui dit : « Mon seigneur, notre roi s'appelle al-Malik al-Zāhir. Son Grand Vizir, un homme bon, se nomme Šāhīn, et il a deux écuyers, le premier s'appelle Ibrāhīm al-Ḥūrānī, et le second Sa'd Ibn Dibl. »).

L'épisode participe de la structure en miroir et fonctionne comme un commentaire sur cette structure souvent utilisée dans la *Sīra*. La ville de Šamsayn et Qamarayn est une image du Caire, mais une image déformée. L'idée de l'image-imitation fait partie du projet d'origine d'une magicienne⁶²³ et lorsque sa fille, Bahā' al-Nūr, meurt, elle cherche une jeune fille qui lui ressemble pour l'enlever :

وقالت الى الاربعين ماردا اريد منكم بنت تشابه بنتي قالو لها يا ملكه فيه بأرض الصعيد
قاضي يقال له نور الدين له بنت تشابه بنتك ولكن متزوجة وهى لسع عروسة اربعين يوم فقالت
لهم هاتوها هي وزوجها⁶²⁴

Après avoir tué la magicienne, Ḥadīġa et son époux renversent le processus d'imitation en convertissant les habitants, et en transformant la ville à l'image du Caire et leur gouvernement à l'image de celui de Baybarš. L'illusion d'optique règne encore et c'est Baybarš qui doit la détruire afin que la vérité jaillisse. Le miroir brisé, ce qui était faux disparaît, et il ne reste plus qu'un soleil, une lune, et une ville et ses habitants réintégrés dans la *dunyā* et dans la vraie religion [c'est Ḥadīġa qui parle] :

اتاني هاتف بالنام وامرني ان اقتلها وادعي الناس الى دين الاسلام فما انتم قائلين قالوا
نحن اول الطائعين وهذا هو الدين الصحيح وبالحال اسلموا وبالله امنوا وحرقتنا العجوز واشهدنا
دين الاسلام وصرنا نعمر المساجد والمعابد⁶²⁵

Le traitement métaphorique du temps et de l'espace est conditionné ici par le combat que se livrent le Bien et le Mal, les magiciens et les *awliyā'*. En effet, la ville est le résultat d'un tour de magie, qui perdure bien que la magicienne soit morte. La mission de Baybarš est de contrecarrer cette magie, et de résoudre le problème des deux soleils et des deux lunes. Dans ce combat, les *ġinn-s* sont neutres : ils aident la magicienne, mais lorsque la ville est convertie à l'Islam, ils viennent en aide aux nouveaux gouverneurs. Si le voyage d'aller est favorisé par les trois « frères » de Baybarš, leur intervention est également nécessaire au retour, car Baybarš et ses

⁶²³ Le texte ne lui donne pas de nom.

⁶²⁴ F. 160, fol. 2r.

(Elle dit alors aux quarante génies : « Je veux que vous m'ameniez une fille qui ressemble à ma fille. » Ils lui dirent : « Ô reine, dans la région du Ša'īd il est un *qāḍī* qui se nomme Nūr al-Dīn et qui a une fille qui ressemble à la tienne ; mais elle est mariée depuis seulement quarante jours. » Elle leur dit : « Amenez-la avec son époux. »).

⁶²⁵ F. 160, fol. 4v.

(« Une voix m'a parlé en rêve et m'a ordonné de la tuer et de conduire le peuple à l'Islam, alors qu'en dites-vous ? » Ils ont répondu : « Nous sommes les premiers à obéir, car c'est la vraie religion. » Sur le champ ils se sont convertis dans la foi d'Allah, et nous avons brûlé la vieille et prononcé la *šahāda*, puis nous avons construit des mosquées et des lieux de culte.)

amis sont menacés par deux magiciens. Quant à al-Ḥiḍr, c'est grâce à lui que la magicienne a pu être tuée. En effet, la jeune femme qu'elle a fait enlever pour remplacer sa propre fille morte, le voit en rêve et il lui dit ce qu'il faut faire, elle lui demande alors qui il est :

فقلت له يا سيدي جنابك من تكون قال لي انا الخضر ابا العباس نقيب الرجال⁶²⁶

Chacun des personnages est un instrument entre les mains de forces qui le dépassent et répondent à une prédiction qui a, comme à l'ordinaire, trait au temps. C'est parce que le temps est venu que les événements se précipitent et que les eaux dormantes se réveillent. L'expression : *آن الاوان* utilisée par al-Ḥiḍr⁶²⁷ est fréquemment reprise pour indiquer que le temps de la réalisation de la prédiction est arrivé. Dans le cas étudié ici, trois temps sont à prendre en considération pour la même distance : d'une part, le voyage du derviche jusqu'au Caire, puis celui de Baybars et ses compagnons du Caire à Šamsayn et Qamarayn, et enfin leur retour. Des trois, seul le deuxième se fait sans encombre. Le retour expose les voyageurs au danger, et la présence du Monde du Secret se fait sentir jusqu'au Caire.

Le texte propose des variantes de ce schéma, en particulier lorsque Baybars se fait enlever par un génie à la solde du magicien, Qabṭāwīl⁶²⁸. Baybars se retrouve instantanément dans une lointaine contrée, al-Rub' al-Ḥarāb⁶²⁹ :

قال الراوى يرجع الكلام الى الملك الظاهر فانه لما وضعه الرهط بالربع الخراب بالليل وراح بات ذلك الليله وهو طول الليل يقرأ القرآن الى ان طلع الصبح فقام دور على ماء ما وجد فتيمة وصلّى الصبح ففز طلع يمين وشمال ما شاف الا ارض سود وجبال سود موحشه ولا فيها حس حسيس ولا انس انيس سوى ارض قفرا نفره ما فيها حشيش خضرا لا طيرا يطير ولا وحشا
يسير⁶³⁰

⁶²⁶ F. 160, fol. 3v.

(Je lui dis : « Votre excellence, qui êtes-vous ? » Il me dit : « Je suis al-Ḥiḍr Abā al-ʿAbbas, Chef des hommes. »)

Le terme *naqīb al-riḡāl* rappelle l'expression *naqīb al-ašrāf* (« Chef des descendants du Prophète »)

⁶²⁷ F. 160, fol. 3v.

⁶²⁸ F. 98, p. 6194. Il s'agit de l'épisode intitulé dans le manuscrit : « *Bandar Ḥān al-ʿAḡam* »

⁶²⁹ Il s'agit peut-être d'une allusion au Rub' al-Ḥālī d'Arabie. Comme pour la mention de ʿArabstān plus haut, ces noms et les régions qu'ils désignent fonctionnent en contrepoint avec des régions existantes et fortement symboliques.

⁶³⁰ F. 98, p. 6194.

(Le transmetteur dit. Le récit revient au Malik al-Zāhir. Lorsque le génie l'eut déposé à al-Rub' al-Ḥarāb la nuit et s'en fut, il passa toute cette nuit-là à lire le *Coran* jusqu'au lever du jour. Alors il se leva et chercha de l'eau en vain. Il fit les gestes des ablutions et fit la prière du matin. Il regarda à droite et à gauche et ne vit qu'une contrée noire et des montagnes noires et désertes, sans aucun

Baybars se met à errer, tout en priant Dieu. Une tente garnie de nourriture et un cheval apparaissent et, en quelques étapes, il se retrouve à Tūrīz. Puis arrive Abū Ġābir al-Qayrawānī qui lui dit qu'il ne pourra pas retourner au Caire avant deux ans, le temps que la volonté de Dieu soit faite :

فقال له انت الآن بأرض توريث وقد جبنك لهون حيث لا نقدر نأخذك الى بلادك حتى
يتم امر الله⁶³¹

Cette contrée déserte, qui se trouve à trois cents années de tout lieu habité (كيف قال الرهط انه بينى وبين العمار ثلاثمائة عام)⁶³² fera l'objet d'un second enlèvement de Baybars par un génie à la solde de 'Alī Bazdaġān⁶³³ : transporté instantanément, il mettra des mois à en revenir, après maintes aventures. Cette fois-ci, c'est al-Ḥiḍr qui lui vient en aide ; il lui donne à boire et le conduit à Alep où il lui dit qu'il doit passer un an, jusqu'à ce que la volonté de Dieu soit faite⁶³⁴. Dans le passage cité, certaines formulations rappellent l'épreuve de 'Arnūs dans la Vallée du Feu. Les images de désolation abondent, mais l'absence d'eau n'est pas un obstacle pour les « ablutions » puisque la gestuelle de la purification suffit ici (فتيمم)⁶³⁵.

Dans tous ces cas, ni les distances, ni le temps que les personnages mettent pour les franchir n'ont de valeur réelle. Les marqueurs de temps ne servent qu'à montrer la différence entre la *dunyā* et le Monde du Secret dans lequel tout est révélé, déjà arrivé, où l'espace et le temps ne font qu'un, et qui s'apparente au temps narratif grâce auquel on peut franchir les distances « en moins de temps qu'il ne faut pour le dire ». Ainsi, temps et distances sont abolis grâce, soit à la magie (des mages ou des magiciens chrétiens, des génies, des objets magiques) soit aux représentants du Monde du Secret, comme les trois « frères » de Baybars, ou encore ces deux figures récurrentes du récit, dont la fonction dramatique est la même : 'Abd Allah al-Muġāwirī, et al-Ḥiḍr⁶³⁶.

son, sans aucun être humain, rien qu'une terre désolée sans herbe verte, sans aucun oiseau qui vole, parcourue par aucun animal.).

⁶³¹ F. 98, p. 6201.

(Il lui dit : « Te voilà à présent dans la région de Tūrīz. Nous t'avons conduit ici car nous ne pouvons pas t'amener dans ton pays avant que ne soit faite la volonté de Dieu. »).

⁶³² F. 98, p. 6196.

(« Comment ? dit le génie, Entre moi et le monde habité il y a trois cents années »).

La distance est fréquemment exprimée en temps.

⁶³³ F. 150A

⁶³⁴ F. 150A, pp. 11-16.

⁶³⁵ Il est possible qu'il s'agisse ici des ablutions autorisées avec le sable, en l'absence d'eau. Le texte ne mentionne pas le sable.

⁶³⁶ Alors que dans la tradition c'est al-Ḥiḍr qui est associé à la mer et l'eau en général, dans la *Sīra* on fait appel à 'Abd Allah al-Muġāwirī pour franchir les mers rapidement. Voir Ana Ruth Vidal-

Certains personnages comme al-Ḥiḍr et les trois frères de Baybars, apparaissent de manière inopinée, sans avoir été sollicités, si ce n'est par la situation. Ce sont eux qui décident du moment opportun pour venir en aide aux personnages. Parmi eux, le cas d'al-Ṣāliḥ Ayyūb est particulièrement intéressant, puisqu'il possède le don d'ubiquité. Le texte insiste sur cette ubiquité en montrant le roi dans les deux endroits : d'une part il est assis sur son trône au *dīwān*, d'autre part il participe, par exemple, à un combat. Dans ce cas, son attitude au *dīwān* intrigue le vizir et les dignitaires car il s'agite sur son trône, puis tourne autour, comme s'il était au combat. La première de ces scènes concerne le voyage de Ğamr à Yānisa, épisode que nous avons déjà évoqué dans la première partie. Le don d'ubiquité abolit le temps et l'espace de la *dunyā*, comme les rêves-visions abolissent la frontière entre la *dunyā* et le Monde du Secret :

ولا يوم الا وينظر الملك الصالح قدامه وكانوا اعيان مصر يشوفوا الملك ياخذ بيده سيف
خشب ويندار يلوح فيه بالديوان والدم ينزل منه⁶³⁷

En revanche, d'autres personnages doivent être sollicités. C'est le cas de 'Abd Allah al-Muġāwirī, le passeur des mers, que l'on doit appeler pour qu'il arrive sur sa barque. Le rituel est toujours le même et la demande toujours formulée de la même manière :

انت فين يا عبد الله يا مغاوري واذا بالبحر هاج وماج وناقد زورق من نحاس اصفر
وفيه رجل بلحيه سوده مغربي وكان ذلك الرجل من المتدركين في البحر وهو من اولياء الله
الصالحين ويحفظ اسم الله الاعظم وكل من كان يحفظ الاسم الاعظم اذا نده له بلبيه وكان المقدم
جمر يحفظ الاسم ومتصل باهل الله فلما حضر المغاوري قال له اهلاً بالمقدم جمر آش تريد يا حنوني
فقال له مرادى اصلى الصبح على اسكلة يانسه فقال له على الباش يا حنوني تفضل يا سيدى انزل
بالفايف⁶³⁸

Luengo: « L'élément maghrébin dans *Sīrat Baybars* », *Arabica* LI 1-2 (Février 2004), 162-188..
Pour al-Ḥiḍr, voir A. J. Wensinck, *AL-KHADĪR*, *E.I.*, vol. IV, pp. 935-938. Voir aussi M.
Longworth Dames, *KH^wĀDJĀ KHIDR*, *E.I.*, vol. IV, 941.

⁶³⁷ F. 13, pp. 17-18 ; B/Z, vol. 2, 114.

(Aucun jour ne passa sans qu'il vit le roi al-Ṣāliḥ devant lui ; et au *dīwān*, les dignitaires du Caire voyaient le roi tenant dans sa main un sabre de bois qu'il faisait tourner, et du sang qui en jaillissait.)

⁶³⁸ F. 13, pp. 5-7 ; B/Z, vol. 2, 111-112. C'est moi qui souligne.

(« **Où es-tu, ô 'Abd Allah, ô Muġāwirī?** ») Alors la mer se mit à s'agiter, et un bateau de cuivre jaune arriva, dans lequel se trouvait un *maġribī* à la barbe noire. Cet homme était un loup de mer et il faisait partie des hommes vertueux proches de Dieu, qui connaissent le nom caché de Dieu le Très Grand ; et lorsque quiconque connaît le nom du Très Grand et l'appelle, il répond à son appel. Le capitaine Ğamr aussi connaissait le nom de Dieu et était proche des gens de Dieu.

Sa première apparition dans le récit concerne également l'épisode de Ġamr à Yānisa. Ce motif des appels est repris dans de nombreuses circonstances, mais pas seulement pour faire venir des personnages du Monde du Secret. Ainsi, la première évocation de Abū 'Alī al-Baṭarnī établit un lien entre ce capitaine de la flotte musulmane et le Monde du Secret. Lorsque le roi al-Şāliḥ Ayyūb se rend à Alexandrie pour tenter de délivrer Baybars retenu prisonnier à Gênes, il compte traverser la mer avec l'aide d'Abū Bakr⁶³⁹. Comme d'habitude lorsque le Monde du Secret se manifeste à travers al-Şāliḥ Ayyūb, la plupart des émirs et des dignitaires croit qu'il a l'esprit dérangé :

وقال الملك قوم يا حاج شاهين حتى نطلع على شاطئ البحر نصرخ للرئيس واخذو⁶⁴⁰
وسار على شط البحر ووقف الملك وصرخ يا شيخ بحير هات مراكب واصطبروا قدر نصف
ساعه ما اتا احد فقال الملك بكون اليوم مشغول والا يكون ما سمعنا يا حاج شاهين قال له افندم
سعادتك اعرف قال له الملك قوم يا حاج شاهين حتى نرجع من هون الى بكره نصرخ له تاني مره
ورجع على الصيوان وقعد واما الاعيان والمماليك يا اخوان صاروا يضحكوا على كلام الملك
ويقلدوه ويصرخوا يا شيخ بحير هات مراكب ويقولو⁶⁴¹ والله ملكنا مجدوب يا هو وباتوا ذلك
الليل وقام الملك تاني يوم كذلك اخذ الوزير شاهين وطلع على حفة البحر وصرخ يا شيخ بحير
هات مراكب واطير قدر نصف ساعه ما احد جاوبه فقال الملك العلم عند الله يا حاج شاهين انه
هذا الشيخ بحير بده يكون عند⁶⁴² شغل حتى ما جاوبنا ورجع هو والوزير على الصيوان فصاروا
المماليك يصرخوا يا شيخ بحير هات مراكب ويقلدوا الملك فسمع الملك صراخهم فسكت ما
جاوبهم وعمل حاله ما عنده خير وبات ذلك الليله وهو متعجب من كلام الاعيان وقام تاني يوم
صلى الصبح وقعد يقرأ اوراده بنفده الوزير شاهين فقال له يا حاج شاهين هدول المماليك عمال
يعملونا مصخره وعزة الله اذا ما جاب اليوم مراكب لاضربه روح هاتلى جريده ناخذها معنا قال
له حاضر وراح الوزير جاب جريده واجا اخذ الملك وتوجه ناح البحر وصرخ يا شيخ بحير هات
مراكب وضرب الجريده فى البحر ما شافوا الا بعد ساعه الموج اشتغل وصار يضرب الابراج وبان
عن حملة مراكب حرجيه وقدامهم مركب ثلاث⁶⁴³ بطاريات بثلاثمائة مدفع وربطوا على المينا ونزل
من وسطه ولد مغربى وملفوف بحرام احمر وهو القبطان باشى بتاع المركب وطلع على البر دغرى
لقدام الملك والجريده بيده وركد اخذ اتك الملك وقال له الامان يا ملك الزمان وحيات راسك

Aussi, lorsqu'al-Muġāwirī arriva, il lui dit : « Salut capitaine Ġamr ! Que désires-tu, mon ami ? » Il lui dit : « **Je voudrais faire la prière du matin** dans le port de Yānisa. » Il lui dit : « A tes ordres, mon ami. Je t'en prie, ami, monte dans le bateau. »).

⁶³⁹ La naissance et la biographie de Abū Bakr, par la suite Abū 'Alī al-Baṭarnī, sont liées au Monde du Secret. Voir fascicule 20, pp. 26-36 ; B/Z, vol. 2, 215-217.

⁶⁴⁰ اخذوه

⁶⁴¹ يقولوا

⁶⁴² عنده

⁶⁴³ ثلاث

صار لي ثلاثة ايام عمال اسمع صوتك ولكن صاير في البحر ضباب يعني غطيته ما كنت اسهدي⁶⁴⁴ على الدرب ولو لا هذه النشابه بتاعتك ما كنت حسنت⁶⁴⁵ اصل لهون فقال له الملك الله يعطيك العافيه يا ولدي وامر الوزير شاهين ان يامر العسكر بالنزول الى المراكب فراح الوزير وامر العسكر ان تنزل الى المراكب فقالوا⁶⁴⁶ المماليك والله ملكنا اولياء يا هو من اهل الكشف ونزلوا بالمراكب وساروا طالبين جنوه⁶⁴⁷

La citation est un peu longue, mais elle nous renseigne sur la façon dont le récit prend en charge le motif des appels, et même ici le motif des trois appels, selon une variation comique. Le jeu sur le comique et le sérieux fonctionne constamment dans la *Sīra* à partir de ces variations. L'enjeu est éminemment sérieux puisqu'il

⁶⁴⁴ استشد

⁶⁴⁵ حسنت

⁶⁴⁶ فقالوا

⁶⁴⁷ F. 20, pp. 18-26 ; B/Z, vol. 2, p. 313-314.

(Le roi lui dit : « Viens, *ḥāḡḡ Šāhīn*, allons au bord de la mer pour appeler le capitaine. » Et il l'amena avec lui au bord de la mer. Le roi s'arrêta et appela : « Holà, Maître des mers ! Amène des navires ! » Puis il attendit une demi-heure, mais personne ne vint. Le roi dit alors : « Il est occupé aujourd'hui ou alors il ne nous a pas entendu, *ḥāḡḡ Šāhīn*. » Il lui dit : « Mon Seigneur, votre excellence sait mieux que quiconque. » Le roi lui dit : « Viens, *ḥāḡḡ Šāhīn*, rentrons et demain nous reviendrons pour l'appeler une nouvelle fois. » Et il retourna dans son pavillon et y resta. Mais les dignitaires et les mamelouks, ô mes frères, se mirent à rire des paroles du roi, et ils se mirent à l'imiter en appelant : « Holà, Maître des mers ! Amène des navires ! » et ils disaient : « Par Dieu, notre roi est dérangé ! » Puis ils se couchèrent, et le jour suivant, le roi se leva et, comme la veille, il amena le vizir *Šāhīn* avec lui et se rendit sur le rivage et appela : « Holà, Maître des mers ! Amène des navires ! » Puis il attendit une demi-heure, mais personne ne lui répondit. Le roi dit : « Dieu seul sait, *ḥāḡḡ Šāhīn*, ce Maître des mers doit être occupé pour qu'il ne nous réponde pas. » Puis, lui et le vizir rentrèrent au pavillon. Les mamelouks se mirent à appeler : « Holà, Maître des mers ! Amène des navires ! » en imitant le roi. Le roi entendit leurs appels mais ne dit rien et ne leur répondit pas, faisant comme si de rien n'était. Il se coucha, tout étonné des paroles des dignitaires. Le lendemain il se leva, fit la prière du matin, et resta à lire le Coran et à faire des prières superfétatoires. Le vizir *Šāhīn* entra et il lui dit : « *Ḥāḡḡ Šāhīn*, ces mamelouks se moquent de moi. Par la grâce de Dieu, si les navires n'arrivent pas aujourd'hui il me faudra la frapper [e.i. la mer]. Apporte-moi une branche de palmier, nous l'emporterons avec nous. » Il lui dit : « A vos ordres. » Et il partit chercher une branche de palmier, puis lui et le roi se dirigèrent vers le rivage, et il appela : « Holà, Maître des mers ! Amène des navires ! » Et il frappa la mer avec la branche de palmier, et voilà qu'au bout d'une heure, ils virent les vagues remuer et venir frapper les tours, et apparurent sur les flots des vaisseaux de guerre avec, à leur tête trois batteries de trois cents canons, qui jetèrent l'ancre dans le port. Un jeune homme maghrébin en descendit, enveloppé d'une houppelande de laine rouge : c'était le capitaine de toute la flotte. Une fois à terre, il alla tout droit se présenter au roi qui tenait la branche de palmier dans la main, et il se précipita pour le saluer, et lui dit : « Pardonne-moi, roi des temps ! Sur ta vie, voilà trois jours que j'entends ta voix, mais j'étais sur une mer brumeuse, une mer de brouillard, et je ne trouvais pas le chemin, et sans tes flèches de bois, je ne serais pas arrivé jusqu'ici. » Le roi lui dit : « Dieu te garde, mon fils ! » Et il ordonna au vizir *Šāhīn* de faire monter l'armée sur les navires. Le vizir s'en alla commander à l'armée de monter sur les navires. Les mamelouks disaient : « Par Allah, notre roi est un des amis de Dieu, des illuminés ». Puis ils embarquèrent et partirent pour Gênes.).

s'agit d'aller délivrer Baybars, et que le roi lui-même se déplace. La confrontation avec Ġawān exige cette participation. Le récit joue sur le temps dans le sens où, jusqu'à présent, le roi n'a rien entrepris contre son *qādī*, alors qu'il savait très bien qu'il s'agissait de Ġawān, prêtre chrétien déguisé. Tout comme 'Uṭmān, le roi al-Šāliḥ Ayyūb appartient au Monde du Secret, mais contrairement à lui, il tient à ce que le Secret ne soit pas révélé avant son temps. A plusieurs reprises, il réprimande 'Uṭmān qui laisse entrevoir le Secret, par ses propos :

فقال الملك ارزن يا عتمان ولا تبيح بالسر وقيل

من باح بالسر كان القتل سييمته يصبح ويمسى بين الناس خجلان⁶⁴⁸

Mais le temps est venu d'agir, et c'est bien pour cela que l'on peut voir l'épisode de Gênes comme une véritable charnière dans le récit. Du reste, al-Šāliḥ Ayyūb met tout son poids dans la bataille et fait constamment intervenir les forces du Monde du Secret, bravant temps et espace. Rien ne lui résiste, ni les mers, ni le manque de ravitaillement, ni les murailles : il envoie Abū Bakr à al-Ma'arra, alors que la forteresse se trouve à cinq jours de la mer ; Abū Bakr se trouve instantanément à la forteresse, et donne une lettre du roi à Sulaymān al-Ġāmūs qui l'accompagne à Gênes avec ses hommes ; puis il nourrit son armée avec quelques grains d'orge, de riz et un peu de *samn*⁶⁴⁹. Enfin, il monte d'un bond sur les murailles de Gênes, avec Abū Bakr et Šāhīn, sans aide du *mafrad* :

فقال المل للوزير هات حتى نشوف طالع مفردك انصبه فقال له امان افندم والله ما
يعرف كيف بصير ولا عمرى شفته فقال الملك وانت يا ابو بكر وين مفردك قال له آش يكون
هذا المفرد يا حنونى فقال لهم الملك آه، يا مساكين انتم مانكم نافعين الى شئ لكان غمضوا
عيونكم وقولوا بسم الله الرحمن الرحيم ولكن بدكم ما تفضحونا خلوها سريه بينكم وبينى
فغمضوا عيونهم ومسكهم الملك من زناهم وقال يا قدرة الله ما شافوا حالهم الى فوق الصور⁶⁵⁰

⁶⁴⁸ F. 8, pp. 154-155 ; B/Z, vol. 1, 252.

(Le roi dit : « Sois avisé, 'Uṭmān, ne divulgue pas le Secret ! On dit que :

Celui qui divulgue les Secrets, être tué est sa marque distinctive

Du matin au soir il traîne sa honte parmi les gens. »)

⁶⁴⁹ F. 20, pp. 57-61 :B/Z, vol ; 2, 320-321.

⁶⁵⁰ F. 20, pp. 75-76 ;B/Z, vol. 2, 323.

(Le roi dit au vizir : « Fais-nous voir ton *mafrad* que je l'installe. » Il lui dit : « Pardonnez-moi, mon seigneur, je ne sais pas m'en servir, et je n'en ai jamais vu de ma vie. » Le roi dit alors : « Et toi, Abū Bakr, où est ton *mafrad* ? » Il lui dit : « Qu'est-ce que ce *mafrad*, mon ami ? » Le roi dit : « Mes pauvres ! vous ne servez pas à grand' chose ! Aussi, fermez les yeux et dites : « Au Nom de Dieu Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux. » Mais que cela reste un secret entre vous et moi. » Ils fermèrent les yeux et le roi les prit par la ceinture et dit : « Par la puissance de Dieu ! » Et ils se retrouvèrent sur les murailles.).

L'accumulation des « miracles » accomplis par le roi al-Şāliḥ Ayyūb rassure, si cela était nécessaire, sur le dénouement heureux de l'épisode, et le comique peut donc s'installer. Ce ne sont pas les moqueries des mamelouks qui provoquent ce comique, au contraire, elles sont l'expression de leur ignorance, et d'une certaine manière, de leur peu de foi. C'est l'attitude même du roi pour qui ces choses-là semblent « naturelles » qui donne à la scène sa forme comique : si Abū Bakr ne vient pas tout de suite, c'est qu'il doit être occupé, et qu'il n'a pas entendu l'appel etc. Ceci dit, au troisième jour, le roi montre un certain agacement, mais pour le lecteur/auditeur, le motif des trois appels déclenche celui de l'attente comblée, avec, en plus, le plaisir de voir la déconfiture des mamelouks. En même temps, l'épisode prélude au pacte scellé par al-Şāliḥ Ayyūb entre Baybarş, Şīḥa, Şāhīn et Abū Bakr al-Baṭarnī.

Dans l'épisode de 'Alī Bazdaġān et l'enlèvement de Baybarş, al-Ḥiḍr nomme l'endroit où il conduit Baybarş pour qu'il puisse rejoindre Alep :

ولا زال ماشي الى بعد العصر واذا بالشيخ وقف ونادى وقال يا ظاهر هذا المحل اسمه
مشرع باب الله وهذه قدامك مدينة حلب⁶⁵¹

Le nom utilisé par al-Ḥiḍr qui ne va pas plus loin, fait référence à un toponyme existant (la porte du pèlerinage), et fait ici penser à une porte entre deux mondes, un seuil que Baybarş doit franchir pour retourner dans le monde des vivants. L'image de la « porte » qui conduit dans une autre dimension se retrouve dans un autre épisode où le franchissement des portes abolit les notions de temps et d'espace : il s'agit de l'épisode de la parade prestigieuse (العراضة المشهورة)⁶⁵².

Cette parade est organisée pour Faḍl al-Dīn al-Adra'ī et Şīḥa, ou du moins en sont-ils le prétexte. Baybarş désire s'acquitter de sa dette envers Faḍl, puisque avant de le menacer et de réclamer la souveraineté des forteresses, Faḍl a aidé à la prise de Şūr.

⁶⁵¹ F. 150A, p. 15.

(Il continua de marcher jusqu'au couchant, lorsqu'apparut le *şayḥ* qui l'appela et dit : « Ô Zāhir, cet endroit s'appelle Maşra' Bāb Allah, et devant toi se trouve la ville d'Alep.»).

⁶⁵² F. 143.

D) Les itinéraires spatio-temporels, la géographie métaphorique

a) La Parade prestigieuse

L'itinéraire de la parade est fixé par Baybars. Tous les invités se réuniront à Šaṭṭ al-Furāt (les rives de l'Euphrate) et marcheront en procession jusqu'à 'Arīš Maṣr. Cet itinéraire représente le grand axe, l'épine dorsale du monde musulman dans la *Sīra*. Prestigieuse, la parade l'est pour diverses raisons. D'abord, elle réunit l'ensemble des régiments musulmans, émirs et mamelouks, ainsi que les *fidāwīyeh*, chaque régiment étant conduit par son chef en grand appareil. Mais elle l'est également par le prestige que lui confèrent les invités illustres qui y participent. Tout ce que la *Sīra* compte d'Empereur, de rois, de princes, amis ou ennemis, sont présents. Le prétexte de cette parade est de faire honneur à Faḍl al-Dīn al-Adra'ī, et de faire en sorte qu'il rejoigne effectivement les rangs de l'Islam et accepte Šīḥa comme le maître des forteresses. Il s'agit aussi de l'impressionner, et un des buts de la parade est la démonstration du prestige dont bénéficient Baybars et l'Islam, puisque tous se rendent à l'appel. Le rôle de Šīḥa est particulièrement mis en valeur puisqu'il refuse de conduire les *fidāwīyeh*, laissant ce rôle à 'Arnūs, tout en déclarant que tout ce qu'il fait est pour leur gloire : ainsi toute intervention de Šīḥa se veut au service des *fidāwīyeh* et, à partir de ce moment, il devient l'attraction principale de la parade. Son arrivée spectaculaire auprès de 'Arnūs relève plus d'une apparition, et lorsqu'il se montre aux côtés de Baybars, les rois se demandent comment il est arrivé là :

فأمر الملك ان يطالعوا الكراسى لقدام باب الصيوان وقام جلس بره وطلعت جميع الملوك
والنياب والأعيان فطلعوا القرانات والملوك لقوا شيخه جالس جانب الملك فقالوا لحالمهم يفجعه
بعمره ايما اجا هذا فهل نبع من الأرض ام نزل من السماء⁶⁵³

L'intervention de ses femmes, Tāḡ Nās, la magicienne, et al-Maṭrada, la *ḡinnīya*, dans un pavillon perché sur un sommet, venant lui offrir des cadeaux, sa position à la droite de Baybars⁶⁵⁴, et le fait même que Ḡawān lui offre un présent,

⁶⁵³ F. 144, fol. 10r.

(Le roi ordonna alors de placer les chaises devant le pavillon et alla s'asseoir dehors. Alors tous les rois s'approchèrent, ainsi que les vice-rois, les dignitaires, les *qirān-s* et les rois, et ils virent Šīḥa assis à côté du roi. Ils se dirent : « Que Dieu l'anéantisse ! Quand est-il arrivé ? Est-il sorti de terre, ou est-il tombé du ciel ? »).

⁶⁵⁴ Le texte donne l'ordre protocolaire : au centre, le roi, à sa droite Halawūn, à sa gauche l'Empereur de Rome, puis à droite Šīḥa et les *fidāwīyeh*, à gauche Faḍl et les *Adra'īyeh* :

وجلس على يمين الملك القان هلوون وعلى الشمال باشقران وبعدهم كل واحد على هوى رتبته وكراسى شيخه وقومه على
اليمينه وكراسى فضل وقومه على الميسره

tous ces éléments le placent au centre de la parade, « détronant » ainsi Faḍl al-Dīn. Aussi, lorsque Abrahā, le fils de Halawūn offre un poignard à Faḍl, on se souvient de l'association de ce dernier avec les 'aḡamī : c'est, en effet, auprès de Halawūn que Faḍl s'était réfugié après avoir été chassé par Ma'rūf. Cette connivence ne laisse rien présager de bon.

La parade prestigieuse veut à la fois faire une démonstration de pouvoir et affirmer la cohésion interne du monde musulman. Ainsi, les forces réunies sont convoquées pour montrer la maîtrise du temps et de l'espace. Les femmes de Šīḥa ont imaginé un mécanisme complexe de portes, manipulé par les « fils » d'Ibrāhīm commandés par Ḥarb⁶⁵⁵ : les longues explications de Tāḡ Nās nécessitent treize pages du récit. En voici un passage :

وقالت له افهم يا احيى شو بدى قول لك فقال لها تفضلى قالت له ليلة المشى بتطلع الساعة ثلاثه بالليل وابعده عن الخيام قدر عشرة دقائق وامسك هذا الباب واركره بالأرض فإنه يقف لحاله ويصير باب كبير واسع قدر باب بلد شاهرليه ثم بتاخذ هل اوتاد وبتندار تغرزهم كل عشرة دقائق وتد واحد ميمنه وواحد ميسرة وبتحط جانب كل وتد قضيب من هدول ما بتلاقى الا صار درابزين على الطرفين وبصير الدرب باوسط ما بيحسن احد يروح لا هيك ولا هيك بعده ما بتشوف الا عريش فوق راسك دوالى وحامله عنب ملون ثم علق بكل عامود قفص بين الواحد والواحد عشرة دقائق وبعدها بتاخذ هذا الحنجور وبتنقط نقطتين من على الميسره ومن على الميمنه ما بتشوف الا صار بحر من هون وبحر من هون وكلما مشيت عشرة دقائق بتحط مركب ولا تزال تفعل كذلك حتى تخلص جميع القطع ثم بتنصب الباب الثانى فينحكك جميع الذى شرحناه فى بعضه البعض ثم بترجع وبتفرش هذه الشريط الجوخ على الأرض من عند اول باب الى الثانى ما بتلاقيها الا عرضت وحبكت من الدرابين للدرابين وبعدها بتنبه على المهتار باشى وقت الذى بينضرب مدفع الشيع ان يقلع الخيام ويمشى قدام ويدخل من اول باب ويخرج من الثانى وينصب الخيام قدامه وبعده بتمشى العالم ولما يخلص النهار بتصير الى الساعة ثلاثه بالليل بترجع بتقلع اول باب والأوتاد وبتلف الجوخه حتى تصل الى ثانى باب وبتاخذهم وبتروح بتنصبهم من ثانى ناح قاطع الخيام وعلى ذلك فقس وكل يوم العالم بتمشى بفى ومى ويبدخلوا من باب بيخرجوا من باب الى ان تصلوا للعريش⁶⁵⁶

Voir f 144, fol. 11v.

⁶⁵⁵ Il s'agit de ses fils « adoptifs », par le pacte. Chaque fois qu'un non-ismaélien veut s'affilier aux *fidāwīyeh*, il doit se choisir un « père » parmi eux. A part quelques exceptions, ils choisissent, en général, Ibrāhīm.

⁶⁵⁶ F. 144, fols. 22-23r.

Elle lui dit : « Ecoute, mon frère, ce que je vais te dire. » Il lui dit : « Je t'en prie. » Elle lui dit : « La nuit de la marche, tu vas te lever à trois heures et tu t'éloigneras à dix minutes des tentes. Tu prendras cette porte, et tu la planteras dans la terre. Elle s'installera toute seule et deviendra une grande et large porte comme la porte d'une ville immense. Puis, tu prendras ces

Grâce à ce stratagème, le temps et l'espace sont maîtrisés car chaque porte semble conduire dans un autre temps et un autre espace, réduisant ainsi les distances spatio-temporelles. Les distances sont exprimées en terme de minutes, et si tout est fait pour que le chemin paraisse plus court, les éléments renvoient aussi à une vision paradisiaque avec l'ombre et l'eau (وكل يوم العالم يتمشى بفي ومي). Lorsque, prenant ombrage de Šīḥa, Faḍl tire de son fourreau le poignard d'Abrahā pour l'attaquer, une bataille s'en suit pour laquelle l'espace du mécanisme est insuffisant. Ibrāhīm fait alors appel à Ḥarb :

واشتغل ضرب السيف بين الفريقين فصرخ ابراهيم على حرب وقال له اقلع الأوتاد يا وليدى لأنه المطرح ضيق والخيل دعوسة بعضها فحالا ركد قلع الأوتاد ورفع العمليه فصار السهل واسع ونخرطت العراضه⁶⁵⁷

Une telle maîtrise est symbolique de l'universalité de l'Islam. Cependant, le chemin est encore long pour faire coïncider les temps de la *dunyā*, où tout est encore inachevé, et celui du Monde du Secret, où tout est déjà réalisé. La parade prestigieuse est comme une fenêtre ouverte sur le Monde du Secret, mais la réalité de la *dunyā* reprend vite ses droits et la fenêtre se referme brutalement sur un coup de poignard. En effet, il y a encore quelques « électrons libres », comme Faḍl ou Halawūn représenté ici par son fils, Abrahā. Faḍl est finalement poursuivi, traqué, et

piquets et tu commenceras à les planter chacun à dix minutes de l'autre, un à droite et un à gauche. A côté de chaque piquet, tu placeras un de ces bâtonnets, et tu verras apparaître une rampe de chaque côté, avec le chemin au centre, si bien que personne ne pourra aller ni d'un côté, ni de l'autre. Ensuite, tu verras une vigne au dessus de ta tête, avec des grappes de raisin colorées. Puis, tu accrocheras une cage à chaque pilier, en les espaçant de dix minutes. Ensuite, tu prendras ce petit flacon et tu en verseras deux gouttes à gauche et à droite, et tu les verras devenir une mer de chaque côté ; et chaque fois que tu auras marché pendant dix minutes, tu placeras un bateau. Tu continueras de faire ceci jusqu'à ce que tu aies utilisé tous les éléments. Ensuite, tu planteras la deuxième porte, et tout ce que nous t'avons expliqué se mettra en place. Puis, tu reviendras sur tes pas, et tu dérouleras ce ruban de feutre sur le sol, entre la première porte et la seconde, et tu le verras s'élargir jusqu'à relier les deux rampes. Ensuite, tu noteras le moment où le Muhtār Bāšī fait tirer le canon pour le départ du cortège, et tu signaleras à tes compagnons de démonter les tentes et de marcher en avant-garde pour entrer par la première porte et sortir par la seconde, pour monter les tentes devant elle. Ensuite, tout le monde se mettra en route et, à la fin du jour, tu attendras jusqu'à la troisième heure de la nuit, et tu iras démonter la première porte avec les piquets, tu enrouteras le ruban de feutre, jusqu'à ce que tu arrives à la seconde porte, et tu monteras le tout une deuxième fois, de l'autre côté des tentes, et ainsi de suite. Ainsi, chaque jour, tout le monde marchera à l'ombre et près de l'eau ; ils entreront par une porte et sortiront par l'autre jusqu'à ce que vous arriviez à al-⁵Ariš.)).

⁶⁵⁷ F. 144, fol. 31v.

(Des coups de sabres s'échangèrent entre les deux factions. Puis Ibrāhīm cria à Ḥarb : « Arrache les piquets, mon fils. L'endroit est trop étroit, et les chevaux se marchent dessus. » Immédiatement il [Ḥarb] accourut pour arracher les piquets et supprimer la magie. Et la route devint une vaste plaine dans laquelle la procession se dispersa.)

enfin mis à mort au fascicule 145A ; Halawūn est fait prisonnier, puis exécuté au fascicule 165 ; la conversion de l'Empereur a eu lieu au fascicule 138, mais elle reste secrète à Rome, et il est assassiné par son propre fils, Dūfuš, au fascicule 166 ; Dūfuš, à son tour est tué au combat par ʿArnūs, et le petit-fils de Frīdīrīk, Şafrīn, lui succède et se révèle être le fils de ʿArnūs et de Şafrīna, la fille de l'Empereur (fascicule 171) ; enfin Ğawān est exécuté par Šīḥa au fascicule 178.

b) Opposition et infiltration

L'harmonie artificielle de la parade prestigieuse ne dure qu'un temps et apparaît alors comme factice. Qu'un seul homme puisse de façon aussi spectaculaire remettre tout en question et provoquer ainsi le pouvoir dans son propre espace souligne le combat incessant qui doit être mené. Cela montre également l'importance de la métaphorisation de l'espace, toujours à la fois un et divisé, infiltré et, parfois même, envahi, nous renvoyant au tout début du récit, lorsque l'on apprend que le grand *qāḍī* du Caire est en fait un chrétien, où encore au même itinéraire de l'Euphrate à l'Egypte, déjà métaphorisé comme l'axe principal qui organise l'espace du récit, et dont Maḥmūd/Baybars prend en quelque sorte possession au cours de son voyage de Brousse à Damas, puis de Damas au Caire. Cet axe lui-même est montré comme « infiltré », désuni, Baybars y rencontrant des amis comme des ennemis. Ainsi, le monde musulman est divisé en zones stratégiques occupées par des agents sûrs, gardiens de ses frontières ou de ses places fortes. Au nord, et à l'extrême limite du monde musulman, Madinat al-Ruḥām, tenue par ʿArnūs, est une des voies principales d'invasion franque ; puis Brousse, tenu par Masʿūd Bayk et al-Qara Aşlān ; au sud, le Şaʿīd est sous la coupe d'Aḥmad Şalāmiš, fils de Baybars, affilié aux *fidāwīyeh*. Mais à l'intérieur, à l'Est et à l'Ouest, les choses sont plus complexes, moins bien définies. Certaines grandes villes comme Alep, Alexandrie, sont tenues par des hommes fidèles, mais constamment en proie aux attaques ennemies. Alep se trouve au coeur de nombreux conflits, car elle subit soit les attaques directes des *ʿağam*, étant la première ville musulmane avant la reconquête de Bagdad⁶⁵⁸, soit celles des Francs, une fois al-Ruḥām et Brousse prises. Quant à Damas, sa position est doublement fragile : objet de toutes les convoitises, franques et *ʿağam*, elle est aussi, pendant une partie du récit, sous la gouverne d'un fourbe, ʿĪsā al-Nāşir, qui n'hésite pas à s'allier avec les rois francs de la côte, ne suivant que son propre intérêt et sa haine pour Baybars⁶⁵⁹. En revanche,

⁶⁵⁸ Voir fascicule 155E.

⁶⁵⁹ ʿĪsā al-Nāşir meurt au fascicule 37 et il est remplacé par un homme sûr, Uquš al-Nağībī.

elle bénéficie d'une double protection : celle du « Saint » de Homs, Ḥālīd⁶⁶⁰, et celle de Yaḥyā⁶⁶¹ dont le sanctuaire se trouve dans la mosquée des Omeyyades.

Mais l'inverse est tout aussi vrai et les espaces en dehors du monde musulman se trouvent également infiltrés. Avant que Rome ne tombe symboliquement par la conversion de Rūmā, celle de l'Empereur établit une enclave musulmane au sein même de la chrétienté. Ce lieu de culte musulman au cœur du château impérial est découvert par Dūfuš et Ğawān, alors que l'Empereur Frīdīrīk est en train de prier⁶⁶². Auparavant, le neveu de *babb* Martīn al-Abraš, Ulīfīh (Olivier), chrétien converti, avait fait également construire une mosquée dans son palais de Maršūnīya⁶⁶³. Les lieux sacrés sont aussi investis par l'Islam : ainsi deux des femmes de Šīḥa sont des abbesses qui restent en place après leur conversion ; stratégie d'infiltration, à laquelle on peut ajouter les princesses chrétiennes converties et épouses de musulmans et leurs fils. Les « infiltrations » se font aussi par l'intermédiaire des déguisements : non seulement les individus ou groupes d'individus se déguisent afin de pénétrer plus avant en territoire étranger et ennemi, et d'y circuler librement, mais des armées entières peuvent aussi être dissimulées sous l'uniforme de l'armée ennemie. Les différences tiennent souvent à des marques extérieures, et passent par un « habillement », ainsi, les bateaux aussi peuvent être « déguisés ».

Cette structuration en miroir de l'espace souligne l'ambiguïté des oppositions dans la *Sīra* et permet des échanges entre les divers espaces. Ainsi, les fils des héros, élevés en pays chrétiens ou *ʿaḡamī*, passent d'un lieu à un autre, ou créent des enclaves musulmanes indépendantes dans ces pays. Dans cette structure en miroir, le cas de Ğawān et de Šīḥa joue un rôle particulier dans la mesure où leur opposition et leur similitude apparaissent très tôt dans la *Sīra* et informent l'ensemble du récit. Dans le déroulement du récit, l'auditeur est d'abord confronté à un grand *qādī* au Caire, dont il apprend assez vite qu'il s'agit, en fait, d'un chrétien, Ğawān. Le récit opère alors un retour en arrière où l'auditeur apprend qu'un musulman, Šīḥa, se fait passer pour un chrétien, Ğūnīt, fils du roi de Gênes (fascicule 7). Dans la stricte chronologie des événements, c'est donc d'abord Šīḥa qui, avec la complicité forcée de Ğawān, infiltre, en tant que prêtre, le monde chrétien. Ğawān décide alors de retourner en terre d'Islam et, après avoir tué un *šayḥ* dont il prend l'identité, infiltre, en tant que *qādī*, le monde musulman.

⁶⁶⁰ Ḥālīd Ibn al-Walīd.

⁶⁶¹ Il s'agit de Saint Jean-Baptiste.

⁶⁶² Voir fascicule 166.

⁶⁶³ Voir fascicule 158.

La métaphorisation du temps et de l'espace renvoie très fréquemment à l'espace et au temps du voyage initiatique. Qu'il s'agisse d'enlèvement et/ou de translation d'un lieu à un autre, comme c'est le cas pour Šīḥa ou pour Maḥmūd/Baybars, l'espace n'est plus un simple itinéraire géographique, mais il contient des éléments qui jalonnent le parcours initiatique des personnages. Les schémas initiatiques constituent donc un élément essentiel dans la structure du récit.

CHAPITRE 3

Les schémas initiatiques

L'organisation métaphorique de l'espace et du temps nous incite à interpréter tout voyage comme trajet initiatique. Nous aurons l'occasion d'examiner les rapports entre répétition et ritualisation, pour l'instant notre attention va se porter sur la structuration du récit à travers les divers schémas initiatiques. On comprend bien, et divers critiques ont pu le relever, que le récit se penche sur les vicissitudes du héros dans son enfance et son adolescence à un moment proche du début du récit⁶⁶⁴. Cependant, le héros éponyme n'est pas le seul à subir une initiation, c'est le cas de la plupart des personnages principaux qui, à un moment de leur vie et de leurs aventures, sont confrontés à une épreuve qui évoque un rite de passage. Ainsi, Ibrāhīm, Šīḥa, ʿArnūs, Aydamur, ʿUṭmān sont, à un moment ou un autre du récit, confrontés à eux-mêmes, séparés de la communauté, mis à l'épreuve, pour mieux la réintégrer. L'initiation n'est qu'un des nombreux rites de passages que les personnages peuvent subir⁶⁶⁵, et ces rites sont souvent marqués par un voyage initiatique. La mise à la marge, le dépouillement, puis le nouvel accoutrement, l'épreuve, la mort métaphorique, le retour dans la communauté sont autant d'étapes qui jalonnent le voyage initiatique. La notion de tabula rasa, voire de « purification », avant de pouvoir accomplir la mission imposée par le donneur d'ordre fait souvent partie de ce schéma, et c'est souvent le sens que prend la mort métaphorique du personnage.

J'ai déjà analysé le rêve du roi al-Šāliḥ Ayyūb qui débute le récit dans la recension damascène, et montré comment le donneur d'ordre initial, Allah, même s'il n'est pas explicitement nommé dans le texte, s'exprime par l'intermédiaire d'un donneur d'ordre secondaire, al-Šāliḥ Ayyūb. Le choix pour la mission d'acheter les

⁶⁶⁴ C'est ce que Fārūq Ḥūršīd exprime dans *Al-siyar al-šaʿbī al-ʿarabīya* lorsqu'il parle de *marḥalat al-trāḡīdīya* : étape qui raconte les vicissitudes personnelles du héros et dont il doit s'affranchir avant de pouvoir devenir le véritable héros du récit.

L'initiation du jeune héros peut être comprise implicitement, dans le titre que donnent Georges Bohas et Jean-Patrick Guillaume au premier volume de la traduction de la recension d'Alep : *Les Enfances de Baïbars*.

⁶⁶⁵ Voir Van Gennepe, *Les Rites de passage*.

mamelouks nécessaires à la survie de l’Islam se porte sur un marchand, ‘Alī Āġā al-Warrāq, dans un épisode intitulé « Les vicissitudes de ‘Alī Āġā al-Warrāq » par les éditeurs du manuscrit⁶⁶⁶. Cet épisode me paraît tout à fait exemplaire du schéma des rites de passage, et bien que déjà brièvement abordé dans la première partie⁶⁶⁷, je voudrais y revenir plus en détail, d’autant qu’il n’est pas représenté de façon aussi significative et détaillée dans les autres recensions. Je reviendrai ensuite sur l’initiation du héros éponyme, ainsi que sur celle de son futur bras droit, Šīḥa, dans la mesure où, encore une fois, la recension damascène diffère des autres, en particulier dans la présentation de ces initiations. En effet, l’histoire de Šīḥa, jusqu’au fascicule 27, est comme une rivière souterraine qui resurgit, de temps à autre, à la surface. A ces récits d’initiations s’ajoute celle, inversée et satanique, de Ğawān qui fonctionne en contrepoint des autres. Il sera temps ensuite d’examiner les rites de passages subis par différents personnages sur le mode de tribulations, d’expiation, d’occultation. La quête, notion fondamentale des rites de passage, montre que parfois le détour vaut la peine, et qu’il faut en passer par là pour atteindre son but. Du reste, parfois c’est bien au détour du chemin que les personnages trouvent ce qu’ils cherchent. Ainsi, Baybars part à la recherche d’un palefrenier, mais c’est finalement un « frère » qu’il trouve en ‘Uṭmān. Il faudra aussi à ‘Alī Āġā bien des tours et des détours avant d’être prêt à accomplir sa mission dans le récit.

A) Les tribulations de ‘Alī Āġā al-Warrāq

De toutes les recensions, celle de Damas consacre une place très importante à ce personnage au début du récit. Si l’on compare l’espace qui lui est imparti dans les trois recensions principales, Alep, Le Caire (version imprimée⁶⁶⁸), Damas, les proportions sont les suivantes :

⁶⁶⁶ Voir B/Z, vol. 1, p. 21. Rappelons ici que la pratique de titrer les épisodes n’est pas uniforme dans le manuscrit. La main C, en particulier, ne donne jamais de titre. Les éditeurs ont donc introduit à certains endroits des titres entre crochets. J’ai fait de même pour la suite du manuscrit pour permettre un repérage plus facile (voir annexes : résumé et tableau des épisodes).

⁶⁶⁷ Voir *supra*, Première partie, chapitre 3.

⁶⁶⁸ La Bibliothèque Nationale de France possède 40 volumes manuscrits de *Sīrat al-Malik al-Ẓāhir Baybars*, provenant de recensions diverses. Parmi eux, deux ensembles cohérents et continus couvrent la totalité du récit, sans faille. Ces deux ensembles, bien que de mains différentes, proviennent vraisemblablement de la même recension et reproduisent le récit pratiquement à l’identique, jusqu’aux divisions en 36 parties. Si l’on compare ces deux recensions à la version imprimée du Caire, leur rapport paraît immédiatement évident. L’une d’elles a pu être à l’origine de la version imprimée. Il faudrait, bien sûr y regarder de plus près, mais il est aussi possible que les quelques différences que l’on peut noter entre la version imprimée du Caire telle qu’elle nous

- Alep : 2 pages⁶⁶⁹.
- Le Caire : 7 pages imprimées (102-108).
- Damas : 73 pages dans le fascicule 1 (B/Z/ : 18 pages).

Autre point important : le déplacement spatial de l'épisode. Alors que dans les autres recensions 'Alī Āġā est un marchand du Caire, dans la recension damascène il vit à Damas où il entre en contact avec Aḥmad Bāšā, le beau-frère de Sitt al-Šām. Le recentrage sur Damas est d'autant plus intéressant qu'il permet d'entrer dans le monde des marchands de Damas, comme dans celui du *sūq*⁶⁷⁰, dans l'intimité d'un couple et dans leurs rapports avec les voisins et les autres marchands ; il permet également de mesurer la précarité de leur vie et l'imprévisible qui peut surgir à tout moment.

L'épisode pose aussi le motif des opposants et des adjuvants au niveau du petit peuple : on peut, en effet, voir l'épicier-créancier implacable 'Abū Šaḥāda comme un précurseur de 'Isā al-Nāšir. Dans ce parallèle entre les tribulations de 'Alī Āġā et celles de Maḥmūd/Baybars, Aḥmad Bāšā fait office d'intermédiaire puisqu'il accueille 'Alī Āġā, comme il recueille, plus tard, Maḥmūd/Baybars.

Le « choix » de 'Alī Āġā pour mener à bien la mission confiée par al-Šāliḥ Ayyūb est un choix par élimination. En effet, c'est parce que tous les marchands du Caire rechignent devant la demande du roi, prétextant qu'ils ne connaissent rien au marché d'esclaves que 'Alī Āġā est finalement choisi. Il est ainsi désigné par les marchands :

فقالوا⁶⁷¹ له افندم هذه المصلحة لا نعرف في تجارها نحن جماعة تجار قماش وحرير وما
اشبه ذلك اما اذا كان بك من يعرف بهذه المصلحة فيه بالشام رجل تاجر يقال له على آغا
الوراق من محلة القنوات له عرف بمشترات الرقيق وهو ريس ما بعده تاجر⁶⁷²

est parvenue par l'intermédiaire de Ġamāl al-Ġiṭānī en 1996 (elle-même une réimpression d'une version antérieure de la fin du XIXe ou du début du XXe siècle), et le résumé de M. C. Lyons, proviennent de ces deux recensions ou de recensions apparentées.

⁶⁶⁹ Dans la traduction de Georges Bohas et Jean-Patrick Guillaume, *Les Enfances de Baïbars*, 50-51. En fait, le récit de cette recension ne mentionne que la toute fin des aventures d'Alī Āġā, depuis le moment où, ruiné, il décide de ne plus sortir de chez lui, et que les envoyés du roi al-Šāliḥ Ayyūb vont le faire chercher.

⁶⁷⁰ Voir la séquence dans le souk lorsque la femme de 'Alī Āġā tente de vendre le *kurk* et se fait gruger.

⁶⁷¹ قالوا

⁶⁷² F. 1, pp. 13-14 ; B/Z, vol., p. 20.

(Ils lui disent : « Mon seigneur, nous ne connaissons rien de ce commerce. Nous sommes tous des marchands de tissu, de soie, et d'articles de ce genre. Mais si tu veux quelqu'un qui s'y connaisse,

Par un retour en arrière, le récit donne les raisons de la pauvreté de ‘Alī Āġā, et raconte ses tribulations jusqu’au moment où l’on revient au « temps présent », lorsqu’il est contacté par l’émissaire du roi. Le déplacement du Caire à Damas s’accompagne d’un changement de focalisation, les événements étant alors perçus du point de vue de ‘Alī Āġā et le retour en arrière s’enclenche ainsi :

فاسمع ما جرى وصلى على خير الورى بان هذا الرجل على آغا الوراق كان تاجر
عُمده ما فوق يده يد بالتاجاره وكان سخي الكف بشوش الوجه محضره خير حسن الأخلاق
ولكن كان بذلك الوقت مكسور وجاير عليه الزمان وقعد في بيته لا شغل ولا عمل وكان السبب
بكسره هو انه مره من احدى المرات شد متجر بليغ وسافر به على الساحل⁶⁷³

Le récit des tribulations de ‘Alī Āġā comprend plusieurs étapes :

- Au cours d’un premier voyage en mer, il essuie une tempête qui le rejette, naufragé nu, sur le rivage. A la suite d’une errance il retourne à Damas, mais les marchands qui lui avaient confié de l’argent, loin de s’en prendre à lui, lui donnent de quoi repartir d’un bon pied.
- Au cours d’un second voyage, par voie terrestre, il se fait attaquer et dépouiller par des bédouins qui le laissent nu. De retour à Damas, après une nouvelle errance, honteux, il s’enferme chez lui.
- Harcelé par un de ses créanciers, il vend tous ses biens jusqu’au dernier, puis il est tiré d’affaire par Aḥmad Bāšā qui lui donne un habit et de l’argent.
- ‘Alī Āġā sombre cependant de nouveau dans la misère et, lorsque la police frappe à sa porte, il pense qu’on est venu l’arrêter. En fait, on vient le chercher pour qu’il remplisse la mission confiée par al-Şāliḥ Ayyūb. Comblé de présents, il retourne chez lui pour voir sa maison entièrement remeublée.

Chaque étape de ces tribulations est marquée par une forme d’acharnement du destin : tempête, voleurs, créanciers, qui mettent le personnage à nu. L’expression « بالزلط » est répétée à différentes étapes :

il y a un homme à Damas qui s’appelle ‘Alī Āġā al-Warrāq, dans le quartier du canal, et qui connaît la vente d’esclaves. C’est le chef des marchands, il n’en est pas de meilleur.»).

⁶⁷³ F. 1, p. 14-15 ; B/Z, vol. 1, 21.

(Écoutez ce qui arriva et priez sur le Meilleur des hommes. Cet homme, Ālī Āġā al-Warrāq, était le chef des marchands et personne ne le surpassait dans ce commerce. C’était un homme généreux, au visage souriant, sociable, de bonne moralité. Cependant, dans ce temps-là, il était ruiné et le sort s’acharnait sur lui, et il restait dans sa maison, sans aucun travail ni aucune occupation. La raison de sa ruine est qu’un jour, ayant apprêté une importante cargaison, il se mit en route pour la côte.).

وصل الى بيروت ونزل في البحر وسار فما قطع شيء قليل الا فرتن البحر وغرق
المركب فتعلق على آغا على شقفة دفة وقذفته الأمواج على البر وهو بالزلط⁶⁷⁴

[...]

فلما وصل الى ارض قاره لعند عيون العلق طلوعا عليه عربان شلحوه على نضيف مثل
ما جابته أمه وصفى بالزلط⁶⁷⁵

[...]

ولكن على آغا ماشى وجميع افكاره مشغوله لأنه بيته بالزلط⁶⁷⁶

La mise à la marge du personnage par son « dénuement » et son errance correspondent à la phase liminaire du rite de passage et à un processus de tabula rasa qui passe par l'expérience métaphorique de la mort (naufrage, attaque). L'enfermement volontaire de 'Alī Āgā dans sa demeure dont il ne veut plus sortir marque aussi une phase d'isolement, de coupure avec le monde extérieur pendant laquelle il subit l'épreuve du dénuement complet, des privations ainsi que de la faim. La mort proche mentionnée dans le texte rappelle, encore une fois l'expérience de mort métaphorique subie par l'initié :

فقال لها قومي بقا روحى بيعيه حيث بدنا نأكل وكل شىء اهون من الجوع وثانياً ما
بقي عندنا غيره وميتى خلص ثمنه يا اننا نموت يا اها تفرج علينا لانه الأنسان اذا خلص رزقه يخلص
عمره⁶⁷⁷

L'épisode du *kurk* (sorte de manteau), leur dernière possession que la femme de 'Alī Āgā doit aller vendre au souk et qu'elle se fait voler, marque l'ultime étape de leur dénuement. La perte de ce vêtement est symbolique :

⁶⁷⁴ F. 1, p. 16 ; B/Z, vol. 1, p. 21

(Il arriva à Beyrouth, se rendit jusqu'à la mer et s'embarqua. Il faisait route depuis peu lorsqu'une tempête fit couler le navire. 'Alī Āgā s'accrocha à un bout de planche, et les vagues le jetèrent nu sur la rive.).

⁶⁷⁵ F. 1, p. 23 ; B/Z, vol. 1, 23.

(Lorsqu'il arriva à Qāra, près de 'Uyūn al-'Alaq, les bédouins l'attaquèrent et le dépouillèrent de tous ses biens et il se retrouva nu comme un ver, comme sa mère l'avait mis au monde.).

⁶⁷⁶ F. 1, p. 73 ; B/Z, vol. 1, 35.

(Mais 'Alī Āgā partit l'esprit préoccupé car sa maison était complètement dépouillée.).

⁶⁷⁷ F. 1, p. 30-31 ; B/Z, vol. 1, 25.

(Lève- toi donc et va le vendre car il nous faut manger, et tout est plus facile que la faim ! De toute façon, il ne nous reste que ça [le *kurk*] et lorsque nous aurons dépensé son prix, ou bien nous mourrons, ou bien la vie y pourvoira. Car lorsque l'être humain a épuisé ce dont il a été pourvu, il ne lui reste plus qu'à mourir.).

فقام على آغا وصار يحوص في البيت على شيء يبعث يبيعه ما وجد غير الكُرك الذي
عمال يناموا فيه فقال لزوجته قومي خذي هذا الكُرك وروحي يبيعه فقالت له يا ويلي كيف بدنا
نبيعه ونحن نام فيه والدنيا برد وشتاء وهو صاير فراشنا ولحافنا⁶⁷⁸

Outre le fait que sa fonction a déjà été détournée, puisqu'il leur sert de couverture pour dormir, il s'agit aussi⁶⁷⁹ dans la *Sīra*, d'un symbole d'appartenance au système et à la communauté : en effet, le terme n'est en général mentionné dans le récit qu'au moment des cérémonies d'investiture d'un personnage dans une nouvelle fonction ; manteau d'apparat jeté sur les épaules de l'impétrant, il marque son entrée ou sa confirmation dans le système et la communauté. Aussi, lorsque Aḥmad Bāšā le reçoit chez lui et lui offre son propre *kurk*, la phase finale de réintégration est amorcée :

واما على آغا لما صار قدام احمد باشا كان يفز له الباشا واثب على الأقدام وقال له اهلاً
وسهلاً وقام الكرك من على اكتافه والبسه آياه⁶⁸⁰

Cette phase se termine par l'arrivée de l'émissaire du roi et le retour triomphal de 'Alī Āgā chez lui en sa compagnie, ayant tout retrouvé, argent, meubles, mission et dignité.

Les tribulations de 'Alī Āgā suivent un mouvement de haut en bas répété, mais les répétitions s'accompagnent de variations significatives. Son premier voyage opère une première épreuve et une première mise à nu, mais la solidarité des marchands, due au fait que 'Alī Āgā est un homme aimé et considéré comme intègre par tous, lui permet de repartir à zéro. Si la mer lui a été défavorable, la terre ne lui réserve pas mieux, et il reste chez lui après son second voyage car il n'a plus où aller. Les éléments sont contre lui, représentés dans le texte par les termes « زمان » (« وجاير عليه الزمان⁶⁸¹ ») ou :

لإن جَارَ الزمانُ عليَّ حتَّى رَمَانِي منه في ضنكٍ وضيقٍ

⁶⁷⁸ F. 1, p. 30 ; B/Z, vol. 1, 25.

('Alī Āgā se leva et se mit à chercher quelque chose à vendre dans la maison. Il ne trouva que le manteau (*kurk*) qui leur servait de couverture pour dormir. Il dit à sa femme : « lève-toi, prend ce manteau (*kurk*) qui leur servait de couverture pour dormir. Il dit à sa femme : « lève-toi, prend ce manteau et va le vendre. » Elle lui dit : « Pauvre de moi ! Comment pourrait-on vendre ce qui nous sert pour dormir, alors qu'il fait froid et que c'est l'hiver, et que ce manteau nous sert de couverture et de matelas ? »).

⁶⁷⁹ Nous verrons plus tard quelques exemples frappants de l'utilisation du *kurk* comme manteau d'apparat, et la ritualisation par la formule « هاتوا كرك ».

⁶⁸⁰ F. 1, p. 49 ; B/Z, vol. 1, p. 30.

(Mais lorsque 'Alī Āgā se trouva devant Aḥmad Bāšā, celui-ci se leva d'un bond et lui dit : « Sois le bienvenu ! » Et il ôta le manteau de ses [propres] épaules et il l'en vêtit.).

⁶⁸¹ F. 1, p. 15 . B/Z, vol. 1, p. 21

فاني قد حمدتُ له صروفاً
عَرَفْتُ بِهَا الْعَدُوَّ مِنَ الصَّدِيقِي⁶⁸²

« دهر⁶⁸³ » et « دني⁶⁸³ », « قدر⁶⁸³ »
expressions telles que : « كل شيء بقضاءٍ وقدر⁶⁸⁴ », ou encore :

وهكذا احوال الديني يومٌ لكَّ ويومٌ عَلَيَّكَ، لا تزعل ولا تنقهر⁶⁸⁵

Les tribulations du personnage en font une sorte de matière première⁶⁸⁶ qui, une fois remodelée, est prête pour la mission qui va lui être confiée. On pourrait voir dans les épreuves une purification liée à la soumission du personnage qui exprime sa foi dans la formule coranique « لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ». En cela, comme sa femme qui la prononce également, et comme le roi al-Şāliḥ Ayyūb, il fait partie des gens qui n'ont pas « honte » de telles formules :

فقال كلمة لا يخجل فائلها وهي لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم⁶⁸⁷

‘Alī Āġā interprète lui-même ainsi ses tribulations en s’adressant à sa femme pour la rassurer :

لا تزعلي ان شاء الله قرب الفرج لأن الله سبحانه وتعالى لا يأخذ الا حتى يعطي⁶⁸⁸

On ne peut s’empêcher de voir dans cet épisode un prélude aux tribulations de Maḥmūd/Baybars qui reprennent les différentes étapes de l’initiation. La quête de ‘Alī Āġā est de partir à la recherche du héros du récit. La recension damascène lui accorde une place importante car sa fonction narrative est essentielle. Cette fonction disparaît en même temps que le personnage, une fois que le héros est arrivé à bon port, c’est-à-dire à la cour du roi Al-Şāliḥ Ayyūb. Ainsi la *Sīra* cherche son héros

⁶⁸² F. 1, p. 78 ; B/Z, vol. 1, 36. Ces vers, prononcés par ‘Alī Āġā pendant le festin en l’honneur de l’émissaire du roi concluent les tribulations du personnage.

(Car le sort s’est acharné sur moi jusqu’à me précipiter dans la misère et la pauvreté
Mais je l’ai loué pour cette adversité grâce à laquelle j’ai distingué les amis des ennemis.).

⁶⁸³ F. 1, p. 76 ; B/Z, vol. 1, 35.

⁶⁸⁴ F. 1, p. 26 ; B/Z, vol. 1, 24.

(Tout n’est que décret divin.).

⁶⁸⁵ F. 1, p. 20 ; B/Z, vol. 1, 23. Ce sont les marchands qui s’adressent ainsi à ‘Alī Āġā. L’expression « هكذا احوال الدنيا » est reprise par Aḥmad Bāšā plus loin (F. 1, p. 54 ; B/Z, vol. 1, 31.).

(Ainsi vont les choses dans ce bas-monde, un jour pour toi, un jour contre toi. Ne t’inquiète pas et ne te tracasse pas).

⁶⁸⁶ L’anglais utilise l’expression « raw material », évoquant une matière brute, crue, mise à nu.

⁶⁸⁷ F. 1, p. 34 ; B/Z, vol. 1, 26.

(Et il prononça les mots dont on ne doit pas avoir honte : « Il n’est de force et de puissance qu’en Dieu le Très Haut, le Très Puissant. »).

⁶⁸⁸ F. 1, p. 34-35 ; B/Z, vol. 1, 26.

(Ne t’inquiète pas. Si Dieu le veut, le soulagement de nos souffrances approche ; car Dieu – qu’Il soit loué et exalté – ne prend que pour mieux donner.).

comme le roi cherche son rêve. Comme le rêve se substitue à la réalité à venir, le roi se substitue au donneur d'ordre et, pour un temps, 'Alī Āġā devient le « héros » du récit, le sujet de la quête, l'objet étant le vrai héros qui, une fois trouvé, devient le sujet d'un discours qui reprend les grandes lignes du schéma initiatique.

B) Les tribulations et l'initiation du héros

Nous avons vu comment l'épisode « *Sīrat Maḥmūd* » constituait une analepse dans le récit. Ce retour en arrière est pris en charge, en partie par le personnage, en partie par le narrateur. Si nous rétablissons la chronologie à partir de la naissance du héros, nous obtenons la séquence suivante :

- Naissance de Maḥmūd.
- Tentative de meurtre sur sa personne par ses oncles.
- Découverte de Maḥmūd dans la grotte par le derviche.
- Maḥmūd se fait passer pour un mamelouk.
- Voyage à Brousse.
- Maḥmūd faible et malade est laissé par le derviche dans le hammam de Brousse.
- Découverte de Maḥmūd, le « mamelouk faible » qu'il recherche, par 'Alī Āġā.
- 'Alī Āġā achète Maḥmūd au derviche.
- Voyage de Brousse à Damas.
- 'Alī Āġā laisse Maḥmūd malade dans le *maristān* de Damas.
- Maḥmūd guérit.
- Maḥmūd est recueilli par Aḥmad Bāšā.
- Maḥmūd s'enfuit sur le mont Qāsyūn. Révélation.
- Maḥmūd est adopté par Sitt al-Šām et devient Baybars.
- Initiation de Baybars à Damas.
- Voyage de Damas au Caire.

- Initiation de Baybars au Caire.

Les différentes étapes des tribulations du héros sont jalonnées par trois voyages qui, chacun à leur manière, contribuent à son initiation. La première grande étape, marquée par le voyage à Brousse, concerne la « chute » du héros de l'état de prince libre à celui de mamelouk. Il s'agit d'une étape préparatoire qui met le héros en condition et en adéquation avec sa description par le donneur d'ordre, le roi al-Šāliḥ Ayyūb (un mamelouk faible, « comme lui »). Il s'agit aussi de l'étape liminaire du rite d'initiation, comme si le héros devait être « initié » à l'entrée dans le récit. Mis à la marge (la grotte), faisant l'expérience d'une mort métaphorique (il est ligoté par ses oncles qui placent une pierre sur sa poitrine), changeant d'état (et vraisemblablement de vêtement), puis laissé, malade dans le hammam de Brousse, encore une fois marginalisé.

Le passage à la deuxième étape, marquée par le voyage de Brousse à Damas, se fait par la transaction, l'échange de la bourse donnée par le roi pour acheter le mamelouk faible. Cette transaction est à double sens : d'une part, elle confirme le nouveau statut du héros comme mamelouk, susceptible d'être acheté et vendu, d'autre part, elle le désigne comme le héros attendu et recherché. Doté de cette double « nature », Maḥmūd entreprend un voyage au cours duquel il apparaît à ceux qui sont capables de le voir comme l' élu, et à ceux qui ne voient pas au-delà des apparences, comme un simple mamelouk faible, malade, voire répugnant. L'épisode du *maristān* où s'opère sa guérison miraculeuse (par l'intervention de trois *awliyā'*) l'intègre un peu plus dans la communauté.

Découvert d'abord par le derviche, puis par 'Alī Āgā, il est à présent découvert par Sitt al-Šām qui l'adopte et lui donne le nom de son fils défunt, Baybars. Ce changement d'identité, qui met le personnage en conformité avec le nom du héros de la *Sīra*, suit l'événement important de la révélation dans la grotte du mont Qāsyūn où, une nouvelle fois, le héros se trouve mis à la marge de la communauté pour être initié au mystère et être réintégré. A chaque étape, la réintégration prend la forme d'une ascension sociale, de mamelouk-serviteur à maître de la fortune de Sitt al-Šām. Tout comme 'Alī Āgā, il a dû passer par le dénuement le plus total avant de pouvoir être reconstruit, façonné pour remplir la mission que l'on attend de lui. Cette reconstruction est à la fois mystérieuse, au sens premier du terme, c'est-à-dire inhérente aux rites initiatiques, et pragmatique dans l'apprentissage des armes par exemple, mais un pragmatisme lui-aussi emprunt de mystère puisque la maîtrise de ces armes est innée chez le héros.

La troisième étape débute par un nouveau voyage, de Damas au Caire. En un sens, elle n'est que la prolongation de la seconde. Pendant le voyage lui-même,

Baybars fait une série d'expériences qui se rapportent à celles qu'il a pu vivre pendant le voyage de Brousse à Damas. Ces expériences déterminent déjà les deux factions : celle qui suivra Baybars et celle qui s'opposera sans cesse à lui. Pendant le voyage de Brousse à Damas, confronté au danger et à la mort, Maḥmūd/Baybars est passif, il subit ce qui lui arrive et se laisse porter par les événements. En revanche, pendant le voyage de Damas au Caire, il est actif : confronté au danger et à la mort, il agit, d'une part pour sauver (Ibrāhīm), d'autre part pour tuer (le fils du *babb* d'al-ʿArīš), faisant ainsi lui-même la part des choses entre ses amis et ses ennemis.

Les rites d'initiation marquent les passages d'un état à l'autre, et il semble clair que pour Baybars le déplacement de Damas au Caire indique le passage de l'enfance à l'adolescence, puis à l'âge adulte. La sexualité n'en est pas absente. Alors qu'à Damas Baybars est convoité par un pédéraste, Āḥmad Āḡā, au Caire il passe pour sexuellement actif lorsque le chef des palefreniers du Caire pense qu'il recherche un éphèbe pour son plaisir⁶⁸⁹. Le plus remarquable dans cette troisième étape est l'ascension irrésistible du héros vers le pouvoir. Cette ascension se caractérise par divers mouvements de la marge au centre. La double nature de Baybars fait qu'il est à la fois à la marge (mamelouk) et au centre (héros) ; cette double nature s'explique aussi par le fait que c'est un « faux » mamelouk, qu'il s'agit d'un déguisement, puisqu'en fait c'est un prince⁶⁹⁰. Etant donc à la marge, il s'en sert pour mieux réintégrer le centre. Outre le fait que ses aventures parmi les truands s'inspirent peut-être de ce que ʿAbd al-Ḥamīd Yūnus décrit comme « *ḥikāyāt al-šuttār* »⁶⁹¹, elles prennent un sens métaphorique dans le processus de réintégration. Pour Baybars il ne s'agit plus de trouver sa place, mais de retrouver une place qui lui est assignée d'emblée par le récit, son histoire étant, dans tous les sens du terme, déjà écrite.

Au Caire, Baybars subit une série d'épreuves qui tiennent à la fois de l'ascension vers le pouvoir et des rites de passage. Du moins peut-on dire que les diverses étapes de son ascension sont représentées comme autant de rites de passage.

⁶⁸⁹ Voir fascicules 7 et 8. La recension d'Alep est plus explicite sur la sexualité. Elle mentionne, par exemple, qu'au matin, Baybars doit se rendre au hammam à cause d'une pollution nocturne, ce qui donne à penser à ʿUṭmān que Baybars a profité de son sommeil pour le sodomiser.

⁶⁹⁰ Le motif du déguisement est fréquemment utilisé dans les récits d'initiation. D'une part, il correspond au vêtement que l'initié doit revêtir avant son entrée dans le lieu de l'initiation et sa mise à la marge, d'autre part, au niveau de la fable, il est justifié par le danger encouru par le héros qui doit cacher sa véritable identité.

⁶⁹¹ Il s'agit de récits de personnages rusés, voire de brigands. ʿAbd al-Ḥamīd Yūnus, *Al-ḥikāya al-šāʿbiya* (Bagdad : Dār al-šūʿn al-ṭaqāfiya al-ʿāmīya, s.d.).

Prenons deux épisodes caractéristiques : « Baybarş à la caserne »⁶⁹² et « Le palais de Bādīs »⁶⁹³.

a) « Baybarş à la caserne »

La caserne des mamelouks est le lieu où les jeunes gens pressentis pour la carrière militaire font leur apprentissage. Isolée du reste de la société, à l'écart de la ville, elle représente bien l'espace du rite de passage dans sa première phase. Tous les aspirants sont ainsi mis à la marge. Mais la place de Baybarş représente un double isolement, le marquant comme initié particulier parmi les autres.

Voici le schéma de l'épisode, interprété selon les phases du rite de passage⁶⁹⁴ :

- Baybarş est envoyé à la caserne des mamelouks pour son apprentissage.
- Isolé des autres, il subit l'épreuve de la faim car les mamelouks lui volent sa nourriture sans qu'il le sache.
- Il lit un verset du Coran sur les agresseurs et la loi du talion⁶⁹⁵.
- 'Uṭmān le tire d'affaire avec l'aide du roi al-Şāliḥ Ayyūb.

On pourrait, bien sûr ne voir là qu'un simple épisode de bizutage du « bleu » arrivant à la caserne⁶⁹⁶. Certains éléments, cependant, nous incitent à aller plus loin que cet incident de surface. Le texte souligne l'isolement de Baybarş dans sa chambre par rapport aux autres mamelouks ; ainsi, lorsque 'Uṭmān part à sa recherche dans la caserne, armé d'un laissez-passer du roi, il trouve Baybarş seul alors que les autres sont en compagnie de Qalawūn :

⁶⁹² F. 9, p. 82 ; B/Z, vol. 1, 275.

⁶⁹³ F. 9, p. 155 ; B/Z, vol. 1, 293.

⁶⁹⁴ Pour un résumé plus détaillé de l'épisode, le lecteur pourra se reporter en annexe.

⁶⁹⁵ F. 9, p. 100 ; B/Z, vol. 1, 279.

(ومن اعتدا عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدا عليكم ان الله لا يحب المعتدين).

Voir *Coran*, s. 2, « La Génisse », v. 194 et 190. Il s'agit, en fait, du rapprochement de deux versets.

(Car quiconque vous agresse, agressez-le comme il vous a agressé. Dieu n'aime pas les agresseurs.)

⁶⁹⁶ Le bizutage est, bien sûr, un avatar des rites de passage par lequel ceux qui ont déjà été initiés soumettent le nouvel arrivant à des rites d'initiation qui comportent souvent des épreuves d'humiliation, de privation et d'isolement. Il se pratique entre initiés et échappe à l'autorité initiante de l'institution.

فشلح بيبرص واتكا ونام قام عثمان انسرق شويه شويه وطلع لبرات الاوضه وطلع على
 المماليك يراهم سهرانين عند قلوبن وعمال يتحدثوا هذا يقول انا اخذت صحن الباميه هذا يقول
 انا اخذت صحن الرز هذا يقول انا اخذت البيساره⁶⁹⁷ عمال يضربوا حديث مصاحبه⁶⁹⁸

Alors que les ordres du vizir Šāhīn sont de nourrir Baybars comme un prince, il ne lui reste qu'une maigre soupe à chaque repas. L'épreuve de la faim rappelle celle de 'Alī Āgā, et c'est la lecture du Coran qui déclenche la solution. Le choix des versets sur le talion et les agresseurs récités par Baybars incite 'Uṭmān à prendre l'affaire en main et à rendre aux mamelouks la monnaie de leur pièce. L'intervention du roi al-Šāliḥ Ayyūb dote l'épisode du mystère inhérent aux rites de passage. En effet, inquiet et ne trouvant pas le sommeil, 'Uṭmān empêche le vizir de dormir car il veut aller voir Baybars. Le roi apparaît alors sur leur chemin et donne à 'Uṭmān le laissez-passer dont il a besoin pour pénétrer dans la caserne.

Bien entendu, on peut également voir dans l'épisode de la caserne une des étapes qui conduisent Baybars vers l'âge adulte. Depuis son arrivée à Damas, il a toujours vécu chez des parents adoptifs : Sitt al-Šām à Damas, et Naḡm al-Dīn al-Bunduqdārī au Caire. Le passage à la caserne est une séparation du milieu « familial » qui prélude à l'installation du héros dans son propre palais. C'est à la suite d'un incident provoqué par 'Uṭmān, lors d'une visite de deux *fidāwīyeh* à Baybars qui les reçoit chez son oncle Naḡm al-Dīn, que le roi l'incite à acheter une demeure bien à lui :

وطلع صرخ لعثمان وقال له تعشيت والا لسع قال له لا والله جوعان بعد فقال له
 الوزير تعال فوت حتى نتعشا قال له لا والله ما خش جوه قال له الوزير ليش قال له ايه ينقرني
 الكندي بالمكبكب فضحك الوزير قال له فوت لا تخاف فدخل ووقف من بعيد وصار يتطلع في
 بيبرص قال له بيبرص قدم هون قال له ايوه ما تنقرنش بالمكبكب فضحك بيبرص وقال له لا لا
 قدم فقدم عثمان لعنده قال له بيبرص ولك ليش هيك عملت فقال له كندی انت حيوان ما تفهم
 شى قال له ليش حتى اكون حيوان قال له عثمان عجب يا حوى ما تاخذ لك بيت وحدك
 فالانسان حر في بيته يجي عندك ضيف او واحد او احد قال له نجم الدين ولك هذا بيته مادمت انا
 طيب ولا يطلع من هون قال له بيبرص بارك الله فيك يا عمى ولكن اثر معه كلام عثمان ثم قدموا
 تعشوا وسهروا لحكم الساعه ه خمسسه وقاموا ناموا الى تاني الايام ما فاق بيبرص الى ضحاء النهار

⁶⁹⁷ Selon Dozy, ببصار ou بيسار désigne un plat à base de fèves.

⁶⁹⁸ F. 9, p. 101 ; B/Z, vol. 1, 279-280.

(Baybars se déshabilla, se coucha et s'endormit. 'Uṭmān se leva, se faufila peu à peu à l'extérieur de la chambre et se mit à chercher les mamelouks. Il les trouva passant la soirée à discuter chez Qalawūn. Celui-ci disait : « Moi, j'ai pris l'assiette de gombo » ; celui-là disait : « Moi, j'ai pris l'assiette de riz » ; l'autre disait : « Moi, j'ai pris l'assiette de fèves », et ils discutaient amicalement.).

ففرز مثل الملاطيش توضا وصلی الصبح قضا وطلع یركد على الديوان شاف الملك طالع والديوان مكتمل بالوزر والاعيان فقال له الملك الله يعطيك العافيه بلاقيك اليوم متضحى قال له افندم كنت سهران غطيت بالنومه فقال الملك انت ومين سهران قال له افندم انا وعمى نجم الدين قال له الملك انت رحت لعنده والا هو اجا لعندك قال له افندم انا واياه سوى بفرد سرايه قال الملك ليش انت ما لك سرايه وحدك قال له لا والله يا سيدى من وقت الذى جيت معه من الشام نزلنى عنده وهذه قعده فقال له الملك لا يا ولدى هيك ما بصير بلكى الانسان اجا عنده ضيف او واحد بده حكايه اوله مصلحه معه يبقا عند الناس ما هى ظريفه يبقا الانسان بشقه بيته يالله انزل دور لك على بيت اشتريه وحيات راسى ما تواجهني الى تكون اخذ سرايه احسن ما فى بمصر قال له امرك افندم واخذ اتكه⁶⁹⁹

La perspicacité du roi, qui reprend les arguments de ‘Uṭmān est due au fait que, comme ce dernier, il appartient au Monde du Secret. Sans avoir l’air de rien, il pose les questions qui conduisent à la conclusion. Les paroles de ‘Uṭmān ayant déjà fait leur chemin (ولكن اثر معه كلام عثمان), Baybars doit se rendre à la raison. Du reste, c’est par un ordre amical que le roi l’enjoint à se chercher une demeure.

⁶⁹⁹ F. 10, p. 19-23 ; B/Z, vol. 1, 300-301.

(Il se tourna vers ‘Uṭmān et lui dit : « Tu as dîné ou pas encore ? » Il lui dit : « Non, par Dieu, j’ai encore faim. » Le vizir lui dit : « Entre et dînons ensemble. » Il lui dit : « Non, par Dieu, je n’entrerais pas. » Le vizir lui dit : « Pourquoi ? » Il lui dit : « Parce que le *Kundī* va me frapper avec sa boulette. » Le vizir se mit à rire et lui dit : « Entre et n’aie pas peur ! » Il entra et se tint à distance en regardant Baybars. Celui-ci lui dit : « Avance ici ! » Il lui dit : « Tu ne vas pas me frapper avec ta boulette ? » Baybars se mit à rire et lui dit : « Non, non, approche ! » ‘Uṭmān s’approcha de lui et Baybars lui dit : « Pourquoi as-tu fait ça ? » Il lui dit : « *Kundī*, tu n’es qu’un imbécile, et tu ne comprends rien. » Il lui dit : « Comment ça, je ne suis qu’un imbécile ? » ‘Uṭmān lui dit : « C’est quand même bizarre que tu ne te prennes pas une maison à toi tout seul, mon frère. Dans sa propre maison, on est libre de recevoir un invité, celui-ci ou celui-là. » Nağm al-Dīn lui dit : « Mais c’est sa maison, aussi longtemps que je serai en vie, et il ne s’en ira pas d’ici. » Baybars lui dit : « La bénédiction de Dieu sur toi, mon oncle. Mais les paroles de ‘Uṭmān le firent réfléchir. Ils dînèrent et veillèrent jusqu’à la cinquième heure de la nuit, puis ils allèrent se coucher. Mais lorsque Baybars se réveilla, le jour était déjà levé. Il fit un bond comme un possédé, fit ses ablutions et la prière du matin, puis il se mit à courir au *dīwān*. Il vit que le roi était déjà là, et le *dīwān* au grand complet avec tous les vizirs et les dignitaires. Le roi lui dit : « Que Dieu te donne la santé ! Tu t’es levé bien tard ! » Il lui dit : « Efendem, j’ai veillé tard, et je me suis abandonné au sommeil ! » Le roi dit : « Avec qui as-tu passé la soirée ? » Il lui dit : « Efendem, avec mon oncle Nağm al-Dīn. » Le roi lui dit : « Tu es allé chez lui, ou c’est lui qui est venu chez toi ? » Il lui dit : « Efendem, lui et moi habitons le même palais. » Le roi lui dit : « Comment cela, tu n’as pas ton propre palais ? » Il lui dit : « Non, par Dieu, mon seigneur. Depuis que je suis arrivé de Damas avec lui, il m’a fait habiter chez lui, et j’y suis toujours. » Le roi lui dit : « Non, mon fils, cela ne va pas ! Imagine qu’un homme qui habite chez un autre reçoive un invité, ou quelqu’un qui a besoin de demander une chose ou une autre, il se sentira gêné ! Chacun est mieux chez lui. Va, cherche une maison et achète-la, et par ma vie, ne te présente pas devant moi avant d’avoir acquis le plus beau des palais du Caire ! » Il lui dit : « A tes ordres, Efendem ! » et il le salua.).

b) « Le palais de Bādīs »

L'épisode se déroule ainsi :

- Baybarş entend un courtier vanter les mérites d'un palais. Il suffit d'y passer une nuit seul pour l'acquérir pour une somme dérisoire.
- 'Utmān le prévient que ce palais est maudit. Tous ceux qui y ont passé une nuit ont été retrouvés mort le lendemain matin.
- Baybarş décide de tenter sa chance.
- Pendant la nuit, un génie lui apparaît qui le reconnaît comme étant l' élu à qui le palais est destiné. Il le met à l'épreuve et, Baybarş ayant réussi le test, lui raconte l'histoire de Bādīs al-Sabkī.

Ici encore, il s'agit d'un épisode sur le modèle courant de l'épreuve que le héros doit surmonter. Mais le « danger » que court Baybarş n'est que pure illusion. En fait, il s'agit bien encore d'un rite de passage. L'entrée solitaire dans le palais représente l'entrée de l'initié dans le temple ou le lieu sacré de l'épreuve. L'initiant, ici le génie, sait déjà de qui il s'agit et les épreuves ne sont là que pour confirmer le savoir, comme les secrets initiatiques. Le dialogue qui s'engage entre le génie et Baybarş ne laisse aucun doute sur l'issue de l'épreuve :

الى ان صار الوقت حكم الساعه (هـ) خمسه ما شاف الا انتصب قدامه شخص بالعبه
رجليه بالأرض ورائسه بالسقف فقال له الله نبلا ورسن كرته انت بدك تخوفني وانا بحول الله ما
بخاف فان كنت يهودى اقسمت عليك بموسى الكليم وان كنت نصرانى اقسمت عليك بعمسى
وامه مريم الطاهره وان كنت مسلم اقسمت عليك بمحمد صلى الله عليه وسلم وبحق اهيا شراها
ادونادى اصباؤت الاشدائى⁷⁰⁰ الا ما اجبتنى واتيتنى بصفة انسى بحق آله العزه والجبروت فاننى لا
خاف⁷⁰¹ منك لأنك انت مخلوق وانا مخلوق قال فما اتم كلامه الا وقائل يقول لا اله الا الله محمد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وصار ذلك الشخص يصغر حتى صار بصفة انسى وراح جاب
الشمعدان والمصحف وحطهم مطرحهم وقال السلام عليكم قال له يببرص وعليكم السلام ورحمة
الله وبركاته فقال له الرهط ما اسمك يا اخا الانس قال له يببرص قال واسم ابوك قال له القان
جمك، ابن الشاه محمود ابن السلطان ابراهيم الادهم فقال الرهط ما شاء الله آن الاوان وانت
صاحب النصيب اكشلفى يا سيدى عن جبينك فكشف له يببرص عن جبينه نظر السبع جدريات

⁷⁰⁰ Probablement une altération de l'hébreux : « Seigneur des cieux le Puissant. »

⁷⁰¹ أخاف

على جبينه فقال له الرهط انت صاحب النصيب ورب الكعبة ولكن باقى عليك اشاره واحده فان
جئت بما فانك تملك هذه السرايه بما فيها⁷⁰²

La nature de l'épreuve rappelle celle des contes où le héros est le seul à pouvoir accomplir une tâche, comme par exemple le roi Arthur et l'épée Escalibur qu'il doit retirer d'un rocher dans lequel elle est figée. Ici il s'agit d'une poutre en métal :

فقا له بيبرص طيب وايش هذه الأشاره فقال له ارفع راسك الى قوس القاعه فرفع راسه
بيبرص نظر حلقة من ذهب وبوسطها قنطارية فقال له الرهط انا برفعك على يدى، حتى تصل الى
هذه القنطاريه فان سحبتها من الحلقة فتكون انت صاحب النصيب انزلك انت وهى للأرض
واحاكي لك حكايتها وان ما حسنت تسحبها فاننى بخلى من تحتك فتقع تنقص رقبته فاقمك
والحشك على الباب⁷⁰³

Comme le secret doit être gardé car seul Baybars peut avoir accès au palais et à ses trésors, le génie propose de rester auprès de lui pendant une année. Le génie partage alors l'histoire du palais, de sa construction par Bādīs al-Sabkī, pour qu'il accueille un jour Baybars, de la vision de Bādīs al-Sabkī montrant que le palais

⁷⁰² F. 10, p. 41-44 ; B/Z, vol. 1, 306-307.

(Lorsque cinq heures arriva, il vit un être s'élever devant lui sur le seuil, ses pieds touchant le sol et sa tête touchant le plafond. Il lui dit : « Dieu ! Malheur à toi, maquereau ! Tu veux me faire peur, mais par la puissance de Dieu, je n'ai pas peur. Si tu es juif je te conjure au nom de Moïse, l'Interlocuteur [de Dieu], si tu es chrétien, je te conjure au nom de Jésus et de sa mère Marie la Pure, et si tu es musulman, je te conjure au nom de Muḥammad, la prière de Dieu soit sur lui. Par la vérité d'Ahyā Šarāhyā Adūnādī Ašbā'ūt al-Ašdāy tu dois absolument me répondre et te présenter à moi sous une forme humaine, par le Dieu de la Puissance et du Pouvoir ; je n'ai pas peur de toi, car comme moi tu es une créature [de Dieu]. » Il le [transmetteur] dit. A peine eut-il fini de parler que celui qui avait parlé dit : « Il n'y a de Dieu qu'Allah et Muḥammad est le messager d'Allah, que la prière et le salut soient sur lui ! » Et ce personnage se mit à rapetisser pour prendre taille humaine. Puis il apporta un chandelier et le Coran et les mit à leur place, puis il dit : « Salut à toi ! » Baybars lui dit : « Et salut à toi, que Dieu t'accorde miséricorde et bénédiction ! » La créature lui dit alors : « Comment te nommes-tu, ô frère des hommes ? » Il lui dit : « Baybars ». Il lui dit : « Et le nom de ton père ? » Il lui dit : « Le qān Ğamak Ibn al-Šāh Maḥmūd Ibn al-Sulṭān Ibrāhīm al-Adham. » La créature lui dit : « La volonté de Dieu soit faite ! Le temps est arrivé ! Et tu es l'Elu ! Ô mon Maître, dévoile-moi ton front. » Baybars dévoila son front et il vit les sept marques de petite vérole sur son front. La créature lui dit : « Tu es l'Elu, par le seigneur de la Ka'ba ! Mais il reste encore un signe. Si tu arrives à le faire, alors le palais est à toi ainsi que tout ce qu'il contient.)

⁷⁰³ F. 10, p. 45-46 ; B/Z, vol. 1, p. 307.

(Baybars lui dit : « Bien ! Et quel est ce signe ? » Il lui dit : « Regarde le plafond de la salle. » Baybars leva la tête et vit un anneau d'or, avec en son centre une poutre en métal. La créature lui dit : « Je vais te mettre dans ma main et t'élever jusqu'à ce que tu atteignes cette poutre. Si tu parviens à la retirer de l'anneau, alors tu seras effectivement l'Elu. Je te descendrai avec la poutre jusqu'au sol, et je te raconterai son histoire. Mais si tu ne parviens pas à la retirer, je m'enlèverai de dessous toi, tu tomberas et tu te briseras le cou. Alors je te soulèverai et je te jetterai dehors. »)

« attendait » son propriétaire, et il livre ses secrets à Baybars. Une fois le rite accompli, l'initiation terminée, Baybars réintègre l'espace-temps social. Cette réintégration passe par la contestation par le *qāḍī* de l'acquisition du palais par Baybars, et la confirmation de cette acquisition par la descendante de Bādīs al-Sabkī :

فالان اشهدوا عليا يا من حضر بهذا الديوان وانت يا ملك الزمان بانني قد بعت هذه
السرايه المذكوره الذى هي ملكي، بما فيها من قليل ومن كثير، للاغا بيبرص امين القصص
بمات قنطره عشره الف قرش من فوق الارض باربعين ذراع، لتحت الارض باربعين ذراعاً
شريعياً خالى عن كل قيد مبطل الصحه والبيع وانا بكمل الاوصاف الشرعيه ليس لى علقه
تفسخ⁷⁰⁴

On pourrait multiplier les exemples car chacune des aventures de Baybars au Caire, pendant son ascension vers le pouvoir, peut être analysée comme un rite de passage et s'inscrit dans un ensemble de schémas initiatiques. Ainsi son éloignement lorsque, à l'instigation du *qāḍī*, le roi l'envoie à al-Maḥalla où il rencontre le *šayḥ* Muḥammad al-Fawwāl qui provoque une rencontre mystique avec Aḥmad al-Badawī⁷⁰⁵.

C) L'itinéraire de Šīḥa

Dans deux articles consacrés à Šīḥa, j'ai déjà parlé de l'itinéraire de ce personnage aussi essentiel qu'énigmatique⁷⁰⁶. Je voudrais reprendre ici plus particulièrement l'épisode de Gênes, lorsque Ğawān veut faire passer Šīḥa pour le fils du *babb* Ḥanā. L'épisode se situe au fascicule 7, dans l'analepse qui raconte le passé de Ğawān, depuis sa naissance jusqu'à sa nomination comme grand *qāḍī* au Caire. L'analyse de cet épisode est primordiale pour la compréhension des rapports

⁷⁰⁴ F. 10, p. 80-81 ; B/Z, vol. 1, 315-316.

(Et à présent vous êtes tous témoins, vous tous qui siègez à ce *dīwān*, et toi, ô roi des temps, que je vends le dit palais qui est ma possession, ainsi que tout ce qu'il contient, à l'Āgā Baybars l'Amīn al-Qaṣaṣ, pour cent *quantara*, soit dix mille piastres, de 40 coudées sur terre et 40 coudées sous terre. Et cette vente est légale, libre de toute contrainte qui puisse l'annuler. La vente et moi-même sommes dans toute la légalité, et je ne suis engagée dans rien qui justifierait l'annulation de cette vente.).

⁷⁰⁵ F. 12.

⁷⁰⁶ Voir Francis Guinle, « Double et substitution dans *Sīrat Baybars* : le cas de Šīḥa Ğamāl al-Dīn », et « De la marge au centre : itinéraire de Šīḥa Ğamāl al-Dīn ».

qui s'instaurent entre Šīḥa et Ġawān, mais aussi entre Šīḥa et Baybars, et Baybars et Ġawān.⁷⁰⁷

Le contexte est le suivant : Ġawān, prêtre chrétien, ayant lu dans le *Kitāb al-Yūnān* qu'il serait mis en pièce par un dénommé Ša'bān Ibn Sayf al-Qabā'il, dit Šīḥa, enlève ce dernier qu'il emmène avec lui auprès de son oncle Karsīmūn, dans un monastère près de Gênes. Là, Šīḥa prend connaissance du *Kitāb al-Yūnān* et de la prédiction. Chassés du monastère par Karsīmūn, Ġawān et Šīḥa s'embarquent sur un navire qui essuie une tempête. Lorsque la mer se calme, Ġawān demande au capitaine de les débarquer. En se rendant à Gênes, ils rencontrent un des oncles de Ġawān, Saqrāq qui remarque une ressemblance entre Šīḥa et le fils du *babb* de Gênes, Ġūnīt, qui vient de mourir :

واما جوان فانه فاق من منامه، طَلَع على شعبان، ما لقاه فصار يدور عليه، لقاه مخبا بين الشيخ فقال له يجمعك بعمرك انت شيحه حتى مخبا بين الشيخ⁷⁰⁸ ومن ذلك الوقت مشى عليه لقب شيحه ثم اخذه من يده، ورجع ناح المينا فتصادف عمه سقراق الجنوى، فتقد⁷⁰⁹ سلم عليه فقال له سقراق وين رايح يا جوان انت وهذا الغلام قال له على يغره وقال له ولك يا جوان تعرف هذا الغلام لمن يشبه قال له لمن شبهته فقال له بيشبه ابن البب حنا ملك جنوه كانه هو لا راح ولا اجا ولو لا يكون مات لقلت هو جونيت قال له جوان مات يا عمي فقال له اول البارح، والبارح احتفلوا بجنازته ودفنوه بمدفن الملوك ثم ودعه وسار وبعد ما راح التفت جوان الى شعبان وقال له ولك يا ولد تطيعني بصرلك عز وشان عظيم وان ما طاوعتني اقتلك وبخلص من همك قال له مثل ايش بدى طاوعك يعنى فقال له مرادى اخذك الى مدفن جنوه، وافتح المدفن، وادخل شلح ابن البب بدلته ولبسك اياها وانا اطلع على الديوان، واقول لليب انى انا بجى لك فليونك وبجى انا واياه لهون وبوقف على باب المدفن وبقر قداس، وبقول لك قوم يا فيلون جونيت يا بن حنا قلى نعم يا ابونا وبعدها تفرج على العز والشان الذى بصير لك، وبتصير ابن البب وحواجبك تقضى حوائجك⁷¹⁰

⁷⁰⁷ Je reviendrai plus longuement sur ces rapports dans la troisième partie lorsque je parlerai du double et de la substitution.

⁷⁰⁸ Il s'agit ici de l'explication que donne le texte du surnom de Šīḥa. Les diverses recensions donnent des explications différentes. Un des sens de Šīḥa est « Protée » (voir deuxième partie, chapitre 1, note 280). Dans la mesure où une des caractéristiques essentielles du personnage est de se transformer, ce sens est parfaitement approprié. On peut, cependant, penser que c'est justement le personnage de la *Sīra* qui a donné au nom « Šīḥa » le sens de « Protée ». Le plus intéressant ici c'est le fait que Ġawān lui-même lui donne le nom de Šīḥa.

⁷⁰⁹ فتقدم

⁷¹⁰ F. 7, pp. 104-107 ; B/Z, vol 1, 204.

(Quant à Ġawān, il se réveilla de son sommeil et chercha des yeux Ša'bān. Ne le voyant pas, il se mit à le chercher et le trouva caché dans un bosquet d'armoise. Il lui dit : « Que Dieu t'anéantisse ! Tu es un plant d'armoise, toi qui te caches dans l'armoise ! » Et à partir de ce

Nous pouvons observer ici un des procédés narratifs courants dans la *Sīra* : premier récit : un personnage raconte à un autre personnage ce qui va se passer ; second récit : le narrateur raconte les événements tels qu'ils se déroulent. Le second récit est plus détaillé, et plus animé car il comprend les dialogues et la description de la gestuelle. Le premier récit cité plus haut, de Ğawān à Šīḥa, constitue une hypotypose, le second est la « matérialisation » dans la narration de cette hypotypose. L'hypotypose nous intéresse ici car elle trace les grandes lignes du plan de Ğawān et distribue les rôles de l'initiant et de l'initié. L'enlèvement de Ša'bān Ibn Sayf al-Qabā'il par Ğawān représente la séparation liminaire et l'isolement de l'initié ; cette séparation s'accompagne d'un changement d'habit, puisque Ša'bān échange ses vêtements avec ceux de son cousin Ibrāhīm⁷¹¹ avant son enlèvement. L'initiant, Ğawān procède alors à une renomination : celle-ci est d'ailleurs nécessaire puisque Ğawān n'est pas certain qu'il s'agit de Ša'bān qui pourrait, après tout, bien être son cousin Ibrāhīm. La confusion, voire la perte des identités fait partie d'un processus d'initiation avec un effet de *tabula rasa* qui permet ensuite une reconstruction. Cette reconstruction commence par le nouveau nom, le nom d'initié en quelque sorte, et celui qui figure déjà sur les fresques ou tableaux (le texte n'est pas très précis à ce sujet) que Ğawān a découvertes dans le monastère de son oncle Karsīmūn :

moment-là, on lui donna le surnom de Šīḥa. Puis il le prit par la main et retourna vers le port. Il tomba sur son oncle Saqrāq le Gênois et s'approcha pour le saluer. Saqrāq lui dit : « Où vas-tu, Ğawān, toi et ce garçon ? » Il lui dit : « Je vais à Yağra. » Il lui dit : « Dis-donc, Ğawān, tu sais à qui ressemble ce garçon ? » Il lui dit : « A qui ressemble-t-il, selon toi ? » Il lui dit : « Il ressemble au fils du *babb* Ḥannā, le roi de Gênes. C'est son portrait tout craché. Et s'il n'était pas mort, je dirais : "C'est Ğūnīt. " » Ğawān lui dit : « Il est mort, mon oncle ? » Il lui dit : « Avant hier matin, et hier ils ont célébré ses funérailles et ils l'ont enterré dans un tombeau royal. » Puis il pris congé et s'en alla. Après son départ, Ğawān se tourna vers Ša'bān et lui dit : « Viens-voir, mon garçon : obéis-moi et il t'arrivera de grandes choses. Mais si tu ne m'obéis pas, je te tuerai et me débarrasserai de ce poids. » Il lui dit : « En quoi veux-tu que je t'obéisse ? » Il lui dit : « Je veux te conduire au mausolée de Gênes, ouvrir le tombeau et entrer pour lui enlever son habit et te le faire porter à sa place. Puis j'irai au *dīwān*, et je dirai au *babb* : « Je vais ressusciter ton fils. » Puis lui et moi viendrons ici, et nous nous tiendrons à la porte du mausolée. Je dirai une messe, et je te dirai : « Lève-toi ô mon fils Ğūnīt, ô fils de Ḥannā ! » et tu me diras : « Oui, ô mon père ! » Et après cela tu verras la gloire et le prestige dont tu bénéficieras. Tu deviendras le fils du *babb* et il te suffira de hausser les sourcils pour obtenir ce que tu veux. »).

⁷¹¹ Il ne s'agit pas d'Ibrāhīm Ibn al-Hūrānī, dont nous avons déjà beaucoup parlé, et qui est un des personnages les plus importants de la *Sīra*. Le cousin de Ša'bān, lui, n'apparaît que dans cet épisode. Sa seule fonction est d'échanger ses vêtements avec Ša'bān, mais l'homonymie peut se révéler intéressante. Pour en cerner l'intérêt, il faudrait faire une étude systématique des noms des personnages de la *Sīra*.

ومكتوب على البترك اسم جوان وعلى الذى عمال يقطعه اسم شعبان ابن سيف القبائل
وملقب بشيحه⁷¹²

La ruse de Ğawān consiste à faire passer Šīḥa pour le fils défunt du roi de Gênes. Cette ruse emprunte aux rites de passage l'élément central de la mort métaphorique. En prenant la place et l'habit du mort, Šīḥa prend l'identité du défunt et « devient » Ğūnīt. « Ressuscité » par Ğawān, il renaît à la vie avec une nouvelle identité. Mais sous le nom de Ğūnīt, cette identité est bien celle de Šīḥa, personnage transformiste et protéiforme qui ira, plus tard, jusqu'à se « transformer » en Ğawān. Possédant le secret, il peut alors déjouer les plans de son « maître » et « devenir » Šīḥa, celui qui mettra Ğawān en pièce : [c'est Ğawān qui parle]

و الان بدى اسالك سأل فش قلبى فيه مانك شعبان قال له جونيت انا بدى اسالك هل
تقدر الان تقول لللب هذا ما هو ابنك فقال له لا ودين قال له وانا شعبان ابن سيف القبائل وقال
له ويوم الذى رايناك على ظهر الدير ويبيدك كتاب شو كنت عمال تقرا قال له كتاب اليونان
فقال له شوا ظهر لك فيه قال له ظهر لى انك انت بزمانك يصير لك سيط وسمعه وجميع ملوك
الافرنج تطيعك وياتى ملك الى بلاد الاسلام اصله من العجم اسمه محمود ويلقب الملك الظاهر وانا
بصير لى على زمانه شهره وبصير سلطان⁷¹³ الجليل وبعدها بمسكك وبقطعك بديوان ملك الظاهر
على عدد ايام السنه⁷¹⁴

Le rite de passage étant accompli, Šīḥa/Ğūnīt doit se préparer à son rôle. D'une certaine manière, son initiation se poursuit par divers apprentissages, en particulier par l'approfondissement de ses connaissances en matière de religion chrétienne, ce qui, plus tard, lui permettra de se faire passer pour prêtre, moine, voire cardinal. Cet apprentissage nécessite l'éloignement, la séparation et, encore une fois, l'isolement marqué ici par le fait que Šīḥa/Ğūnīt se retire dans un

⁷¹² F. 7, p. 69 ; B/Z, vol. 1, 197.

(Et sur le patriarche était écrit le nom de Ğawān, et sur celui qui découpait ce patriarche le nom de Ša'bān Ibn Sayf al-Qabā'il dit Šīḥa.).

⁷¹³ سلطان

⁷¹⁴ F. 7, p. 115-117, B/Z, vol. 1, 206-207.

(« Et à présent, je veux te poser une question qui me tient à cœur : n'es-tu pas Ša'bān ? » Ğūnīt lui dit : « Et moi je veux te poser une question : peux-tu maintenant dire au *babb* "Ce n'est pas ton fils" ? » Il lui dit : « Non, par ma religion ! » Il lui dit : « Je suis Ša'bān Ibn Sayf al-Qabā'il. » Il lui dit : « Le jour où nous t'avons vu derrière le monastère, avec un livre entre tes mains, que lisais-tu ? » Il lui dit : « *Kitāb al-Yūnān*. » Il lui dit alors : « Et que t'a-t-il révélé ? » Il lui dit : « Il m'a révélé que, le temps venu, tu deviendras puissant et renommé, et tous les rois francs t'obéiront. Un roi viendra en pays d'Islam, il sera d'origine *ʿaġamī* et son nom est Maḥmūd, dit al-Malik al-Zāhir. Lorsque son temps viendra, j'atteindrai la renommée et je deviendrai le sultan de la montagne. Ensuite, je t'attraperai et je te découperai au *dīwān* d'al-Malik al-Zāhir en autant de morceaux qu'il y a de jours dans l'année. »).

monastère pendant plusieurs années pour l'étude et la méditation ; c'est pour cela qu'il continue de jouer le rôle de Ġūnīt. Les deux processus d'initiation, celui de Baybarş et celui de Šīḥa, prennent fin au même moment, lors de leur première rencontre à Gênes, dans l'épisode de l'enlèvement de Baybarş par Ġawān. Cet épisode coïncide avec un autre élément important : le dévoilement de Ġawān qui reprend son identité première, après s'être fait passer pour Şalāḥ al-Dīn, grand *qādī* du Caire. La rencontre de Šīḥa et Baybarş prend la forme d'un rituel et se déroule sous le sceau de la marginalité, puisque c'est au cours de l'enlèvement de Baybarş à Gênes que Baybarş rencontre Šīḥa et se lie avec lui ; de plus Šīḥa lui-même, sous le déguisement de Ġūnīt, le fils du *babb* de Gênes, se trouve à la marge de l'Islam, se faisant passer pour un patriarche chrétien :

وقاموا توضوا فطلع بيبرص يرى البترك عمال يتوضاء وضوء شرعى على الاربع

مذاهب ثم قاموا للصلاه لقا صلواته على الشريعة المحمديه⁷¹⁵

Les précisions du texte concernant le rituel de la prière (عمال يتوضاء وضوء) font partie de la ritualisation du moment de la révélation : en effet, en lui démontrant son appartenance réelle à l'Islam, Šīḥa ouvre les yeux de Baybarş sur les circonstances de son enlèvement et sur les différents rôles joués par les acteurs de cet épisode. Lorsque le roi al-Şāliḥ Ayyūb arrive pour délivrer Baybarş, il scelle le pacte entre les deux personnages⁷¹⁶ ainsi qu'entre eux et al-Baṭarnī et le vizir Šāhīn :

فقال الملك يا حاج شاهين انتم هلق موجودين هون اربعة انفار وانتم الاربعه اركان الاسلام وانا رايح اجرى عهد الله بينكم واسميكم اسماء من عندى فقالو⁷¹⁷ له امرك افندم فقال الملك بسم الله وقرا شىء من القران واجرى العهد بينهم وقال الى بيبرص انت اسمك محمود ولبقتك⁷¹⁸ ست الشام بيبرص والان انا سميك ركن الدين لانه وحيات راسى على زمانك يتركن الدين وانت يا شبيحه اسمك شعبان وملقب بشيحه وهلى زمانك يتجمل الدين فانا الان بسميك جمال الدين وانت يا ابو بكر ابشرك بهذه السنه تاتيك غلام⁷¹⁹ سميته على واسمك ابو على وقال الى

⁷¹⁵ F. 20, p. 49 ; B/Z, vol. 2, 319.

(Ils se levèrent et firent leurs ablutions ; Baybarş vit que le patriarche faisait les ablutions légales selon les quatre rites ; puis ils firent la prière et il [Baybarş] vit qu'il la faisait selon la loi de Muḥammad.).

⁷¹⁶ Voir Francis Guinle, « Double et substitution dans *Sīrat Baybarş* : le cas de Šīḥa Ġamāl a-Dīn ».

⁷¹⁷ قالوا

⁷¹⁸ لقبتك

⁷¹⁹ بغلام

الوزير شاهين فاءنربك والملكه شجرة الدر لبقتك⁷²⁰ بشاهين وانا لبقتك⁷²¹ بالافرم ثم قال سمعونا الفاتحه واهدوها الى سيد المرسلين وبعدها قال لهم الملك اتمم الاربعه اخوان بالله ورسوله وشرط الناجى لا يتخلا عن اخاه فقالوا⁷²² الجميع الله يطول لنا عمرك وقبلوا اياديه⁷²³

La réintégration complète de Šīḥa dans la communauté musulmane se fera au moment de l'avènement du règne de Baybarš.

L'enlèvement de Baybarš à Gênes constitue un élément important de son initiation. Celle-ci prend, dans le récit, une forme particulière qui marque le mouvement général d'alternance entre exclusion et intégration. Mis à la marge par leur enlèvement respectif, les deux initiés forment leur propre pacte, définissant ainsi le cadre de leur relation, et leur position par rapport à l'expansion du centre. Ainsi, l'intégration de l'un est mise en oeuvre par l'autre : lorsque Baybarš se retire volontairement du centre du pouvoir en s'enfermant dans la citadelle de Damas, ayant à plusieurs reprises refusé le trône, Šīḥa arrive et lui dit d'accepter. En effet, le pacte entre eux stipulait que Baybarš refuserait le trône jusqu'à ce que Šīḥa le rejoigne :

والله يا اخى اجا لعندى الوزير شاهين وهو اخونا واغظيته وما رضيت صير ملك لانك قلتلى لما كنت عندك سابق لارضنا صير ملك الا بوجودك والان يا اخى تم الأمر وحضرت جنابك شوف كيف بتريد⁷²⁴

⁷²⁰ لقبناك

⁷²¹ لقبناك

⁷²² قالوا

⁷²³ F. 20, pp. 81-84 ; B/Z, vol. 2, 324-325

(Le roi dit : « *Hāḡḡ* Šāhīn, maintenant vous êtes quatre guerriers présents ici, et vous êtes les quatre piliers de l'Islam. Je vais établir le pacte de Dieu entre vous, et vous attribuer des noms. » Ils lui dirent : « A tes ordres, Efendem ! » Le roi dit alors : « Au Nom de Dieu », puis il lut un passage du Coran, et conclut le pacte entre eux. Puis il dit à Baybarš : « Ton nom est Maḥmūd, et la Dame de Damas t'a donné le nom de Baybarš. A présent, je te nomme Rukn al-Dīn car, sur ma vie et ma tête, le temps venu, tu seras le pilier de la religion ; quant à toi, Šīḥa, ton nom est Ša'bān, et ton surnom Šīḥa, le temps venu tu donneras à la religion toute sa splendeur, en conséquence, je te nomme à présent Ġamāl al-Dīn. Et toi, Abū Bakr, je t'apporte cette bonne nouvelle : cette année tu auras un fils nommé 'Alī, et ton nom est Abū 'Alī. » Puis il dit au vizir Šāhīn : « La reine Šaḡarat al-Durr t'a nommé Šāhīn, et moi je te nomme al-Afram. » Puis il dit : « Récitons la *fātiḥa*, et offrons-la au Prophète des prophètes. » Après cela, le roi leur dit : « Vous êtes quatre frères en Dieu et son Prophète, et celui qui est sauvé ne doit pas abandonner ses frères ». Tous lui dirent : « Que Dieu prolonge ta vie ! » Et ils lui embrassèrent les mains.).

⁷²⁴ F. 25, p. 70 ; B/Z, vol. 3, 192.

(« Par Dieu, mon frère, notre frère le vizir Šāhīn est venu me voir, et je l'ai mis en colère ; j'ai refusé de devenir roi car lorsque j'étais chez toi auparavant, tu m'as dit de n'accepter de devenir roi qu'en ta présence. Et maintenant la chose est faite, et tu es là, Excellence. Dis-moi ce que tu veux. »).

Quant à l'intégration de Šīḥa, elle se fait par la volonté de Baybars qui le nomme, envers et contre tous, sultan des forteresses ismaéliennes.

Les rites de passages de Šīḥa et Baybars les préparent à accomplir la mission que la prophétie leur a assignée. Le processus de nomination successive des personnages va dans le sens de la construction de leur identité et de leur identification avec le rôle qui leur est imparti. Le « gain » du nom renvoie à la place qu'ils occupent finalement dans le récit. Pour un personnage comme Ibrāhīm, c'est la perte du nom du père qui est significative. Là aussi, on peut voir un processus d'initiation qui consiste à « laver » le personnage de tout passé pour qu'il construise sa propre histoire dans le lien qu'elle doit entretenir avec celle du héros éponyme.

D) La perte du nom et la prolifération des noms

Dans la recension damascène, l'histoire d'Ibrāhīm Ibn al-Hūrānī commence dès le fascicule 6. Rappelons ici brièvement les circonstances de la perte de son nom : Ibrāhīm est sorti vainqueur d'un combat contre un lion, mais sa manche a été déchirée par le lion. Il rentre chez lui, fier de son exploit, mais lorsque sa mère voit la manche déchirée, elle se met en colère et demande à son époux d'enterrer Ibrāhīm vivant. C'est au cours de son voyage de Damas au Caire que Baybars découvre l'affaire et qu'il intercède auprès de Ḥasan al-Hūrānī. Il est alors décidé qu'Ibrāhīm vivra, mais qu'il ne pourra porter ni le nom de son père, ni celui de sa mère :

فتقدم ببيروص لعند ابراهيم وقال له اشلون يا ولدى هل ترضا بما قلت قال له اشهد علي
يا دولتلي والله خير الشاهدين اني فلا اتكنا بهم ولا اقول ان ابراهيم ابن حسن او ابن الشمطا
ابدا⁷²⁵

Son nom devient alors une absence de nom :

وصار في البراري والقفار وهو يسمى حاله ضايح الاسم⁷²⁶

Au delà des exigences cruelles du code de l'honneur, la déchirure prend un sens particulier. Elle est le signe d'un manque que l'on ne cesse de rappeler ; ce manque est lié avec le père qui, s'il a épousé une *labwa* ismaélienne, puisqu'elle est

⁷²⁵ F. 6, p. 96 ; B/Z, vol.1, 178.

(Baybars se tourna vers Ibrāhīm et lui dit : « Qu'en dis-tu, mon fils, acceptes-tu ce que j'ai dit ? » Il lui dit : « Sur ma foi, mon seigneur, et Dieu est le meilleur des témoins, jamais je ne revendiquerai leur nom, et jamais je ne dirai que je suis Ibrāhīm, fils de Ḥasan ou fils d'al-Šamṭā. »).

⁷²⁶ F. 6, p. 97 ; B/Z, vol. 1, 179.

(Puis il s'en alla parcourir les steppes et les déserts se faisant appeler le Chevalier Sans Nom.)

la sœur de Ġamr, est lui-même un *‘aġamī*⁷²⁷. Cette révélation est faite à Sa’d (fascicule 28), lorsqu’il apprend qu’Ibrāhīm a volé sa chèvre préférée et le bétail de son père ; la faute d’Ibrāhīm est alors rejetée sur son père Ḥasan et son ascendance *‘aġamī* :

وكانت هذه المعزايه الى سعد خاصه وكان يجبها كثير فستل عنها قالو⁷²⁸ له الرعيان
 اخذها سراق البوش فقال الى ابوه من هذا سراق البوش يا ديب⁷²⁹ هل ابن الكلب فقال له دبل
 يا وليدى هذا وليد عمك حسن الحوران وعصيان على ابوه فالتفت واحد من القاعدين وقال كل
 شيء عائد الى اصله وهذا اصله عجمي فقال له سعد لكان هذا رافضي والله لالحقه واحرق ابوه
 هل شقفه العجمي فقام لحقني يا دولتلي حتى حصلني وصرخ على وقف ولك يا شقفه عجمي⁷³⁰

Cette ascendance *‘aġamī* d’Ibrāhīm est reprise plus tard, au fascicule 125 dans l’épisode intitulé « Ibrāhīm roi de Šams » lorsque Šafā’ al-Wudd le révèle à la reine Šamsa, mais, à partir de ce moment-là, elle sera rendue positive dans le récit.

Le châtement que lui réservent son père et sa mère représente une mort métaphorique que vient renforcer la perte du nom. Le personnage se trouve alors à la marge de toute communauté, puisqu’il n’a plus aucun lien nominal. C’est là le sens de son errance. Il doit se reconstruire pour retrouver un nom et une place, et la quête initiatique devient alors la quête du nom. A partir de là, l’absence du nom crée une prolifération de la nomination. Tout d’abord l’absence du nom devient elle-même un nom : ضايح الاسم (Le Chevalier Sans Nom), puis ses exploits lui valent d’autres noms : « le Rempart des pucelles⁷³¹ » (سياح العذاره)⁷³², « le Voleur de bétail fou »

⁷²⁷ Au fascicule 141, le *muqaddam* ‘Alī Ġuwayl conteste le droit d’Ibrāhīm sur Dū al-Ḥayāt (l’épée dont il a hérité de Ma’rūf), car il est fils de *‘aġamī*, et l’épée aurait dû revenir à un ismaélien de la lignée de Ma’rūf.

⁷²⁸ قالوا

⁷²⁹ دبل

⁷³⁰ F. 28, p. ; 118-119 B/Z, vol. 3, 302.

(Et cette chèvre appartenait à Sa’d qui l’aimait beaucoup. Il demanda où elle était, et les bergers lui dirent que Sarrāq al-Būš l’avait prise. Il dit à son père : « Ô Dibab, qu’est ce que c’est que Sarrāq al-Būš, ce fils de chien ? » Dibl lui dit : « Mon fils, c’est le fils de ton oncle Ḥasan al-Ḥūrānī, qui s’est rebellé contre son père. » Un de ceux qui étaient assis là se tourna alors et dit : « Tout ça remonte à son origine, car il est de souche *‘aġamī*. » Sa’d lui dit : « Donc, ce renégat, par Dieu, je vais le poursuivre et envoyer brûler son père [en enfer], cette portion *‘aġamī* ! » Puis il se mit à me poursuivre, mon seigneur, jusqu’à ce qu’il me trouve, et il me cria : « Halte-là, demi-portion de *‘aġamī* ! »).

Pour ce passage voir aussi Katia Zakharia, « Sa’d Abā al-Riyāḥ, le nigaud inspiré ».

⁷³¹ Je choisis ici la traduction de Georges Bohas et Jean Patrick Guillaume dans *Le Roman de Baïbars*.

⁷³² Voir fascicule 26.

(سراق البوش المهبول)⁷³³. Dans sa tentative de se reconstruire, il devient également le fils adoptif de Mūsā Ibn Ḥasan al-Qaṣṣār, un *fidāwī* ismalélien⁷³⁴, mais aussi le père adoptif de ‘Alī al-Ṣālḥānī Ibn al-Šiyāḥ⁷³⁵. Cependant, malgré tous ces « surnoms », le nom reste perdu. Ainsi, lorsqu’Ibrāhīm, après avoir rencontré Nāfila al-Ḥaṣūn Bint Šāhīn al-Masyātī auprès d’une source, et étant tombé amoureux d’elle, il la demande en mariage à son père, celui-ci lui demande une dot :

هذه مهرها غالى عليك يا وليدى فقلت له اطلب مهما تريد ما قدامك الا سراق البوش
المهبول فقال لى هذا اسمك والا لقبك قلت له لا ما هو اسمى بل لقبى اسمى ضايغ يا مقدم قال
له⁷³⁶ يا ضايغ الاسم بدنا منك مهرها مائه فرس ومائه جمل ومائه راس معز ومثلها غنم وبقر
وجاموس⁷³⁷

La dot élevée peut être comprise comme une compensation pour l’absence de nom, malgré ceux que cite Ibrāhīm qui deviennent comme un indice de cette absence.

Les tribulations d’Ibrāhīm sont donc autant d’étapes dans la reconstruction de son identité. Les liens avec la famille ne sont pas complètement coupés, et une de ses aventures le conduit à la forteresse de Ṣahyūn où il retrouve son père et sa mère. Celle-ci le confie à Mūsā Ibn Ḥasan al-Qaṣṣār à qui elle remet un poignard qu’elle avait obtenu de son époux. Ce poignard fait l’objet d’une sorte de parabole. En effet, Mūsā Ibn Ḥasan al-Qaṣṣār envoie Ibrāhīm auprès d’un joaillier d’Alep, al-Ḥarṭ al-Ašḡa’ī, pour qu’il lui dise si le poignard possède de vrais bijoux ou non. Après plusieurs péripéties et rencontres mystérieuses, dont un combat avec un esclave noir, Ibrāhīm est renvoyé par al-Ḥarṭ al-Ašḡa’ī à Mūsā avec le poignard remis à neuf, dans un nouveau fourreau. Mūsā lui explique alors qu’il s’agissait d’une épreuve pour tester son propre métal :

وقال لى روح سلم على ابوك موسى وقول له احفظ على هذا الخنجر لانه عديم المثال
وناولنى اياه وقال روح بحفظ الله فقبلت يده يا دولتلى وطلبت المسير الى ان وصلت لعند بي

⁷³³ Voir fascicule 28. Pour « *al-būš* », Barthélémy donne : « Petit bétail, moutons, paissant en liberté ».

⁷³⁴ Voir fascicule 28.

⁷³⁵ Voir fascicule 28.

⁷³⁶ قال لى

⁷³⁷ F. 28, p. 114-115 ; B/Z, vol. 3, 301.

(« Sa dot est très élevée pour toi, mon fils. » Je lui dis : « Demande ce que tu voudras. Tu as devant toi Sarrāq al-Būš al-Mahbūl. » Il me dit : « C’est ton nom ou ton surnom ? » Je lui dis : « Ce n’est pas mon nom, mais mon surnom. J’ai perdu mon nom, capitaine. » Il me dit : « Eh bien, Chevalier Sans Nom, nous voulons de toi une dot de cent juments, cent chameaux et cent chèvres, et de même cent moutons, cent vaches et cent buffles. »).

موسى القصار واعطيته الخنجر وقلت له بسلم عليك ابوك الحرث ويقول لك احفظ على هذا الخنجر فانه قليل من امثاله ما شفته يا دولتلى الا صار يضحك وقال لى يا وليدى هل تعلم ذلك العبد من يكون فقلت له لا والله يا ابي قال له⁷³⁸ هذا ابي الحرث الاشجعي الذى نظرتة وهو بى بالعهد وانا مشدود له لانه رجل اوحد زمانه وفريد عصره ومشهور بسائر البلدان وهو يا وليد شيخ الفرسان ونتيجة هذا الزمان والخنجر انت وهذا الذى فعلته معك كان امتحان لاجل شدك⁷³⁹

C'est à la suite de ce test que Mūsā l'envoie payer sa dette envers Baybarş et qu'Ibrāhīm se met à suivre Baybarş dans tous ses déplacements, surgissant toujours à point nommé pour le tirer d'affaire. Malgré toutes ces errances, Ibrāhīm ne perd cependant jamais le nord et à chaque fois il réclame un reçu signé, en témoignage de ce qu'il a fait. Ainsi, lorsqu'il sauve la reine Tāğ Baht, toute jeune épousée, de l'embuscade tendue par Kafīrīn, le fils du *babb* d'al-'Arīş :

وقال الى الملكة خاطرك يا اختى فيها قد وصلت الى محلك وزال همك وغمك والحمد لله على السلامه فقالت له لا يمكن ادعك تسير اذ لم اكافيك على فعلك الجميل فقال لها لا اقدر على الاقامه بل اذا كان مرادك تنعمى على اعطينى شققه وريقه من يدك اتشرف فيها قدام امير امؤمنين قالت له طيب وكتبت له اعطينا وما منعنا الى احينا صاحب الجميل صايح⁷⁴⁰ الأسم الذى يحق له ان يكون سياج للعذاره تمنيه لا ترد لانه غفرنا من العريش الى مصر وانقذنا من يد الاعداء و ختمتها واعطته اياها ومدت يدها الى صدرها وقامت بردش الماس يسوى بدره من المال⁷⁴¹

⁷³⁸ قال لى

⁷³⁹ F. 28, pp. 159-161 ; B/Z, vol. 3, 311.

(Il me dit : « Va saluer ton père Mūsā, et dis-lui de garder ce poignard car il n'a pas son pareil. » Et il me le donna et dit : « Va, que Dieu te garde ! » J'embrassai sa main, mon seigneur, et je me mis en route jusqu'à ce que j'arrive chez mon père Mūsā al-Qaşşār. Je lui donnai le poignard et lui dis : « Ton père al-Ḥarṭ te salue et te fait dire de garder ce poignard car il n'en est que peu de semblables. » C'est alors que je le vis qui se mit à rire, mon seigneur, et il me dit : « Mon fils, sais-tu qui est cet esclave ? » Je lui dis : « Non, par Dieu, mon père. » Il me dit : « C'est mon père al-Ḥarṭ al-Aşğāī que tu as vu. Il est mon père par le pacte et je suis lié à lui car c'est l'homme le plus exceptionnel de son temps et son époque, connu dans tous les pays. C'est le maître des cavaliers, et le joyau de son époque. Quant au poignard, c'est toi. Et ce que je t'ai fait était une épreuve pour ton alliance. »).

⁷⁴⁰ ضايح

⁷⁴¹ F. 26, p. 9-11 ; B/Z, vol. 3, 214.

(Il dit à la reine : « Adieu, ma soeur. Je t'ai ramenée chez toi, et tes ennuis et tes peines sont terminés. Dieu soit loué pour ton salut ! » Elle lui dit : « Je ne peux pas te laisser partir sans t'avoir récompensé pour tes bonnes actions ! » Il lui dit : « Je ne puis rester, mais si tu veux me faire une faveur, donne-moi un bout de papier de ta main que je puisse m'en prévaloir auprès du Commandeur des Croyants. » Elle lui dit : « Très bien. Et elle écrivit : « Nous donnons à notre frère, à qui je suis redevable, le Chevalier Sans Nom, qui peut se prévaloir du nom de Rempart des Pucelles, une faveur qui ne pourra lui être refusée. Car il nous a protégée depuis al-'Arīş

Ayant accumulé ces petits papiers signés, il les présente à Baybarş une fois celui-ci installé sur le trône. Comme toutes les aventures du Chevalier Sans Nom, celle-ci est rapportée avant le fascicule 28, puisque c'est là qu'Ibrāhīm raconte son histoire à Baybarş. Le récit d'Ibrāhīm boucle le cycle de son initiation et le texte le signifie lorsqu'il répond à la question de Baybarş sur son nom :

فقال له يا سياح العذاره بتخبرين عن اسمك والا اجازيك على فعلك قال له كيف بدك
تجازيني على فعلى فقال له الملك⁷⁴² وقف لما ورجيك فمد يده على حزامه وتعه على راحة زنده
مثل العصفور بيد الباشق الجسور فصار ضايح الأسم يلعبط بيد الملك مثل فرخ الحمام وقال له
نزلنى يا دولتلى وصغرت نفسه عنده واعتلم انه فى الدنيا افرس منه فقال له الملك ومدد جدى
السلطان ابراهيم ما بنزلك حتى تقول لى على اسمك الصحيح ومن تكون من الرجال فقال له اعلم
يا دولتلى اننى انا ابراهيم وليد حسن الحورائى وامى عيشه الشمطا الذى خصلتنى من ابى حسن لما
كان بده يدفن بالحيات بغابة على ومرج بنى عامر⁷⁴³

Baybarş, on le voit, le force à décliner son identité complète et brise ainsi le vœu qu'avait fait Ibrāhīm de ne jamais se réclamer du nom de son père ou de sa mère.

Si l'on peut estimer qu'à ce moment-là Ibrāhīm a fait ses preuves et peut réintégrer le système et la communauté, d'autres épreuves l'attendent comme autant de rites de passage avant d'acquérir le statut particulier qui est le sien dans le récit. Bien que Šīḥa soit le bras droit de Baybarş et le sultan des forteresses ismaéliennes, c'est finalement Ibrāhīm qui devient leur véritable chef dans l'action. Le fait que Ma'rūf lui lègue son épée le désigne comme héritier, au même titre que 'Arnūs. Les deux héros rapprochent d'ailleurs tous les espaces de conflit de la *Sīra* : si le père

jusqu'au Caire, et il nous a sauvée de nos ennemis. » Elle le signa et le lui donna, puis elle porta la main à sa poitrine et enleva une broche de diamants de grande valeur et la lui donna.).

⁷⁴² Baybarş n'est pas encore « al-Malik al-Zāhir », mais il s'est nommé « al-Malik al-Ādil » à Damas.

⁷⁴³ F. 28, pp. 89-9 ; B/Z, vol. 3, 295.

(Il lui dit : « Rempart des Pucelles, dis-moi ton nom, que je te récompense pour ce que tu as fait. » Il lui dit : « Comment veux-tu me récompenser pour ce que j'ai fait ? » Le roi lui dit : « Ne bouge pas, je vais te montrer ! » Puis il porta la main à sa ceinture et le souleva à bout de bras, comme un oiseau dans les serres du faucon intrépide. Le Chevalier Sans Nom se débattait dans la main du roi comme un pigeonneau et lui dit : « Fais-moi descendre, mon seigneur ! » Et il se sentit comme moins que rien, et se rendit compte qu'il y avait en ce bas-monde cavalier plus fort que lui. Le roi lui dit : « Que mon grand-père le sultan Ibrāhīm me vienne en aide, je ne te ferai pas descendre avant que tu ne me dises ton vrai nom, et qui tu es parmi les cavaliers ! » Il lui dit : « Sache, mon seigneur, que je suis Ibrāhīm, fils de Ḥasan al-Ḥūrānī, et que ma mère est 'Ayša al-Šamṭā, celui-là même que tu as sauvé de mon père Ḥasan lorsqu'il voulait m'enterrer vivant dans la forêt de 'Alī et la prairie des Banī 'Āmir. »).

d'Ibrāhīm est de souche 'aḡamī, la mère de 'Arnūs est de souche franque. Un des rites de passage qu'Ibrāhīm doit subir le fait basculer du côté du Monde du Secret. Lorsque, revenant d'ambassade à Rome, il est attaqué par l'armée de Dūfuš, le fils de l'Empereur, Ibrāhīm « meurt » pendant la bataille en essayant de tenir le pont d'Ankubār⁷⁴⁴. De façon significative, le texte ne dit jamais clairement qu'Ibrāhīm est mort. Le titre même de l'épisode laisse planer une doute : « ديوان تقطيعه ابراهيم بجسر » « الانكبار », le terme « تقطيعه » est expliqué dans une note de l'édition comme « تعذيب » (« tourment », « torture »)⁷⁴⁵, alors que d'ordinaire le titre annonçant la mort d'un personnage comprend le terme « استشهاد » (martyre), comme par exemple au fascicule 12 : « ديوان استشهاد المقدم جمر », ou bien au fascicule 167 : « ديوان استشهاد عرنوس ». De plus, même si tous les soldats ennemis se jettent sur lui et le transpercent de toutes parts, il n'est pas clairement déclaré mort :

فنزلوا الكفار بابراهيم وكل من صار يجرب سلاحه فيه لأنه اذا وقعت الغنمه بتكثر
سكاكينها ولازالوا يضربوه حتى تجرح جميع جسده وما عاد تحرك فظنوه مات⁷⁴⁶

L'utilisation du terme « ظنوه » implique une incertitude qui s'accroît lorsque l'on apprend qu'Aydamur, lui aussi laissé pour mort, est en fait encore vivant. Un autre indice laisse penser qu'il ne s'agit pas d'une véritable mort : lorsque Ğawān triomphant demande au *babb* de brûler les corps d'Ibrāhīm et d'Aydamur, al-Burṭuquš s'y oppose, mais alors que Dūfuš s'apprête à mettre le feu au bûcher, arrive un patriarche qui lui dit de remettre cela au lendemain :

ثم قال له يا فليوني ليش هذا الحطب قال له بدنا نحرق المسلمين قال له البترك اصبت يا
فليوني ولكن ابقهم الى بكره لأنه اليوم فيه عيد اسمه عيد الثلج ما بصير يتعلق فيه نار⁷⁴⁷

On apprend bientôt que le patriarche n'est autre que Šīḥa, et même si ce dernier semble persuadé qu'Ibrāhīm est mort et qu'il désire lui donner une sépulture décente, pour le lecteur/auditeur cette « mort » ne peut être que métaphorique, un passage obligé pour que, la magie aidant, il « renaisse » au récit d'une manière

⁷⁴⁴ Voir fascicule 45.

⁷⁴⁵ Si l'on retient les divers sens possibles, tel que « démembrement », on peut établir un parallèle avec de découpage de Ğawān par Šīḥa. Mais la notion de passage, de traversée, peut aussi se révéler intéressante dans ce contexte.

⁷⁴⁶ F. 45, p. 74 ; B/Z, vol. 5, 182-183.

(Alors tous les infidèles se jetèrent sur Ibrāhīm et tous se mirent à essayer leurs armes sur lui, car lorsque l'agneau est tombé, les couteaux pleuvent sur lui, et ils ne cessèrent de le frapper jusqu'à ce que son corps ne soit qu'une plaie. Et lorsqu'il ne bougea plus, ils le laissèrent pour mort. »).

⁷⁴⁷ F. 45, p. 78 ; B/Z, vol. 5, 182-183.

(Puis il lui dit : « Mon fils, que vas-tu faire de ce bois ? » Il lui dit : « Je veux brûler les musulmans. » Le patriarche lui dit : « C'est très bien, mon fils. Mais laisse-les jusqu'à demain, car aujourd'hui c'est la fête de la neige, et [pendant cette fête] il ne convient pas d'allumer du feu. »).

différente. Elle s'accompagne d'une mise au tombeau et d'une résurrection, puisque Šīḥa découvre un coffre-cercueil dans une grotte, qui semble fait pour Ibrāhīm, mais qui a le pouvoir de lui redonner la vie :

واما شيحه جمال الدين، فانه لما رجع حتى يدفن ابراهيم وقصد ان يعمل له قبر
داخل المغاره فلما دخل يرا شئى عمال يلمع فى الصدر، فقدم يرا باب من النحاس الأصفر
ومكتوب عليه سطر بماء الذهب يا داخل لهذا المكان ان كنت شعبان ابن سيف القبائل
اقرا حسبك ونسبك فيفتح لك الباب ادخل وطالع الامانه الذى لك فقرا شيحه حسبه
ونسبه انفتح له الباب دخل وجد صندوق بيطلع على طول ابراهيم وهو من الحجر الرخام
الصافى وكله مكتوب اسماء وطلاسم مثل ديبب النمل⁷⁴⁸

Le rite de passage commence au moment même où Ibrāhīm se retrouve seul, isolé sur le pont, coupé du renfort que Sa'd pourrait lui apporter. Cet isolement, et l'épreuve de l'endurance sont soulignés par al-Burṭuqūš dans sa diatribe contre Ġawān, diatribe dans laquelle il invoque Saint Jean-Baptiste :

فقال له بدى العن ابوك ملعون ابن الكلاب هذا يحق له ان يحرق بعد ان حارب هذه
العساكر ليلتين وثلاثه فهارات بدون اكل ولا شرب ودينى وما اعتقد عليه من الأديان ومارى حنا
المعمدان ان حرقتم ابراهيم لخلقى الراقد منكم اكثر من الواقع بهذا العرضى واحرق ابوك من بين
الرهبان يا عرض يا قرنان⁷⁴⁹

Le choix du saint peut paraître significatif, puisqu'il s'agit d'un saint également vénéré par l'Islam, dont la tête repose dans la salle des prières de la mosquée des Omeyyades, et qui, dans la *Sīra*, est le saint protecteur de Damas. Le passage d'Ibrāhīm dans le coffre-cercueil est ambivalent : d'une part il s'agit d'une expérience de la mort, et le coffre fonctionne bien comme un cercueil accueillant la dépouille mortelle, d'autre part, il s'agit d'un coffre de vie censé ressusciter et régénérer le corps et l'esprit. Le récit fait remonter l'origine de ce coffre à un

⁷⁴⁸ F. 45, p. 90-91 ; B/Z, vol. 5, 186.

(Lorsque Ġamāl al-Dīn revint pour enterrer Ibrāhīm, avec l'intention de lui faire un tombeau dans la grotte, il entra et vit quelque chose qui brillait au centre [de la grotte]. Il s'approcha et vit une porte en cuivre jaune sur laquelle une phrase était écrite en lettres d'or : « Ô, toi qui entres en ce lieu ! Si tu es Ša'bān Ibn Sayf al-Qabā'il, décline ton identité et ton lignage et la porte s'ouvrira pour toi ; entre et prends ce qui te revient ! » Šīḥa déclina alors son identité et son lignage, la porte s'ouvrit, et il entra. Il trouva un coffre de marbre pur de la taille d'Ibrāhīm, couvert d'inscriptions de noms et de signes, comme des pattes de mouche.).

⁷⁴⁹ F. 45, p. 76-77 ; B/Z, vol. 5, 183.

(Il lui dit : « Maudit soit ton père, maudit fils de chien. Est-ce lui rendre justice que de le brûler, lui qui a combattu cette armée deux nuits et trois jours, sans manger et sans boire ? Par ma religion, et par toutes les religions et par Saint Jean-Baptiste, si vous brûlez Ibrāhīm, j'en laisserai plus à terre que debout dans votre camp. Et je m'en prendrai à toi, espèce de salaud cornu ! »).

médecin-magicien grec, Mahūd qui l'avait conçu pour son fils. Cette histoire est enchâssée dans celle d'Ibrāhīm, mais elle introduit un lien entre les deux, car elle signifie que les objets, comme les êtres humains, ont un destin et qu'on ne peut pas les en détourner. Le coffre avait été fabriqué par le médecin pour protéger son fils d'une prédiction qui disait qu'il mourrait d'une piqûre de serpent. Or le fils meurt effectivement de cette façon. Mais le coffre a deux vertus :

وكان الصندوق له ماذيتين الواحد كل من قعد فيه يرا حاله عمال يعمل مثل ما
 يعمل على وجه الأرض من جميع الحركات والثانية اذا تسطح فيه مجروح او مريض مدة
 سنه كامله فانه ييرا من جميع الداءات⁷⁵⁰

On apprend donc que le coffre est, en fait, destiné à servir deux fois : la première pour protéger le roi al-Damarīyāt de ses ennemis (de fait il se cache dans ce coffre pour leur échapper), la seconde pour sauver Ibrāhīm :

فضرب [الحكيم] تحت رمل هل يحتاج ذلك الصندوق احد فظهر معه انه يحتاجه
 شخصين الواحد ملك يسما الدمرياط والثاني رجل مغازه مجاهد في سبيل الله اسمه ابراهيم ابن
 عيشه فقام رسمه الى الاثنين وحط لهم خادم وحط ايضا بالخل الذي يحتاجه فيه الملك الدمرياط
 وتوفى الحكيم الى رحمة الله وبعدها وقع الصندوق بيد الدمرياط وتخبأ فيه من الدشمان ولما قضا
 حاجته ضرب رمل يراه يحتاجه ابراهيم و يكون الواسطه شعبان فحرر باى ارض يحتاجه فبان معه
 بأرض الأفلاق جانب نهر سيحون فبعث حطه بذلك المغاره ورسم له خدام يظهره على شعبان
 ابن سيف القبائل وهو شيعه وهذا تأصيل الصندوق⁷⁵¹

Le destinataire ultime du coffre est donc bien Ibrāhīm, par l'intermédiaire de Šīḥa. Ce passage « obligé » d'Ibrāhīm dans le coffre de la « mort vivante » est la dernière étape de son initiation qui le fait basculer dans le Monde du Secret. Sorti du

⁷⁵⁰ F. 45, p. 93 ; B/Z, vol. 5, 187.

(Ce coffre avait deux particularités. La première était que quiconque s'y allongeait se voyait vivre tout comme s'il était sur terre, dans tous ses mouvements. Quant à la seconde, si on y mettait un blessé ou un malade pendant une année entière, il guérissait de tous ses maux.).

⁷⁵¹ F. 45, p. 96-97 ; B/Z, vol. 5, 187-188.

([Le magicien] lut alors dans le sable pour savoir qui aurait besoin de ce coffre. Il lui apparut alors que deux personnes en auraient besoin. La première était un roi nommé al-Damrayāt, et la seconde un combattant de Dieu, nommé Ibrāhīm Ibn 'Ayša. Il conçut alors des signes pour les deux et leur assigna des serviteurs, ainsi que le lieu où le roi al-Damrayāt en aurait besoin. Le magicien mourut et, après sa mort le coffre se retrouva entre les mains du roi al-Damrayān qui l'utilisa pour se cacher et échapper à ses ennemis. Puis, son affaire terminée, il lut dans le sable qu'Ibrāhīm en aurait besoin par l'intermédiaire de Ša'bān. Il découvrit par magie dans le sable l'endroit où il en aurait besoin, et il lui apparut que ce serait à al-Aflāq, près du fleuve Sayhūn, aussi il le fit mettre dans cette grotte. Il lui assigna des serviteurs qui le feraient apparaître à Ša'bān Ibn Sayf al-Qabā'il, c'est-à-dire Šīḥa. Et voilà toute l'histoire du coffre.).

coffre avant la période prescrite, il subit un temps de désorientation qui s'apparente à la folie et à la transe⁷⁵². De plus, ses blessures ne sont toujours pas guéries, et il faut l'intervention d'un *walī*. Il n'est alors plus le même et a acquis des dons qui lui serviront tout au long de la *Sīra* :

واما ابراهيم فانه بذلك الصوت طلع على لسانه مددك ابا العباس كرم الله وجهه ما شاف الا يد انحطت عليه، اطرا من الورد الندى وقائل يقول بسم الله الرحمن الرحيم عزمت وعلى الله توكلت وصار يرفع يده عن الجرح يطلع تحتها لحم طيب نقي مثل الفضة الروباص ولازال حتى لمس له على جميع الجراحات وما بقا فيه شئى فاجلسه وقال له شو يوجعك كمان قال له ابراهيم ما تم شئى ايدا فقط يا سيدى عينى اليمين ماى شاييف فيها فقال له انا بكحللك فقط بدك تحفظ السر قال له ابراهيم المستعان بالله ما هذا السر قال له اعلم يا ولدى ما يعود بيدخل عليك البنج ولا السم واذا واحد اسلم كذب بتعرفه فقط بدك تحفظ السر وغازى وجاهد ولا تخشا من شئى فانك لا تموت الا على فراش الحلال هكذا قدر ذو الجلال وريق يده الشريفه وكحل له عينه بريقه ولمس له على وجهه وصدرة وقال له قم على بركات الله ففز ابراهيم واراد ان ييوس يده طلبه ما وجده فصار ينظر الى جسمه فلقيه صار مثل الفضة ووجهه عمال يقدر مثل طبق ورد الجورى وصار له عين مثل عين المها فحمد الله وصار يكردر بين الأسجار ويرفع يديه، ويتمايز نفسه وفرح بحاله فرحاً شديداً ما عليه من مزيد⁷⁵³

Depuis le moment où sa sœur, Fāṭima, le sort prématurément du coffre, jusqu'à sa guérison par le *walī*, l'épisode prend un tour franchement comique. Fāṭima ne pouvant résister à la tentation d'ouvrir le coffre, le « cadavre » ouvre un

⁷⁵² On pense ici à la folie furieuse de Roland ou encore à celle d'Hercule.

⁷⁵³ F. 46, p. 140-143 ; B/Z, vol. 5, 238-239.

(Mais soudain Ibrāhīm s'entendit prononcer : « A l'aide, Abā al-ʿAbbas, que Dieu le récompense ! » Il vit alors une main se poser sur lui, plus fraîche que la rose humide de rosée, et il entendit quelqu'un dire : « Tu as pris ta décision au nom de Dieu, Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux ! En Dieu tu as mis ta confiance ». Il leva la main de la blessure et la chair en dessous apparut guérie, purifiée comme l'argent le plus pur. Il continua jusqu'à ce qu'il ait touché toutes les blessures et qu'il n'en reste aucune. Il le fit asseoir et lui dit : « Où as-tu encore mal ? » Ibrāhīm lui dit : « Plus rien ne me fait mal, si ce n'est, mon maître, que je ne vois pas de l'œil droit. » Il lui dit : « Je vais l'oindre, mais tu dois garder le secret. » Ibrāhīm lui dit : « Dieu nous vienne en aide ! Quel est ce secret ? » Il lui dit : « Sache, ô mon fils, que le *bang*, ni le poison n'auront plus d'effet sur toi. Et si quelqu'un se convertit faussement, tu le sauras. Mais il faut que tu gardes le secret, que tu sois un champion et combattant [de l'Islam], que tu sois sans peur, car tu mourras de ta belle mort. Tel est le dessein de Dieu. » Sa noble main se mit à briller, et il lui passa de la salive sur l'œil ; puis il lui toucha le visage et la poitrine et lui dit : « Lève-toi et va dans la bénédiction de Dieu ! » Ibrāhīm se leva d'un bond et voulut lui embrasser la main, mais il avait disparu. Il examina son corps et vit qu'il était devenu comme l'argent, et que son visage brillait comme un plateau de roses de Ğūr ; son œil était comme l'œil d'une génisse. Il rendit louange à Dieu, et se mit à se promener parmi les arbres, à lever ses mains et s'examiner, en se réjouissant de son état plus qu'on ne saurait le dire.)

œil, puis une fois sorti du coffre, perd à nouveau connaissance. Les péripéties se poursuivent, nécessitant l'intervention de Šīḥa et même de Ġawān, jusqu'au moment où Ibrāhīm devient incontrôlable, et se bat contre sa sœur. Mais le secret que le walī demande à Ibrāhīm de garder aura des conséquences dans de nombreux épisodes : en effet, s'il reconnaît immédiatement les vrais convertis des faux, il ne peut pas le déclarer ouvertement, ni en donner la vraie raison. Il ne peut qu'émettre des doutes que Baybars, en général, ne prend pas au sérieux. Il a rejoint, dans le Secret, le roi al-Šāliḥ Ayyūb et 'Uṭmān, et on se souvient de la mise en garde du roi à ce dernier lorsque son discours s'approche trop des révélations du secret :

يا عثمان ولا تبيح بالسر وقيل

من باح بالسر كان القتل سيئته
 يصبح ويمسى بين الناس خجالين⁷⁵⁴

L'inscription du nom et de l'ascendance d'un personnage sur un objet, une porte, permettant son identification dans une lignée est un des motifs récurrents de la *Sīra*, comme de beaucoup de contes⁷⁵⁵. Souvent lié à une prédiction, il permet au sujet de retrouver sa place dans la communauté. Ici, c'est par l'intermédiaire de Šīḥa, dont le nom est décliné en entier, qu'Ibrāhīm peut revenir dans le monde des vivants. Ailleurs, comme dans le cas de 'Arnūs⁷⁵⁶, ou d'al-Ṭūfrīn, fils d'Aydamur⁷⁵⁷, le personnage doit décliner son identité pour que la porte s'ouvre et qu'il puisse retirer de la grotte des objets, souvent des armes, qui lui reviennent. A partir de ce moment, le personnage erre dans un entre-deux. Il ne se reconnaît pas encore dans l'identité qu'il a dû décliner pour ouvrir la porte, et qui lui est généralement suggérée par une voix mystérieuse. Le passage par la grotte lui confère ainsi sa vraie identité, son vrai nom, mais les autres noms ne sont pas encore effacés ; il est d'autant plus à la marge que son combat a changé de sens sans qu'il s'en aperçoive. Les affinités que les personnages ressentent les uns pour les autres dépassent le clivage religieux et culturel aussi bien que la distance spatio-temporelle qui les sépare, et contribue au mystère du rite de passage. Ainsi al-Ṭūfrīn « s'éprend » de 'Arnūs qui le rencontre et lui enseigne l'art de la hache, et Aydamur « s'éprend » d'al-Ṭūfrīn. Ici, comme dans tous les cas des fils de musulmans, perdus puis retrouvés, la véritable intégration se fait par l'intermédiaire de la nomination du père

⁷⁵⁴ F. 8, p. 154-155 ; B/Z, vol.1, 252.

('Uṭmān, ne divulgue pas le Secret ! On dit que :

Celui qui divulgue les Secrets, être tué est sa marque distinctive

Du matin au soir il traîne sa honte parmi les gens.)

⁷⁵⁵ Voir Lyons, *The Arabian Epic*.

⁷⁵⁶ Voir fascicule 65.

⁷⁵⁷ Voir fascicule 113.

par la mère, elle-même « ressuscitée » puisque tous la croyaient morte, et par la conversion du fils en question.

E) Les « traversées du désert »

L'expression, souvent banalisée dans le langage courant, « traversée du désert » prend tout son sens dans la *Sīra* lorsqu'on se reporte au schéma de l'initiation. La « traversée du désert » est représentée par un véritable lieu désertique que le personnage doit affronter pour achever son parcours initiatique. Les raisons de cette traversée peuvent être multiples, mais elles sont souvent liées à l'expiation d'une faute et à l'errance. Erreur et errance sont alors souvent deux aspects d'un même rite, et la contrée désertique, lieu de l'expiation, devient un espace métaphorique. Nous avons déjà vu en détail la traversée de la Vallée du Feu par ʿArnūs, qui représente ce type d'espace métaphorique. Par ailleurs, Baybarš est enlevé deux fois par magie et abandonné dans la même contrée désertique, al-Rubʿ al-Ḥarāb⁷⁵⁸ ; dans ces deux cas, l'enlèvement de Baybarš est suivi d'une période d'occultation du héros qui doit attendre le moment propice décrété par Dieu pour réintégrer sa place dans la communauté.

Les phénomènes d'occultation se multiplient lorsqu'il s'agit du cycle des fils des héros. En effet, à chaque fois, les épouses et mères disparaissent, soit par enlèvement, soit par véritable occultation magique, comme dans le cas du harem de ʿArnūs⁷⁵⁹ :

ثم انه عمل باب سحر قوي وجاب جميع حرم عرنوس ومعهم الملكة رنقيس ثم انه سال
اول واحده منهم وقال لها انت بنت من قالت له انا بنت البب المنكبير⁷⁶⁰ ملك الانكبار وكان لها
ولد من عرنوس عمره اربع سنوات فارسلها هي وابنها الى اهلها وصار يفرقهم على اهلهم
والذى لها ولد يرسله معها وهذا السبب في تربية اولاد عرنوس في بلاد الافرنج وكل منهم له
معنا كلام⁷⁶¹

⁷⁵⁸ Voir deuxième partie, chapitre 2. Les épisodes concernés sont : « Bandar Ḥān al-ʿAḡam », fascicule 98, et l'épisode « [ʿAlī Bazdaḡān] », au fascicule 150A.

⁷⁵⁹ Le harem de ʿArnūs subit deux disparitions. La première fois il est enlevé par un *fidāwī* chrétien qui veut conduire les femmes à Rome (voir fascicule 79) ; la seconde fois, il s'agit du magicien Armanīya qui fait venir par magie le harem de ʿArnūs et renvoie toutes ses femmes et ses enfants dans leurs pays d'origine (voir fascicule 92).

⁷⁶⁰ المنكبير

⁷⁶¹ F. 92, fol. 4r.-v. A la suite d'un changement de main au fascicule 93, il se produit un chevauchement ; on retrouve le même passage avec quelques différences de détails dans ce fascicule 93, au folio 12v.

Elles subissent une mort métaphorique dans le sens où, la plupart du temps écartées du monde et emprisonnées soit dans une forteresse, soit dans un couvent, elles sont déclarées mortes. Cette occultation permet la constitution du cycle.

Un épisode caractéristique des errances expiatoires est celui d'Aydamur après son mariage secret avec la fille de l'émir Zāhid et ce qu'il croit être sa disgrâce⁷⁶². En effet, Aydamur a épousé en premières noces la sœur de Baybars, Durr Mulk, mais celle-ci a été enlevée après la nuit de noces et n'a jamais été retrouvée. Lorsqu'il épouse secrètement la fille de l'émir Zāhid, et qu'il se rend compte que Baybars a compris toute l'affaire, il culpabilise :

واما الوزير ايدمر فإنه بعد ما راح ابراهيم قال لحاله هلق بدك تطلع على الديوان باى
وجه بدك تقعد جانب الملك واسمك تزوجت اخته ولك يا ايدمر انت تهمت توهه قويه قمت بنت
زاهد بسعر بنت القان جملك فأن اطلع فيك الملك وقال لك جعل الله مبارك على النصت شو بدك
تقول له⁷⁶³

Le raisonnement du roi est parfaitement juste lorsqu'il fait la remarque à Ibrāhīm :

فقال له الملك العلم عند الله ايدمر آخذ البنت ولكن عاملها سراً لسبب انه آخذ اختي
فلا يقدر ان يتزوج عليها قال له والله نكشتها فقال له الملك هذه كمالتها عليك بقا بدنا نظمن
ابوها والآغا ايدمر لا يروح يغلب عليه الحيا منى وما يقر وانا من طرفي يكثر خيريه الذى صابر الى
الآن بدون زواج وحرمته صار لها مفقوده سبعة عشر سنة⁷⁶⁴

(Et par un tour de magie puissant, il emporta tout le harem de 'Arnūs, parmi lequel se trouvait la reine Ranqīs. Puis il demanda à l'une d'entre elles : « De qui es-tu la fille ? » Elle répondit : « Je suis la fille du *babb* al-Mankubīrd, roi d'Ankubār. » Elle avait avec elle son fils qu'elle avait eu de 'Arnūs et qui avait quatre ans ; il l'envoya avec son fils chez ses parents. Il fit de même avec toutes les femmes et leur fils si elles en avait un. C'est pour cette raison que tous les fils de 'Arnūs furent élevés chez les Francs. Pour chacun d'entre eux, nous avons une histoire.).

⁷⁶² Voir fascicules 83 et 84. Cet épisode est à relier à celui de la première errance d'Aydamur qui lui est « imposée » par Sa'd après qu'Aydamur est tombé en disgrâce. Sa'd l'entraîne alors jusqu'à Bagdad et à la cour du *qān* Halawūn. L'épisode se termine de façon comique. Voir l'article de Katia Zakharia dans lequel cet épisode est traité en détail : « Sa'd Abā Riyāh, le nigaud inspiré » in *Langues et littératures du Monde Arabe* 5 (2004-2005) (Lyon : ENS éditions) 159-208.

⁷⁶³ F. 84, pp. 4337-4338.

(Après le départ d'Ibrāhīm, le vizir Aydamur se dit : « A présent il te faut aller au *dīwān*, mais comment pourras-tu t'asseoir près du roi alors que tu as épousé sa soeur. Aydamur, tu as commis une grave faute en prenant la fille de Zāhid en remplacement de la fille du *qān* Ğamak, car si le roi te regarde et te félicite, que lui diras-tu ? »).

⁷⁶⁴ F. 84, pp. 4333-4334.

(Le roi lui dit : « Dieu sait si Aydamur a pris la fille de façon secrète et, étant marié à ma soeur, il ne se sentait pas le droit pas l'épouser. » Il lui dit : « Par Dieu, tu as tout découvert ! » Le roi lui dit : « Et c'est à toi de terminer cette affaire. A présent il faut rassurer son père. Quant à Aydamur,

La « faute » d'Aydamur est peut-être tout simplement de ne pas faire suffisamment confiance au roi. Son errance le conduit chez 'Arnūs qui comprend mal pourquoi Aydamur se fait tant de souci pour un mariage. Il est vrai que lui en est déjà à son septième ! L'errance d'Aydamur le place à la marge des événements qui continuent de se produire à la cour et n'est que le prélude à une intégration du personnage beaucoup plus forte dans le système et la communauté. En effet, pendant qu'il se morfond chez 'Arnūs, son père est à sa recherche et arrive chez Baybarş. Le récit s'engage alors dans une analepse qui nous raconte l'histoire d'Aydamur qui se trouve être, en fait, le fils d'un roi musulman 'ağamī, dont le royaume est sous la coupe du *qān* Halawūn. Les retrouvailles entre le père et le fils auront lieu, mais elles ont un prix : la mort du père, qui permet à Aydamur de reconquérir son royaume. Une fois roi, il peut revenir à la cour de Baybarş et épouser la fille de l'émir Zāhid en justes noces, les apparences ayant été sauvées par Baybarş qui avait déclaré au père et à la famille que la fille était dans son harem, promise à son propre fils, Aḥmad Şalāmiş. Le parallèle avec la situation de Baybarş, d'origine 'ağamī également, et qui lui aussi fait un retour dans son pays natal pour retrouver son père et sa famille, n'est pas étranger à cet épisode.

F) Au détour du chemin

Le droit chemin apparaît donc comme un chemin détourné, avec un passage obligé dans des lieux excentrés ou marginaux. L'association de Baybarş avec le monde interlope d'abord de Damas, puis du Caire, nous offre des exemples intéressants dans la mesure où, comme dans les schémas initiatiques, le passage à la marge n'est qu'une étape vers le centre. L'épisode du cimetière et de la grotte des voleurs semble conduire Baybarş au-delà de tout système.

Rappelons les circonstances de cet épisode : Baybarş est à la recherche de 'Uṭmān qui a réussi à lui échapper et qui s'est réfugié dans une grotte avec une armée de brigands. Il découvre sa cachette grâce à la mère de 'Uṭmān, al-Ḥubla qui, ayant vu en rêve la protectrice du Caire, sait que le destin de son fils est lié à celui de Baybarş. L'intervention du Monde du Secret nous met sur la voie d'une interprétation métaphorique de l'épisode. Trouver son chemin s'avère difficile : Baybarş a d'abord du mal à se faire guider jusqu'à la maison d'al-Ḥubla, puis

espérons qu'il ne sera pas trop honteux pour l'avouer. Celui qui a patienté jusqu'à présent sans se marier alors que sa femme a disparu depuis dix-sept ans, il en a déjà fait bien assez et je lui en sais gré »).

ensuite jusqu'à la grotte. Il doit, à chaque fois, ruser avec les habitants. Ainsi, pour trouver la maison d'al-Ḥubla, il s'adresse d'abord à un épicier qui ne lui répond pas :

وسار الى ان وصل لدكانه عطار تقدم ناحه وقال له السلام عليكم يا بابا قال له
وعليكم السلام ورحمه الله وبركاته تفضل يا بيه فشارك سعيد فشارك زبده على عيش وكانوا جميع
اهل مصر يحبوا الشكل ويبرص كان جميل الصورة فتقدم جلس على حفه الدكان وصار يتناغش
هو والعطار ثم قال له يا بابا انت من اهل هذا الشارع قال له نعم يا بيه تعوز ايه قال له بتعرفلى
بيت عثمان ابن الحبله فصفر وجهه العطار عند ذلك السؤال وتركه وصار يناغش جاره بغير كلام
حصه ويبرص عمال يستنا الجواب ثم قال يا بابا انا سئلتك عن بيت عثمان ابن الحبله وانت ما
رديت لى جواب فقال له يا بيه احنا ما عندنا حبله ولا حبله بتلتقا عند الحبوباويه قال له بابا انا ما
بدى حبله انا بدى بيت عثمان ابن الحبله ما شافه الا اخذ المروحه وصار ينفض القطرميزات
وطالع الغره على يبرص وهذا عادت العطارين اذا ما عجبهم الزبون بينداوا بغروا⁷⁶⁵ عليه⁷⁶⁶

L'accueil de Baybarṣ est chaleureux, comme l'indique le texte, les salutations de l'épicier étant une réaction à son physique avenant. En revanche, son attitude change du tout au tout lorsque Baybarṣ lui pose la question et mentionne 'Uṭmān. L'épicier se détourne alors et le jeu de mots sur le nom de la mère de 'Uṭmān, « al-Ḥubla » (« La Grosse » ou « Enceinte »), portant en dialectal sur *ḥebleh* (« grosse ») et *ḥableh* (« corde »), tient du refus d'indiquer, et de l'indirection. Il en va de même avec le tailleur qui accueille Baybarṣ avec la même chaleur, puis qui se détourne de lui dès que la question est posée. Son commentaire tient aussi de l'indirection lorsqu'il fait le même jeu de mots sur « al-Ḥubla » :

وبعدھا قال يا بابا سئلتك عن بيت عثمان ابن الحبله ما جاوبيتنى ما شافه الا قام وطرق
الاجير كف مثل الجمر وقال له واك يا علق ليه مبارح كبيت اللحمه قال له وسر السيده ما

⁷⁶⁵ بيندروا بغيروا

⁷⁶⁶ F. 8, pp. 22-24 ; B/Z, vol. 1, 223.

(Puis il arriva à la boutique d'un apothicaire et s'en approcha. Il dit : « Salut à toi, mon père ! » Il lui dit : « Et à toi le salut, la miséricorde de Dieu et sa bénédiction ! Mon *beh*, que ce jour te soit propice et t'apporte du beurre pour ton pain ! » Les gens du Caire aimaient bien la beauté, et Baybarṣ était beau. Il s'approcha et s'assit devant la boutique, et l'épicier et lui se mirent à échanger des mots plaisants. Puis il lui dit : « Mon père, tu fais partie des gens de cette rue ? » Il lui dit : « Oui, mon *beh*, de quoi as-tu besoin ? ». Il lui dit : « Indique-moi la maison de 'Uṭmān Ibn al-Ḥubla. » A cette question, le visage de l'épicier se mit à pâlir ; il le laissa et se mit à bavarder avec son voisin, sans lui répondre. Baybarṣ, qui attendait la réponse, lui dit : « Mon père, je t'ai demandé où se trouvait la maison de 'Uṭmān Ibn al-Ḥubla, et tu ne m'as pas répondu. » Il lui dit : « Mon *beh*, nous n'avons ni brosse, ni grosse. Va chez le marchand de grains ! » Il lui dit : « Mon père, je ne veux pas de brosse, je veux la maison de 'Uṭmān Ibn al-Ḥubla. » Il le vit alors prendre le plumbeau et se mettre à épousseter les bœux, et la poussière recouvrit Baybarṣ. Car c'est ce que font les épiciers lorsqu'ils n'aiment pas un client : ils le chassent en le couvrant de poussière.).

كبيتها شي اسئل معلمي واخذ الهدازه ونزل فيه سلخ وصار يحبطه خبطه ويضرب على الدف
 خبطه ويقول له اليوم اخر ايامك يا معرض فندار بيبرص وصار يترجا الخياط بالغلام حتى دشره
 وقال له بابا ليش كلما سئلتك عن بيت عثمان تبطر الاخير فقال له والله يا بيه الناس قسمين قسم
 اغنياء وقسم فقراء الغني بيتزتر بشمال كشمير والفقير بيتزتر بجبله قال له بابا شو كشمير شو جبله
 انا عمال اسئلك عن بيت عثمان ابن الجبله قال له والله يا بيه جنابك طرشى⁷⁶⁷ وانا بطرشى ما
 افهمش ودى الوقت صاير صخره⁷⁶⁸ يسخرو⁷⁶⁹ لك الرهوان⁷⁷⁰

L'absence de réponse et de direction s'accompagne d'un geste violent. Pour l'épicier, le geste « coutumier » pour se débarrasser d'un client gênant, pour le tailleur, la violence est détournée du sujet puisqu'elle concerne l'employé qu'il se met à frapper à chaque question de Baybars. Ce dernier doit donc, lui aussi pratiquer l'indirection en employant la ruse pour être conduit jusqu'à la demeure de 'Uṭmān. Il commence par repérer la boutique d'un pauvre barbier à qui il donne trois dinars, puis il lui pose la question. Cette fois-ci il obtient une réponse qui explique pourquoi les autres refusaient de lui répondre ou même de prononcer le nom de 'Uṭmān :

دا عثمان ابن الجبله قاتل سبعة ولايا ظهر الحمرا وحافظ حرشه للدوله وما حاسنين
 يحوشوه بقا كيف بدى ذلك على بيته فالذى باصبعه بتقطع والذى بدلك بعينه بتقلع والذى
 بدلك بلسانه بينقطع راسه بقا روح عنا غنانا الله فمد يده بيبرص وطالع دينارين كمان حطهم
 فوق الاوليات وقال له يا بابا انت دلني وخذ هذه الخمس دنانير⁷⁷¹

⁷⁶⁷ تركي

⁷⁶⁸ سخرة

⁷⁶⁹ يسخروا

⁷⁷⁰ F. 8, p. 28 ; B/Z, vol. 1, 224.

(Ensuite il lui dit : « Bābā, je t'ai demandé où se trouve la maison de 'Uṭmān Ibn al-Ḥubla, et tu ne m'as pas répondu. » Il le vit alors lever la main et frapper l'employé d'une grande claque et lui dire : « Espèce de dépravé ! Pourquoi as-tu fait tomber la viande, hier ? » Il lui dit : « Par le Secret de la Dame ! Je n'ai rien fait tomber, demande à ma maîtresse ! » Il [le tailleur] prit un bâton de mesure et se mit à le frapper d'un coup, puis à frapper l'égal, en lui disant : « Aujourd'hui c'est ton dernier jour, misérable ! » Baybars se retourna et se mit à supplier le tailleur d'épargner le jeune homme. Il lui dit : « Pourquoi à chaque fois que je te demande où se trouve la maison de 'Uṭmān tu frappes l'apprenti ? » Il lui dit : « Par Dieu, mon *beh*, les gens sont de deux sortes, les riches et les pauvres. Les riches portent des ceintures de cachemire, et les pauvres des ceintures de corde. » Il lui dit : « Mon père, que veux-tu dire avec ton cachemire et ta corde ? Je t'ai demandé où se trouve la maison de 'Uṭmān Ibn al-Ḥubla. » Il lui dit : « Par Dieu, mon *beh*, ton excellence est turque, et moi je ne comprends pas le turc. Les temps sont durs et [si tu ne pars pas] ils vont réquisitionner ton cheval. »).

⁷⁷¹ F. 8, p. 32 ; B/Z, vol. 1, p. 225.

(« Ce 'Uṭmān Ibn al-Ḥubla a tué sept *wālī-s* en plein jour et a déclaré la guerre au gouvernement, et ils ne peuvent pas l'arrêter. Comment donc veux-tu que je te conduise chez lui. Celui qui te montrera sa maison du doigt, il le lui coupera, et celui qui te la montrera du regard, il lui arrachera l'œil, et celui qui te l'indiquera par la langue, il lui coupera la tête. Pars loin de nous, que Dieu

Sans le conduire vraiment à la demeure de ‘Uṭmān, le barbier lui « montre le chemin » lorsqu’il lui indique comment faire pour s’y rendre. La ruse consiste à faire croire au boulanger que la commande faite par ‘Uṭmān n’a pas été effectuée correctement. Le boulanger envoie son apprenti avec le reste de la commande et Baybars le suit.

Lorsque, finalement, Baybars obtient d’al-Ḥubla l’adresse du repaire de ‘Uṭmān, chacun sait bien que personne ne voudra l’y conduire. Al-Ḥubla lui indique donc une autre ruse. Ayant fait cuire un agneau, il demande à un porteur de le conduire au cimetière où il veut en faire la distribution. Or, le repaire de ‘Uṭmān se situe dans une grotte, au-delà des trois cimetières. Arrivé au cimetière musulman, Baybars demande au porteur de le conduire plus haut, et l’autre pense que Baybars veut se rendre au cimetière chrétien. Là, il lui demande d’aller plus loin, au cimetière juif. Enfin, il lui demande de le conduire à la grotte. Le porteur avance dans la direction, mais son âne tombe raide mort et Baybars lui donne de l’argent et l’agneau. Le porteur lui montre le chemin, puis s’enfuit. Lorsque Baybars se retourne, il voit le porteur chevauchant son âne en parfaite santé, ce qui lui vaut la réflexion suivante : « كمان حمار يعمل ملا عيب »⁷⁷². La distance ironique prise par l’aspect comique de la situation renforce l’idée de l’indirection pour trouver le bon chemin.

Si le droit chemin passe par un chemin détourné, c’est aussi parce que les lieux comme ici la grotte des brigands, sont excentrés. Située au-delà des cimetières, au-delà des vivants et des morts (souvenons-nous que le cimetière du Caire, al-Qarāfa, est habité de longue date), la grotte se trouve au-delà de la marge. Le chemin du retour se fait également par étapes, et c’est ‘Uṭmān cette fois-ci qui utilise la ruse et le détour pour échapper à Baybars. Ce détour le conduit au sanctuaire de la Protectrice du Caire dans lequel il se réfugie ; mais il perd connaissance sur le tombeau de la protectrice et lorsqu’il revient à lui, il prononce la *šahāda* et comprend toute la situation. C’est à ce moment que ‘Uṭmān rejoint, en quelque sorte, le Monde du Secret. La recherche de ‘Uṭmān par Baybars à travers les quartiers et les cimetières du Caire devient une quête qui aboutit à une révélation. Les scènes comiques qui jalonnent ce parcours sont autant de détours qui conduisent vers le but plus sérieux de la quête. L’apprentissage de ‘Uṭmān en matière de rituel religieux prend le même détour comique, et le personnage de ‘Uṭmān conserve jusqu’au bout dans le récit à la fois son aspect comique de la marge, et son aspect sérieux du centre.

nous protège ! » Baybars tendit la main et prit deux autres dinars qu’il plaça avec les premiers et il lui dit : « Mon père, conduis-moi, et prends ces cinq dinars. »).

⁷⁷² F. 8, p. 67 ; B/Z, vol. 1, 233.

(« Même l’âne joue des tours »)

