

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

TROISIEME PARTIE

Ritualisation et procédés narratifs

Une des caractéristiques marquantes de la *Sīra* pour le lecteur est l'effet quasi constant de ritualisation des événements du récit. Cette ritualisation est liée, notamment, aux schémas initiatiques décrits dans la partie précédente, ou encore à la structuration des épisodes en cycles, ou à la métaphorisation de l'espace et du temps, mais aussi à des procédés narratifs tels que la répétition, l'utilisation du style formulaire⁷⁷³, et à l'utilisation de fonctions dramatiques opérant par doubles et substitutions.

Le thème de la marge et du centre, déjà abordé dans la partie précédente, permettra d'approfondir des notions telles que le manifeste (*al-zāhir*) et le caché (*al-bāṭin*). Il faudra, à cette occasion, reprendre certains épisodes déjà mentionnés pour montrer comment ils fonctionnent dans ce contexte. Je reviendrai sur la notion d'indirection en particulier dans l'utilisation du déguisement et de la ruse.

Tout rituel reposant sur la répétition, celle-ci sera considérée comme une stratégie narrative qui s'inspire à la fois du style formulaire et de la construction en scène type, et des variations qui font apparaître les failles. Nous nous intéresserons, à ce moment-là, tout particulièrement à la séquence narrative Ma'rūf – 'Arnūs – les fils de 'Arnūs. L'analyse d'un des schémas constitutifs des cycles d'épisodes, et toujours remis en jeu dans le récit, permettra d'aborder les composants de la ritualisation : il s'agit de l'ensemble des épisodes et des cycles qui traitent de l'éloignement et la séparation d'un fils, puis sa réintégration dans la communauté par l'intermédiaire de la conversion. Enfin, l'apparition successive de différents personnages qui viennent prendre des fonctions identiques à d'autres nous incitera à voir une stratégie qui utilise les personnages comme autant de fonctions dramatiques.

⁷⁷³ J'aurai l'occasion de revenir sur cette expression et sa définition.

CHAPITRE 1

De la marge au centre

Une des traductions possibles du terme *sīra* est « itinéraire de vie ». Le mot « itinéraire » me semble tout à fait approprié car il peut s'appliquer à plusieurs aspects du récit : les itinéraires géographiques, qu'ils soient pris au sens propre ou au sens métaphorique, les itinéraires de la quête initiatique, les itinéraires que suivent certains cycles d'épisodes pour s'imbriquer les uns dans les autres, les itinéraires détournés, etc. Qu'il s'agisse de l'itinéraire de Baybars dans sa montée au pouvoir, ou de celui de Šīḥa dans sa prise de possession de la souveraineté des forteresses ismaéliennes, leur caractéristique principale est qu'ils conduisent les protagonistes de la marge au centre⁷⁷⁴. Pour Baybars, le trajet est sans cesse détourné. Venant d'un pays à la marge de Dār al-Islām, du moins tel qu'il est défini dans le texte, à un moment où le centre est de plus en plus rétréci, avec les invasions mongoles d'un côté et la pression franque de l'autre, son itinéraire est jonché d'obstacles et de mises à la marge : grotte et menace de mort, hammam et *maristān* (maladie), il navigue sans cesse entre amis et ennemis (Aydatur vs Qalawūn, gouverneur d'Alep vs gouverneur de Damas, Šāhīn vs Aybak, Al-Šāliḥ Ayyūb vs Ġawān, etc.). Son enlèvement à Gênes, par Ġawān lui fait rejoindre Šīḥa, lui aussi maintenu à la marge, jusqu'à ce que le temps propice arrive pour qu'il puisse rejoindre le centre. Le pacte passé entre Baybars et Šīḥa stipule que Baybars doit attendre que Šīḥa le rejoigne avant d'accepter le trône. Ainsi, sous le règne d'Aybak, Baybars se met volontairement à la marge en se déclarant roi à Damas (al-Malik al-ʿĀdil). Cet itinéraire détourné est symbolisé dans le texte par le trajet des pièces de monnaie frappées à l'effigie de Baybars et qui, après un passage à la Mekke, se retrouvent au Caire :

واما يبيلك اللكام فانه لما قارب مصر كتب كتاب وشرح فيه جميع الذى جرى وحط
جواته ذهب عادلى وبعثه الى الملك المعز ايبيك مع الجوخدار فلما وصل ليد الملك فضه وقراه وفهم

⁷⁷⁴ Dans ma communication au colloque international de Damas sur la littérature populaire, j'ai déjà ébauché l'itinéraire de Šīḥa. Voir Francis Guinle, « De la marge au centre : itinéraire de Šīḥa Ġamāl al-Dīn ». J'y reviens ici en développant les idées.

رموزه ومعناه واخذ الذهب وتفرج عليه والتفت للوزير شاهين وقال له ركن الدين عاملتك ملك
بالشام⁷⁷⁵

Le chemin de Damas au Caire, que Baybars fait une nouvelle fois, est un entre-deux qui lui permet de mettre au point certaines stratégies et d'affirmer son pouvoir auprès des dignitaires. En effet, Baybars a accepté de devenir roi et de succéder à Aybak, sous certaines conditions, mais il n'a pas encore été intronisé⁷⁷⁶. Son intronisation ne peut avoir lieu qu'au Caire. Ce voyage comporte des points communs avec son premier voyage de Damas au Caire en compagnie du vizir Nağm al-Dīn al-Bunduqdārī⁷⁷⁷. On se souvient en effet de deux incidents au cours de ce voyage qui, à plus d'un égard, montrent que la position marginale de Baybars par rapport au vizir, n'est que temporaire. Déjà il prend des initiatives qui le désignent comme le véritable « chef » : son arbitrage dans l'affaire d'Ibrāhīm Ibn al-Ḥūrānī est accepté par les deux *fidāwīyeh* qui s'adressent à lui en utilisant le terme « *dawlatī*⁷⁷⁸ ». Sa décision de régler l'affaire du droit de passage réclamé par le *babb* d'al-'Arīš, par l'intermédiaire de son fils, est celle d'un chef de guerre : il se rend auprès du fils du *babb* et lui coupe la tête, alors que l'attitude du vizir Nağm al-Dīn relevait d'une diplomatie qui tendait à maintenir un *statu quo* supposant l'impuissance du pouvoir des Musulmans face aux Francs. Lorsque Baybars s'étonne de ce droit de passage, le vizir lui explique :

والتفت بربص الى الوزير وقال له شى هل غفاره يا عمى قال له يا ولدى ملك العريش
يباكل غفارة هذه الارض ولا يدع احد يمرق الا ياخذ منه غفاره فقال له وافندينا الملك ما هو
دريان بذلك بقا اشلون حتى ساكت لهم قال له يا ولدى افندينا رجل على البركة وقوات ما عنده
وبلاد الاسلام قليله والسواحل كله بيد الروم ولهم نفوس وصوله ودوله وياخذوا غفارات البلاد
بالسيف⁷⁷⁹

⁷⁷⁵ F. 24, pp. 109-110 ; B/Z, vol. 3, 166.

(Lorsque Baylabakk al-Lakkām [le Lutteur] arriva près du Caire, il écrivit une lettre pour expliquer tout ce qui s'était passé, et il y joignit de la monnaie en or, frappée au nom d'al-'Ādil, puis il la fit parvenir à al-Malik al-Mu'izz Aybak par son écuyer. Il [Aybak] brisa le sceau et la lut, il en comprit le sens, prit les pièces d'or et les examina. Puis il se tourna vers le vizir Šāhīn et lui dit : « Ce Rukn al-Dīn, il s'est fait lui roi à Damas ! »).

⁷⁷⁶ Voir fasc. 26.

⁷⁷⁷ Voir fasc. 6.

⁷⁷⁸ C'est ainsi que les *fidāwīyeh* s'adressent à Baybars en tant que leur souverain.

⁷⁷⁹ F. 6, pp. 98-99 ; B/Z, vol.1, 179.

(Et Baybars se tourna vers le vizir et lui dit : « Qu'est-ce que ce droit de protection, mon oncle ? » Il lui dit : « Ô mon fils, le roi d'al-'Arīš tire profit de la protection de cette contrée, et il ne laisse personne y passer sans lui prendre un droit de protection. » Il lui dit : « Puisque notre seigneur le roi est au courant de cela, comment laisse-t-il faire ? » Il lui dit : « Ô mon fils, notre seigneur est

Le lien entre les deux voyages de Damas au Caire est fourni par un nouvel affrontement avec le *babb* d'al-ʿArīš, al-Farānhīš, et son second fils. D'une part, Baybars veut venger l'attaque contre sa femme et son escorte alors qu'elle se rendait au Caire, d'autre part, le *babb* veut venger la mort de son premier fils. Ce détour par al-ʿArīš permet à Baybars de rappeler aux émirs les conditions qu'ils ont acceptées, et de tester son pouvoir. En effet, les émirs se plaignent car ils pensaient rentrer directement au Caire et non pas s'arrêter pour faire des conquêtes :

وبعدها قال لهم الوزير شاهين يا قلوبون نسيت الذى جرا بالشام وغلبتون هديك الغلبه
حتى رضى افندينا يصير ملك والالآن نقضتو⁷⁸⁰ الشروط وسهرتو⁷⁸¹ عند بعضكم ففز قلوبون
وقال معلوم ياه نحنا رايجين الى مصر والا نفتح فتوحات سيدنا عمر فقال الملك يا قلوبون اعلم انه
الذى له خاطر يخدمنى بده بيمثل امرى والذى ما له خاطر فهمونى عنه حتى اقتله بهذا الوقت انا
مانى من تحت امركم ولا عاجز عنكم⁷⁸²

Cet entre-deux est une épreuve supplémentaire pour Baybars, dont il ne sort pas complètement indemne. L'épreuve de la mort métaphorique en particulier, marquant le passage d'un état à un autre, est encore une fois présente sous deux formes : d'une part Baybars laisse croire à tous qu'il a été décapité par Zīnittū, un *fidāwī* chrétien envoyé par le *babb* al-Farānhīš pour le tuer, alors qu'en fait c'est Baybars qui tue le *fidāwī* et qui prend sa place. Il se retrouve alors infiltré dans le camp adverse et descend sur le champ de bataille où il fait prisonniers les émirs les uns après les autres, selon une stratégie qui se répètera de nombreuses fois au cours du récit. Cette stratégie est intéressante dans le processus d'intégration car lorsqu'il endosse l'identité d'un ennemi pour faire prisonniers ses propres émirs, et finalement les conduire à la victoire « de l'intérieur », il se place en manipulateur

un homme un peu simple, et sans puissance, et le pays d'Islam est petit, alors que toute la côte est entre les mains des Francs ; et ils ont pour eux le pouvoir, la force et la puissance. Ils prennent le droit de protection par l'épée ! »).

Dans cette citation j'ai traduit « روم » par « Francs » car il s'agit des rois de la côte. Le terme signifie normalement « byzantins ». Selon les mains on trouvera « جور » ou « افرانج ».

⁷⁸⁰ نقضتوا

⁷⁸¹ سهرتوا. Une des conditions posées par Baybars pour accepter le trône était l'interdiction aux émirs de se réunir en dehors de sa présence, ceci pour éviter les complots.

⁷⁸² F. 26, pp. 112-113 ; B/Z, vol. 3, 235.

(Ensuite le vizir Šāhīn leur dit : « Ah Qalawūn ! Tu as oublié ce qui s'est passé à Damas. Vous m'avez forcé à faire en sorte que notre seigneur accepte de devenir roi, et à présent vous violez les conditions en vous réunissant pour passer la soirée. » Qalawūn se leva d'un bond et dit : « Eh bien sûr ! On rentre au Caire ou bien on fait des conquêtes comme celles de Saydnā 'Umar [Ibn al-Ḥaṭṭāb] ? » Le roi dit alors : « Ô Qalawūn ! Sache que celui qui a l'intention de me servir doit suivre mes ordres ; et celui qui n'en a pas l'intention, fais-moi savoir qui c'est que je le tue sur le champ. Je ne suis pas sous vos ordres, et je suis plus fort que vous ! »).

des deux camps, dirigeant toutes les opérations, et soumettant à la fois amis et ennemis⁷⁸³. D'autre part, après la prise d'al-'Arīš, Ġawān envoie un autre *fidāwī* chrétien, Kafīr Ibn Mattā qui parvient à blesser Baybarš au milieu des siens. Baybarš mis hors jeu, les émirs ne parviennent pas à vaincre seuls les Francs qui, sous les ordres de Ġawān et du *babb* al-Ġayṭafūr de Yāfā prennent le dessus. Il faudra l'aide des *fidāwīyeh*, et en particulier Faḥr al-Dīn, pour mettre Kafīr hors d'état de nuire et prendre la ville.

Cet épisode instaure en partie un rituel de guerre que l'on retrouve avec des ajouts et des variations tout au long du récit. Il établit également des liens entre des thèmes récurrents de la *Sīra*, tel que l'opposition entre émirs et *fidāwīyeh*, ou encore donne le fondement de scènes type comme la prise d'une ville. La ritualisation des scènes de bataille était déjà apparue de façon embryonnaire dans la première bataille de Baybarš contre les Francs, au tout début du récit⁷⁸⁴, elle se poursuit ici où les chants de bataille envahissent le champ de bataille⁷⁸⁵.

Ce détour par al-'Arīš et Yāfā aura pris un an et trois mois, entre le moment où Baybarš quitte Damas et celui où il arrive à al-Ḥānka, près du Caire :

وتانى يوم فز الملك العادل جلس بالصيوان وما تضاحا النهار الا ومقبل عليه ولده محمد
السعيد وهو راكب على جواد ومحتاطين فيه الركباداريه وكان صار عمره ثلاثه سنوات لانه غاب
في ذلك الركبه مقدار سنه وثلاثه اشهر⁷⁸⁶

Mais l'épisode a un autre intérêt : celui de mettre en valeur le rôle de Šīḥa comme éminence grise auprès de Baybarš. Comme nous l'avons déjà vu, Baybarš accepte de devenir roi au moment précis où Šīḥa le rejoint, conformément au pacte qui les unit⁷⁸⁷. C'est également à l'instigation de Šīḥa que Baybarš pose les conditions qui fondent son pouvoir et qui établissent les liens entre lui et les émirs. Le non-respect de ces conditions, en particulier par les dix émirs de la faction de Qalawūn, entraîne un cycle de trahisons qui se poursuit jusqu'au meurtre de Baybarš

⁷⁸³ Cette stratégie participe d'une scène-type que l'on pourrait reconstituer à partir des nombreux exemples. Elle n'est pas étudiée en tant que telle dans le cadre de ce travail car d'autres choix s'imposaient.

⁷⁸⁴ Voir fascicule 6. Il s'agit de la bataille contre Sarḡawīl.

⁷⁸⁵ Les scènes de batailles de *Sīrat Baybarš*, dans la recension alépine, ont été étudiées par Jean-Patrick Guillaume dans un article intitulé : « Les scènes de bataille dans le *Roman de Baybarš* : Considérations sur le « style formulaire » dans la tradition épique arabe ». *Arabica* LI fascicules 1-2 (Janvier/Avril 2004), 55-76.

⁷⁸⁶ F. 27, pp. 90-91 ; B/Z, vol. 3, 262.

(Le lendemain al-Malik al-Ādil se leva et pris sa place au *dīwān*. Le jour était à peine levé que son fils Muḥammad al-Sa'īd s'approcha monté à cheval, les écuyers à leur poste près de lui. Il avait trois ans, car il [le roi] avait été absent à cause de cette chevauchée pendant un an et trois mois.).

⁷⁸⁷ Voir Deuxième Partie, chapitre 1 (« Šīḥa et les *fidāwīyeh* récalcitrants »).

par Qalawūn lui-même⁷⁸⁸. Pour l'heure, l'épisode de la prise d'al-'Arīš, puis de Yāfā, fonde les prétentions de Šīḥa à la souveraineté des forteresses.

L'itinéraire de Šīḥa procède par une série de détours et de détournements dont l'épisode de Gênes est autant un aboutissement qu'un point de départ. Le détournement d'identité étant la marque fondamentale du personnage, il est bien difficile de déterminer qui est au centre, lui-même se considérant finalement comme toujours à la marge. Son premier acte dans la *Sīra* est une ruse gratuite, un détournement d'identité qui prend toute sa signification lorsqu'il est enlevé par Ğawān. En effet, c'est sans raison apparente que Ša'bān, tel qu'il est connu alors, échange ses vêtements avec son cousin Ibrāhīm. Ce premier fait détermine l'ensemble des actions du personnage qui avance toujours masqué, et pose le problème de l'identité et de l'identification. Ğawān, perturbé par le déguisement, ne sait plus s'il s'agit de Ša'bān ou d'Ibrāhīm. Ša'bān feint l'ignorance et la stupidité de son cousin, et le texte nous dit alors : « Ceci est la première ruse de Šīḥa envers Ğawān »⁷⁸⁹. Lorsque Ğawān lui-même le « baptise » Šīḥa, c'est d'une identité fluctuante qu'hérite le personnage dont le nom devient synonyme de Protée. Le fait même que le nom subit des transformations selon les locuteurs (*Šūḥa*, *Šūwayāt*), avec d'autres étymologies possibles (*milan*), renforce cette notion d'identité floue et changeante. Presque immédiatement après, il prend l'apparence et l'identité de Ğūnīt, le fils décédé du *babb* de Gênes. En revanche, lorsque le roi al-Šāliḥ Ayyūb lui confère le nom de Ğamāl al-Dīn, il le confirme dans son identité symbolique, celle qui le ramène au centre, au cœur de la communauté qu'il sert. Issu d'une tribu arabe de Yāfā, il revendique la souveraineté des forteresses ismaéliennes après le vide laissé par la disparition de Ma'rūf. Cet événement, constitue l'assise principale du cycle « Šīḥa et les ismaéliens », mais il marginalise considérablement le personnage dont le « droit » est sans cesse remis en cause et qui doit toujours faire ses preuves et renouveler ses exploits. Cette mise à la marge du personnage est d'autant plus claire qu'il ne correspond pas du tout physiquement aux personnages sur lesquels il désire exercer son autorité. En effet, le texte insiste sur sa petite taille. Petit par la taille, mais grand par l'esprit, son physique finit par se noyer dans le flot et le flou de ses transformations, si bien qu'il est difficile de s'en faire une image. Celle-ci, lorsqu'on tente de la fixer, n'apparaît qu'à la périphérie de la vision, échappant toujours à la définition claire. Pourtant, cette marginalité même le place au centre d'une des préoccupations essentielles de la *Sīra* : le rattachement des

⁷⁸⁸ Voir fascicule [181].

⁷⁸⁹ هذا اول ملعوب الذي لعبه معه شيهه (fascicule 7, p. 95-96 ; voir version imprimée B/Z,201). Cet épisode ne figure ni dans la version imprimée du Caire, ni dans la recension alépine.

ismaéliens, force de nature indépendante, au pouvoir. La nomination problématique de Šīḥa au sultanat des forteresses ismaéliennes détermine la quasi totalité de l'itinéraire du personnage, ainsi qu'une partie importante du récit. Deux marginalités se superposent : d'une part Šīḥa n'est pas un ismaélien, il ne fait pas partie des « gens de la montagne », d'autre part, les « *banū ismā'īl* » constituent un groupe marginal, jaloux de son indépendance. Sa nomination comble un vide, car en l'absence de leur chef désigné, Ma'rūf, la succession au sultanat est problématique : Ma'rūf a disparu, mais il n'est pas mort, et tant qu'il n'a pas été retrouvé, aucun ismaélien ne peut véritablement lui succéder, même si plusieurs réclament la succession à divers titres, menaçant ainsi l'intégrité du groupe. De plus, Ma'rūf n'a pas de progéniture ismaélienne, puisque la naissance de son fils, né de son mariage avec une chrétienne convertie, n'est pas connue des ismaéliens, et que l'enfant est élevé parmi les chrétiens. La situation offre une chance unique au pouvoir de rallier la communauté ismaélienne au centre. La marginalité même de Šīḥa et son alliance avec le pouvoir, le placent au cœur du récit de l'intégration des ismaéliens. Pourtant, malgré son acharnement à revendiquer la souveraineté, il ne se considère jamais que comme un dépositaire de l'autorité, un souverain par intérim, en quelque sorte⁷⁹⁰.

Maître des ruses, mais aussi maître des souterrains qu'il utilise pour aider les *fidāwīyeh* à prendre les villes franques, Šīḥa agit dans l'ombre et dans la marge. Pourtant il est un élément fondamental du système car il ramène toujours tout au centre. Ses divers mariages participent encore une fois de cet itinéraire. En effet, il épouse la fille d'un capitaine chrétien, la fille de l'Empereur de Rome, deux abbesses chrétiennes, une reine des *ġinn-s*, une magicienne chrétienne, et pour finir Rūmā, la fille de Ğawān. Toutes sont converties à l'Islam et représentent autant de voies de passages entre les divers mondes et univers dont elles sont issues et le monde musulman. Le passage obligé par le rituel de la conversion, alors même qu'il n'est pas imposé ici par la loi, signifie cet itinéraire de la marge vers le centre. Dans le cas de la conversion de Tāġ Nās, la fille du magicien Qabṭāwīl, le rôle de Šīḥa peut paraître passif, pourtant c'est à travers lui que se manifeste l'agent de la conversion de Tāġ Nās : en effet, elle fait un rêve pendant lequel al-Ḥasan et al-Ḥusayn lui font réciter la *šahāda* et lui assignent comme première tâche de délivrer celui qui deviendra son époux, Šīḥa ; ainsi ce dernier est le motif avoué, manifeste (*zāhir*) de la conversion, le véritable agent appartenant au Monde du Secret⁷⁹¹. Agent du secret et du caché, il les rend manifeste dans une série de révélations qui

⁷⁹⁰ Voir fasc. 67.

⁷⁹¹ Voir fascicule 100.

prennent valeur de rituel lorsqu'il arrive déguisé au *dīwān* et que son « identité » est révélée.

L'épisode de la prise d'al-'Arīš et de Yāfā se conclut sur une telle révélation et instaure ce rituel. Première des apparitions de Šīḥa déguisé au *dīwān* de Baybars, elle se situe à une charnière du début de la *Sīra*. Šīḥa a joué un rôle important dans la prise d'al-'Arīš, utilisant la ruse et les déguisements⁷⁹². Il arrive dans la tente du roi, déguisé en derviche et dit un poème, puis tend à Baybars une lettre en forme de poème. Le roi se réjouit car il apprécie fort la poésie. Il promet au derviche de lui accorder tout ce qu'il désire, et le derviche répond qu'il veut devenir le maître des *fidāwīyeh*. Baybars, apparemment sans savoir de qui il s'agit, lui promet cette charge. Le derviche se fait reconnaître comme étant Šīḥa. Le roi l'accueille les bras ouverts, lui offre à boire, puis ils se séparent, le roi retournant au Caire et Šīḥa à la poursuite de Ġawān. Cette saynète (que l'on pourrait tout aussi bien nommer « séance »⁷⁹³) établit un motif que l'on retrouvera tout au long de la *Sīra*, souvent, comme ici, à la fin d'un épisode, avec des variations. La « grammaire » de ce motif reste toujours la même : apparition non annoncée d'un homme déguisé dans l'assemblée, plainte ou demande en forme de poème, attribution ou promesse d'une récompense, révélation de l'identité, soit par le personnage lui-même, soit par un autre personnage⁷⁹⁴. C'est au cours de cette première saynète que Šīḥa reçoit, de la part du *rāwī* son nom de « Maître des ruses » (صاحب الشطارة)⁷⁹⁵.

De retour au Caire, Baybars fait construire un nouveau *dīwān* dans lequel le siège de Šīḥa occupe une place d'honneur :

ووجدوا⁷⁹⁶ أيضاً كل كرسي مكتوب عليه اسم صاحبه وبالجملة كرسي مقابل كرسي
الملك مكتوب عليه العاصي لنا والطائع لك وانا عبد الباب وخدام امير المؤمنين شيحه جمال الدين
ابن سيف القبائل ابن ثعلبه ابن عامر ابن سعيد ابن صعصعه ابن الحارث ابن ابو محمد البطلان⁷⁹⁷

⁷⁹² Voir fascicules 26-27.

⁷⁹³ Dans un article intitulé « Double et substitution dans *Sīrat Baybars*, le cas de Šīḥa Ġamāl al-Dīn », j'ai risqué la comparaison avec les *maqāmāt*, mais seulement comme analogue.

⁷⁹⁴ Cette révélation est toujours un moment fort de la « performance » : en effet, lorsque le *ḥakawātī* révèle l'identité de Šīḥa, il frappe de son sabre une table en métal, pour souligner le « coup de théâtre ».

⁷⁹⁵ F. 27, p. 82-88 ; B/Z, vol. 3, 260-261.

⁷⁹⁶ وجدوا

⁷⁹⁷ F. 27, p. 121-122 ; B/Z, vol. 3, 268.

(Et ils trouvèrent aussi inscrit sur chaque siège le nom de celui à qui il était attribué, et parmi eux un siège situé en face de celui du roi, sur lequel était écrit : « A moi la rébellion, à toi l'obéissance, je suis l'esclave de la Porte et le serviteur du Prince des Croyants, Šīḥa Ġamāl al-Dīn Ibn Sayf al-Qabā'il Ibn Ṭa'laba Ibn 'Amir Ibn Sa'īd Ibn Ṣa'ṣa'a Ibn al-Ḥārīt Ibn Abū Muḥammad al-Baṭṭāl »).

Le texte fait remonter la lignée de Šīḥa à ‘Abd Allah Abī Muḥammad al-Baṭṭāl. Plus que le personnage historique⁷⁹⁸, c’est le personnage légendaire qui apparaît dans *Sīrat al-Amīra Dāt al-Himma* qui peut nous intéresser. En effet, il semble que le récit indique clairement la filiation littéraire des deux héros, Šīḥa et al-Baṭṭāl, révélant ce qui était à peine caché, dans la mesure où le couple formé par Šīḥa et Ġawān dans *Sīrat al-Malik al-Zāhir* est largement inspiré de celui formé par al-Baṭṭāl et ‘Uqba dans *Sīrat al-Amīra Dāt al-Himma*⁷⁹⁹.

Bien que les émirs et tous les dignitaires lui aient déjà prêté allégeance, la consécration de Baybarš est marquée par un rituel qui consiste à se rendre dans le trésor des Fatimides et d’en ressortir avec une arme portant le nom de règne du nouveau souverain :

ولما تكامل الديوان بالخاص والعام اراد الشاويش ان يقرأ ترجمة الديوان صرخ عليه
الوزير شاهين اصبر وقام قبل الارض قدام الملك وقال له افندم هل تأذنى ان تكلم⁸⁰⁰ بما في
ضميرى قال له الملك احكى ما اردت يا ابو الوزر قال له افندم سعادتك مابيع سابقاً على الملك
ولكن اذا جددت هل مابيعه بكون احسن ويذداد بها وجهك الشريف قال له الملك اجبت يا ابو
الوزر وبالحال طلب المنلاخنكار والعلماء ومدو⁸⁰¹ البسط وابعوه على الملك بالأمر بالمعروف
والنهي على المنكر⁸⁰² واتباع الشرع الشريف المطهر وعصبو⁸⁰³ عيونهم ونزلوه الى خزينة
الفاطميون مد يده وسحب نمشه طلعت باسم ملك الظاهر ودقت السكة بائسمه واطلق من في
الجبوس واصلح كل شىء معكوس⁸⁰⁴

⁷⁹⁸ ‘Abd Allah Abī Muḥammad al-Baṭṭāl est un combattant dans les guerres arabo-byzantines du 8^e siècle (1^{er} et 2^e siècles de l’Hégire), mort autour de 123/740. Il apparaît dans deux « romans », *Sīrat al-Amīra Dāt al-Himma* et un roman turc, *Sayyid Baṭṭāl*.

⁷⁹⁹ L’intertextualité est un problème complexe qui demanderait une étude à part. Ce qui nous intéresse ici n’est pas d’établir des correspondances, mais de voir comment des éléments qui, par ailleurs, peuvent se retrouver dans d’autres textes, sont traités dans un récit particulier.

⁸⁰⁰ اتكلم

⁸⁰¹ مدوا

⁸⁰² Citation coranique (S. 3, « La famille de ‘Imrān », v. 104).

⁸⁰³ عصبوا

⁸⁰⁴ F. 27, p. 95-97 ; B/Z, vol. 3, 263.

(Lorsque le *dīwān* fut au complet, avec tous les dignitaires et tout le public, l’officier voulut lire les intitulés du conseil, mais le vizir Šāhīn lui cria : « Attends ! » Puis il se leva et baisa le sol devant le roi et lui dit : « Efendem, m’autorises-tu à dire ce que j’ai à l’esprit ? » Le roi lui dit : « Dis ce que tu voudras, ô père des vizirs ! » Il lui dit : « Efendem, on t’a déjà prêté allégeance comme notre roi, mais il serait mieux de renouveler cette allégeance, et que ton noble visage en soit plus honoré. » Le roi lui dit : « Tu as dit ce qu’il fallait, ô père des vizirs ! » Et sur le champ on fit chercher le *qāḍī* et les *‘ulamā’*, on déroula le tapis, et ils prêtèrent allégeance au roi, ordonnant ce qui est convenable et interdisant ce qui est blâmable, et enjoignant de suivre la loi religieuse pure ; puis on lui banda les yeux et on le fit descendre au trésor des Fatimides. Il tendit la main et en tira un poignard sur lequel apparaissait le nom « Malik al-Zāhir ». On fit frapper la

On peut noter ici que, comme dans beaucoup de passages faisant référence aux rituels, la prose s'agrément de rimes. Un des procédés de ritualisation du discours est d'ailleurs souvent d'augmenter l'effet par les rimes.

Le nom de règne de Baybars, al-Malik al-Zāhir, peut aussi être lu comme une référence à un des thèmes fondamentaux de la *Sīra*, le manifeste et le caché.

A) Le manifeste (*zāhir*) et le caché (*bāḥin*)

Si l'on se pose la question du « pourquoi » du récit, du sens, en tant que signification et direction, plusieurs réponses peuvent apparaître, selon que l'on s'intéresse à la grammaire du récit, ou plus superficiellement à la fable. Si l'on accepte la proposition de Sa'īd Yaqtīn⁸⁰⁵, chaque *sīra* possède une « mission ». Dans le cas de *Sīrat Baybars*, cette « mission » pourrait se définir comme la nécessité de faire apparaître dans la *dunyā* ce qui est déjà inscrit dans le Monde du Secret. Elle informe l'ensemble des éléments du récit, qu'il s'agisse des personnages ou des actions qu'ils entreprennent, ainsi que la stratégie fondamentale de la recension damascène qui consiste à révéler ce que l'on savait déjà, d'une manière ou d'une autre.

Les personnages se définissent par rapport aux deux concepts. Certains n'ont pas accès directement à ce qui est caché, et pour eux la révélation est essentielle ; mais leur attitude par rapport à elle n'est pas nécessairement la même. Aydamur et Qalawūn, par exemple, s'opposent dans leur réaction par rapport à la manifestation du caché : le premier l'accepte comme telle, l'autre veut à tout prix l'ignorer. Pour d'autres personnages, la révélation est incontournable : c'est le sens de l'épisode de Ğawān chez son oncle Karsīmūn, lorsqu'il découvre le *Kitāb al-Yūnān* et que sa destinée lui est révélée. Il se donne alors pour mission d'empêcher la manifestation de la prédiction dans la *dunyā*, alors que Šīḥa, au contraire, s'efforce de l'accomplir. Dans la recension damascène, Baybars n'a pas une connaissance directe de la prédiction mais, d'une certaine manière, il est l'auteur de sa propre mission, car son contact avec le Monde du Secret dans la grotte du Mont Qāsyūn lui fait prononcer les termes même de cette mission.

Dans ce contexte, les ismaéliens occupent une place particulière, puisqu'ils possèdent un livre de prédictions, le *Ĝafr*, qui rejoint celui des Grecs, et qui en font les dépositaires du Secret, qu'ils acceptent de partager avec al-Muẓaffar, le

monnaie à son nom, on libéra ceux qui étaient en prison, et on réforma tout ce qui était corrompu.).
⁸⁰⁵ Sa'īd Yaqtīn, *Qāla al-rāwī*.

gouverneur d'Alep, le préparant ainsi à accueillir Baybars comme l'Elu⁸⁰⁶. Il y aurait beaucoup à dire sur ce groupe et la vision qu'en donne la *Sīra*, mais cela nous entraînerait au-delà d'une étude strictement littéraire du texte. Pour autant, il nous faut noter que leur spécificité n'est pas vraiment traitée comme un clivage entre sunnisme et shiisme. Même si les références à l'*imām* 'Alī sont nombreuses, rien d'autre ne semble les différencier des autres groupes, si ce n'est la mention d'un rituel (شد) qui n'est jamais nettement décrit, mais qui, dans la *Sīra*, permet à différents personnages de s'affilier à eux. Le texte n'est pas toujours clair quant à savoir si ces personnages *deviennent* des ismaéliens, mais ils ont un statut particulier, puisque des ismaéliens peuvent les choisir comme « père » au moment de leur affiliation et les servir. C'est le cas, par exemple, d'Aḥmad Šalāmiš, fils cadet de Baybars qui a pour charge de gouverner au Ša'īd, et qui prend sous sa coupe certains des fils des chefs ismaéliens. En ce qui concerne le thème du manifeste et du caché, la *Sīra* est peut-être influencée par une tradition apocryphe⁸⁰⁷, mis à part les mentions dans le Coran⁸⁰⁸, que al-Nu'mān rapporte ainsi :

وقال رسول الله (صلعم) :

⁸⁰⁹ « ما نزلت عليّ من القرآن آية الا ولها ظهر وبطن »

Pour les ismaéliens « historiques », ces notions revêtent une grande importance puisqu'il voient deux aspects dans la révélation : le *tanzīl* qui fait référence au sens exotérique du texte, et le *ta'wīl*, en référence à son sens ésotérique⁸¹⁰. Même si le texte de la *Sīra* n'est pas explicite à ce sujet, certains éléments y font indirectement référence. Lorsque, par exemple, Mūsā envoie Ibrāhīm vérifier auprès d'al-Ḥarṭ al-Ašġa'ī si les joyaux du poignard que lui a donné la *labwa* al-Šamṭā, mère d'Ibrāhīm, sont vrais, tout l'épisode fonctionne comme une allégorie finalement expliquée à Ibrāhīm par Mūsā⁸¹¹. A ce moment-là, Ibrāhīm étant au centre de l'action, il participe activement à la manifestation du caché.

⁸⁰⁶ Voir fasc. 2.

⁸⁰⁷ Au sens où elle ne figure pas dans les ouvrages canoniques du *hadīth*, Muslim et Buḥārī.

⁸⁰⁸ *Le Coran* VI, 120 ; XXXI, 20 ; LVII, 3 ; LVII, 13.

⁸⁰⁹ Voir al-Nu'mān Ibn Ḥayyūn al-Tamīmī al-Maġribī, *Asās al-Ta'wīl*, ed. A. Tāmīr, Collection des manuscrits arabes 2 (Beyrouth : Dār at-ṭaḳāfa, 1960), 30.

(Le Messager de Dieu dit : « Il ne m'a été révélé aucun verset du Coran qui ne possède [un sens] manifeste et [un sens] caché. »).

⁸¹⁰ Voir l'article « Al-Zāhir wa 'l-Bāṭin » de I. Poonawala dans *E.I.*, vol. XI, 389-390.

⁸¹¹ Voir fasc. 28. Al-Ḥarṭ al-Ašġa'ī est en fait le père par le pacte de Mūsā.

Bien qu'il ne soit pas ismaélien, le roi al-Ṣāliḥ Ayyūb se définit aussi par rapport à ces notions. Lorsque, par exemple, il déclare qu'il veut qu'on lui achète un « mamelouk faible comme lui » :

ولكن مشتتهى انا الآخر تجبلى معك مملوك يكون ضعيف مثلى⁸¹²

Ses paroles ont un sens apparent et un sens caché. En apparence le roi est « faible », mais sa force appartient au Monde du Secret et peut, à tout instant, être révélée, comme lorsqu'il se sert de son don d'ubiquité. De plus, en associant sa personne à celle d'un « mamelouk », il se déclare esclave, et non maître, mais s'il est esclave, ce n'est que de Dieu. Ainsi un « mamelouk faible comme lui », signifie qu'en apparence ce sera un mamelouk, mais qu'en fait il s'agit d'un roi, et qu'en apparence il sera faible, alors qu'il possède une force intérieure qui finira par apparaître dans sa force physique. Maḥmūd, fils de roi et destiné à être roi, entre dans le récit comme un mamelouk faible et malade, mais après la « révélation » du Mont Qāsyūn, il a la force de quarante Justes. Du reste, ceux qui sont capables de « voir » ne s'y trompent pas. Lorsque 'Alī Āġā, impressionné par le roi, s'exclame :

ما شاء الله على هذا الملك ونفوسه⁸¹³

Al-Qubaġī Bāšā lui répond :

والله يا آغا قليل مثاله لانه سلطان ظاهراً وباطناً⁸¹⁴

Cette traversée des apparences, naturelle et immédiate pour les uns, est impossible pour les autres. C'est là une manière d'expliquer comment certains voient immédiatement l'Elu, alors que d'autres ne voient que le mamelouk malade. Cela dit, le caché se manifeste aussi souvent par des signes extérieurs qu'il faut savoir interpréter. Certains de ces signes peuvent aussi être à double sens. Ce que les mamelouks prennent pour de la folie de la part du roi al-Ṣāliḥ Ayyūb, dans l'épisode de l'enlèvement de Baybarš à Gênes⁸¹⁵, lorsqu'il appelle Abū 'Alī au bord de la mer, est en fait une manifestation du Monde du Secret ; et lorsque la flotte musulmane arrive finalement à cet appel, ils doivent bien se rendre à l'évidence.

⁸¹² F. 1, p. 104 ; B/Z, vol. 1, 41.

(« Mais je désirerais à mon tour que tu m'amènes un mamelouk qui soit faible comme moi. »).

⁸¹³ F. 1, p. 95 ; B/Z, vol. 1, 49.

(« Dieu ! Quel roi et quelle grandeur d'âme ! »).

⁸¹⁴ F. 1, p. 95 ; B/Z, vol. 1, 49.

(« Par Dieu, ô Āġā, il en est peu comme lui, car il est sultan en apparence et au plus profond de lui. »).

⁸¹⁵ Voir fasc. 20.

a) La nomination

Les itinéraires métaphoriques, les schémas initiatiques, la marginalisation pour mieux retrouver le centre, tout ce que nous avons pu étudier jusqu'à présent peut se rattacher, d'une façon ou d'une autre à un processus de dévoilement et de révélation qui tend à rendre manifeste ce qui est caché. Le temps de la prédiction, pour ne pas dire de la prophétie, est un temps qui conduit toujours à la révélation. Comme nous l'avons vu, tout doit arriver en son temps. Les personnages sont, en grande partie, les instruments de cette révélation et de ce temps qu'ils parcourent par des actions qui, dans la *dunyā*, ont un début, un milieu et une fin, mais qui, parce qu'elles appartiennent aussi au temps de la prédiction, sont à la fois déjà accomplies et continuellement répétées. Les cycles ne se terminent que pour pouvoir mieux recommencer. Le dévoilement est perpétuel, la révélation n'en finit pas d'être révélée. A partir du moment où un rituel de manifestation s'est élaboré, il ne peut que se répéter. C'est ainsi que les actions souterraines de Šīḥa sont toujours divulguées en même temps que son identité. Le dévoilement, au sens propre, du personnage, est celui d'une vérité profonde que tous s'accordent finalement à reconnaître. La « reconnaissance » de Šīḥa Ğamāl al-Dīn par Ibrāhīm, lorsqu'il avance masqué au *dīwān* après un coup de maître qui porte toutes ses marques, mais que personne jusque-là n'a identifié comme venant de lui, s'accompagne toujours du rituel d'obéissance dans le récit⁸¹⁶, et de l'identité déclinée que le *ḥakawātī* annonce comme un secret de Polichinelle, et que les auditeurs reprennent en chœur.

Le rituel de nomination révèle ce qui est caché, parfois au personnage lui-même, comme c'est le cas pour 'Arnūs, ou al-Ṭūfrīn, en l'occurrence, la lignée dans laquelle ils s'inscrivent, mais aussi le rôle qui leur est assigné par la prédiction. En ce sens ils doivent appartenir à la « bonne » lignée qui doit leur être révélée, mais une fois ce fait vérifié, c'est le nom qu'on leur a donné, ou celui qu'ils se sont forgés, qui prend le pas sur la filiation. Le nom de Ša'bān Ibn Sayf al-Qabā'il est important car il le situe dans sa propre ascendance, mais celui de Šīḥa Ğamāl al-Dīn révèle beaucoup plus ce qui est caché : la nature même du personnage, Šīḥa le maître des ruses et des métamorphoses, et sa fonction dans l'avènement victorieux de l'Islam face à l'adversité : Ğamāl al-Dīn.

Pour 'Arnūs, le processus de révélation se fait en deux temps. Il est vrai que son histoire est beaucoup plus complexe. D'abord il apprend qu'il n'est pas le fils du *babb* al-Maġlawīn, comme il le croyait (ce qui lui permet d'épouser Mārīna qu'il croyait être sa soeur), mais le fils de Kinyār ; puis il apprend qu'il n'est pas le fils de

⁸¹⁶ Voir par exemple fasc. 111.

Kinyār, mais de Maʿrūf. Les deux révélations sont ritualisées : la première parce qu'elle aboutit au rite du mariage, la seconde parce qu'elle est formalisée par l'effet de « sésame ouvre-toi » et qu'elle permet l'ouverture d'une porte donnant accès au Monde du Secret⁸¹⁷. Tout comme Šīḥa, qui devient Ğamāl al-Dīn, ou Baybarş qui devient Rukn al-Dīn, ʿArnūs est renommé Sayf al-Dīn, mais le nom qui lui « colle à la peau » est celui qu'il s'est forgé à travers ses aventures et ses exploits : al-Diyabruh ʿArnūs. L'origine de ce nom, telle qu'elle est donnée dans le texte, est comique, pourtant l'épisode où le personnage, encore bébé, est ainsi « baptisé » par Kinyār, porte les marques d'un destin qui font de lui un véritable changeon⁸¹⁸.

Nous avons vu, bien sûr, le parcours d'Ibrāhīm qui, perdant son nom, finit par le retrouver après des péripéties qui le conduisent de nom en nom. Mais les choses ne peuvent s'arrêter à ce nom retrouvé, qui n'est, après tout que celui de son père, et une définition du personnage uniquement par rapport à sa lignée : Ibn al-Ḥūrānī. Il semble, en fait, que lui aussi se « forge » un nom qui le singularise. Sa réputation en tant qu'ambassadeur de Baybarş au moment des déclarations de guerre le transforme en « Ibn al-Kūrānī », selon la prononciation des Francs. Bien sûr, on pourrait mettre cette différenciation sur le compte d'une simple déformation phonétique, les Occidentaux étant réputés incapables de prononcer correctement le /ḥ/⁸¹⁹, mais il s'agit-là aussi d'une différence qui confère au personnage une identité qui ne dépend que de lui et de ses hauts faits. D'ailleurs, Katia Zakharia, dans un article des Annales de l'Université tunisienne, donne une explication de cette transformation du /ḥ/ en /k/ dans ce cas précis :

Un seul mot contenant la même consonne subit également une altération, mais elle est d'une autre nature : *ḥūrānī*, *kunya* d'Ibrāhīm, l'un des plus remarquables guerriers musulmans et des pires ennemis des Francs, est régulièrement transformé par eux en *kūrānī*. On peut expliquer ce dernier glissement en considérant que, devant leur difficulté à prononcer le *ḥ* les Francs optent pour un terme proche, facile à prononcer, et qui leur est connu. *Ḥūrānī*

⁸¹⁷ Voir fascicule 64.

⁸¹⁸ Ce terme est la traduction de l'anglais « Changeling ». Il s'agit d'un enfant qui a été échangé par les fées. A la place d'un bel enfant qu'elles emportent, elles laissent un enfant laid ou imparfait. La substitution de l'enfant de la prisonnière musulmane sur le bateau de Kinyār relève de cet échange. Pour Kinyār, l'enfant qu'il a jeté à la mer réapparaît sous les traits de ʿArnūs, comme mystérieusement amené par les démons.

⁸¹⁹ Même cette simple déformation peut poser un problème dans l'interprétation : en effet, le /ḥ/ est plus souvent déformé en /r/ qu'en /k/, comme par exemple les anglo-saxons, les Français, les Espagnols qui prononcent /ramasse/ au lieu de /ḥamās/ ; en revanche le /q/ (qāf - ق) est fréquemment rendu par /k/, comme dans « le *Coran* ». Peut-être peut-on trouver une interprétation de ce côté-là, si l'on considère aussi que le /aw/ devient parfois /ū/, d'où Ibn al-Kūrānī. Dans ce contexte, l'explication de Katia Zakharia devient particulièrement pertinente.

(de la région du Ḥūrān) devient *kūrānī* (de la région de Kūra). Mais on peut aussi se demander pourquoi les Francs n'appliquent pas ici la même déformation que celle évoquée ci-dessus, qui consiste à transformer le *ḥ* en *ḥ̣* et qui est, au demeurant, plus logique phonétiquement. *Ḥūrānī* deviendrait alors *Ḥūrānī*. C'est là qu'on peut se risquer à proposer une autre explication de ce glissement, unique dans le corpus : *ḥūrānī* pourrait apparaître comme la *nisba* forgée à partir de *ḥūrī* (prêtre en syro-libanais). Une telle confusion serait doublement irrecevable : irrecevable pour les Francs du roman, dont on voit mal comment ils accepteraient qu'un tel nom vienne qualifier l'un de leurs pires ennemis ; irrecevable pour le conteur, dont on voit mal comment il parerait l'un des ténors de l'Islam dans le roman d'un qualificatif qui pourrait laisser à penser qu'il est chrétien ou descendant de chrétien⁸²⁰.

Ces divers personnages sont donc nommés par rapport à ce qu'ils manifestent de leur nature et de leur fonction dans le récit, le nom d'origine étant un voile qu'il faut lever pour que se manifeste le nom caché. Ainsi derrière Maḥmūd Ibn al-Qān Ḡamak se cache Baybarṣ que les autres personnages sont invités à reconnaître. Lorsque la Protectrice du Caire apparaît en songe à al-Ḥubla, elle lui apprend la venue de Baybarṣ en ces termes :

وقد آن الاوان ان يرجع عن ضلاله وينال الدرجه العاليه على يد هذا يببرص وهو اصله
من الخزم⁸²¹ والدرينات واسمه الشاه محمود ابن القان جملك ولا بد ما يجلس على كرسى مصر⁸²²

Ce qui se révèle alors à elle, est que Baybarṣ est bien Maḥmūd Ibn al-Qān Ḡamak, et que ce Baybarṣ est aussi al-Malik al-Zāhir, celui dont on attend qu'il se manifeste. De la même manière, la prédiction des fresques ou des « tableaux » dans le monastère de Karsīmūn, doublée de celle du *Kitāb al-Yūnān*, révèle un nom qu'il faudra lever pour savoir quel nom il cache :

وهذا الملك اصله من بلاد العجم اسمه محمود ابن القان جملك وموصوف بجميع اوصافه
وهو ينباع بيع الماليك ويوصل الى مصر ويجلس على كرسى نبى الله يوسف⁸²³

⁸²⁰ Katia Zakharia, « Quelques aspects des échanges culturels, à travers le prisme de *Sīrat al-Malik al-Zāhir Baybarṣ ḥasab al-riwāya al-šāmiyya* » in *Annales de l'Université Tunisienne*, n° 50 (2005), 118-119.

⁸²¹ الخوارزم

⁸²² F. 8, p. 51-52 ; B/Z, vol. 1, 230.

(« Et le temps est venu qu'il revienne de ses méfaits, et qu'il atteigne le degré supérieur grâce à ce Baybarṣ qui vient du Ḥwārizm et d'al-Darbanāt, et dont le nom est al-Šāh Maḥmūd Ibn al-Qān Ḡamak, et qui s'assoiera sur le trône d'Égypte. »).

⁸²³ F. 7, p. 70-71 ; B/Z, vol. 1, 197-198.

Ainsi Maḥmūd cache Baybars qui cache al-Malik al-Zāhir, comme Ibrāhīm cache Ša‘bān qui cache Šīḥa. Mais Ğawān a beau vouloir se cacher derrière Šalāḥ al-Dīn, grand *qādī* du Caire, il ne peut échapper à son nom, comme son oncle le laisse entendre :

فقَالَ لَهُ يَا عَمِّي فِي أَحَدٍ غَيْرِي اسْمُهُ جَوَانٌ قَالَ لَهُ مَا بَعْرَفَ لِرَبِّمَا تَكُونُ أَنْتَ⁸²⁴

Et c’est bien ce que Ğawān comprend lorsqu’il lit le *Kitāb al-Yūnān* :

إلى يوم هو واقف عمال يتفرج بالباب السابع لقا رف محطوط عليه كتاب كبير فاخذه
فتحه يراه مكتوب يوناني وهو تاليف حكماء اليونان فقراه منه بعض صحايف يرا فيه قصت ذلك
الملك فاخذه وطلع حياه بمصلبه وصار كل يوم يقرأ فيه شويه حتى قرأه كله وتباين معه انه هو
نفس جوان المطلوب⁸²⁵

Il n’est pas signifié dans le texte qu’un indice, tel que le lignage, par exemple « Ğawān Ibn Ašfūt », lui soit donné.

Le rituel est toujours au cœur de la nomination car d’une certaine manière la nomination est liée à la création. Nommer, c’est créer et, au-delà même de l’onomastique, nommer les personnages ce n’est pas seulement leur donner une place dans les divers espaces socio-culturels représentés dans le texte, c’est aussi révéler ce qui se manifeste à travers eux.

b) Les signes

1) Les signes extérieurs

Le texte fait état de deux livres de prédictions : le *Ğafr*⁸²⁶ des ismaéliens, préservé dans la forteresse al-Šahyūn par *bayt* Ğamr, et le *Kitāb al-Yūnān*, préservé

(Et ce roi vient du pays des *‘aġam*, son nom est Maḥmūd Ibn al-Qān Ğamak. Il est parfaitement bien décrit dans la fresque, et il sera vendu comme mamelouk et arrivera jusqu’au Caire. Il s’assoiera sur le trône de Joseph, le prophète de Dieu.)

⁸²⁴ F. 7, p. 69 ; B/Z, vol. 1, 197.

(Il lui dit : « Ô mon oncle, existe-t-il quelqu’un d’autre que moi qui s’appelle Ğawān ? » Il lui dit : « Je ne sais pas. Peut-être bien que c’est toi. »)

⁸²⁵ F. 7, p. 70 ; B/Z, vol. 1, 197.

(Jusqu’au jour où, se tenant là à regarder par la septième porte, il aperçut une étagère sur laquelle était posé un grand livre. Il le prit et l’ouvrit, et vit qu’il était écrit en grec, par des sages grecs. Il en lut quelques pages, et vit qu’il s’agissait de l’histoire de ce roi. Il l’emporta et le cacha dans sa cellule. Et tous les jours il en lisait un peu, jusqu’à ce qu’il ait tout lu. Il lui apparut alors que c’était bien lui ce Ğawān mentionné.)

⁸²⁶ Il s’agit du *Ğafr*, attribué dans la *Sīra* à l’Imām ‘Alī et qui contient la connaissance du Monde du Secret. Pour *Kitāb al-Ğafr* voir l’article de T. Fahd, *EI*, vol. II, 375-377.

par Karsīmūn dans son monastère. Un fait intéressant est relaté au début de la *Sīra*, concernant le *Ġafr* : bien qu'il s'agisse d'un livre dont la lecture est faite au cours de rituels, il est partiellement révélé à un non-ismaélien, al-Muzāffar, gouverneur d'Alep. La raison manifeste de cette révélation du Secret à un non-initié remonte à une rencontre entre al-Muzāffar et Ġamr au cours du pèlerinage de la Mekke :

وكان السبب في معرفة المظفر الى ذلك الغلام محمود كان في بعض السنين حج الى بيت
الله الحرام وعما يشرب على ماء زمزم واذا بالمقدم جمر فملاء الدلو وناوله اياه فاخذ جمر الدلو من
المظفر وشرب فقال له جمر انت من تكون قال له انا المظفر حاكم حلب فقال له ما شاء الله يلزم
ان تكون اخي بعهد الله⁸²⁷

La conséquence de ce pacte est une invitation de Ġamr à al-Muzāffar pour se rendre à la cérémonie du mariage de sa fille, al-Za'ra, avec le *muqaddam* Faḥr al-Aṣīl, à la forteresse Ṣahyūn. C'est au cours de cette cérémonie que les isaméliens proposent d'inclure al-Muzāffar dans le rituel de la lecture du *Ġafr* bien qu'il ne soit pas initié :

فلما حضر المظفر تمايزوه الرجال وقالوا الى المقدم جمر يا خاوندك بحيث هذا اخوك
بالعهد يقتضي ان يحضر معنا قراءة جفر سيدنا علي فقال مناسب وهكذا خطر ببالي ولما صارت
قراءة الجفر قروه بحضوره فسمع باسم ذلك الغلام محمود بانه يظهر من بلاد العجم من اقليم
الخرزم⁸²⁸ والدربنندات وانه يصير ملك ويسمى بالظاهر وتخضع له جميع ملوك الارض بالطول
والعرض ويفتح فتوحات ويكون له تواريخ وله اشائر على جبينه سبع جدريات فقال المظفر هذا
هو صاحب البند والعلم⁸²⁹

⁸²⁷ F. 2, fol. 7v. ; B/Z, vol. 1, 55.

(Et voici la raison pour laquelle al-Muzāffar connaissait le jeune Maḥmūd : quelques années auparavant, il faisait le pèlerinage à la maison sacrée de Dieu, et il était en train de boire l'eau du puits de Zamzam, lorsque le *muqaddam* Ġamr arriva. Il [al-Muzāffar] remplit le seau et le lui tendit. Ġamr pris le seau et but. Puis Ġamr lui dit : « Qui es-tu ? » Il lui dit : « Je suis al-Muzāffar, gouverneur d'Alep. » Il lui dit : « Que la volonté de Dieu soit faite ! Il faut que tu sois mon frère par le pacte de Dieu. »).

⁸²⁸ الخوارزم

⁸²⁹ F. 2, p. 8 ; B/Z, vol. 1, 55-56.

(Lorsque al-Muzāffar se présenta, les cavaliers l'examinèrent, et ils dirent au *muqaddam* Ġamr : « Seigneur, puisque c'est ton frère par le pacte, il faut qu'il soit présent avec nous pour la lecture du *Ġafr* de notre seigneur 'Alī. » Il dit : « C'est bien ! C'est ce que j'avais pensé. » Et lorsqu'ils firent la lecture du *Ġafr*, ils la firent en sa présence, et il entendit prononcer le nom de ce jeune homme, Maḥmūd, et dire qu'il viendrait du pays des 'aḡam, de la région du Ḥwārizm et d'al-Darbanāt, qu'il deviendrait roi, qu'on le nommerait al-Zāhir, et que tous les rois de la terre, de tous côtés, se soumettraient à lui, qu'il ferait des conquêtes, qu'il accomplirait des faits mémorables, et qu'il porterait sur son front sept marques de petite vérole. Al-Muzāffar dit alors [en voyant Maḥmūd] : « Le voilà, le maître de la connaissance et du savoir ! »).

En apparence, comme le soulignent les cavaliers, c'est parce que Ġamr et al-Muzaffar se sont affrérés que ce dernier peut assister à la lecture, mais le dessein caché est que al-Muzaffar puisse reconnaître les signes et les « décoder » lorsque Maḥmūd se présente devant lui. Pour le capitaine ismaélien de la forteresse d'al-Ma'arra, les choses sont encore plus manifestes : il attend l'élú, et il s'attend à le trouver parmi les mamelouks de 'Alī Āġā :

اما علي آغا ركب وسار الى ان قارب قلعة المعره ما شاف الا المقدم اسد الدين العبوس
 لاقا له وصرخ عليه وواه يا وليد الوراق اين اخذ سلطان الدنيا وهارب فيه قال له علي آغا وراس
 جدك يا مقدم ما عندي سلاطين الا كلهم مماليك⁸³⁰

Après avoir examiné les mamelouks, en promettant que si l'Elu se trouve parmi eux il leur fera grâce du droit de passage, al-'Abūs s'approche de Maḥmūd :

اما العبوس وصل لعند الغلام الضعيف فقام الشال هن جبينه فنظر الجدريات فقال اللهم
 لك الحمد⁸³¹

Ainsi, al-Muzaffar est le premier à « reconnaître » le mamelouk faible comme l'élú, ceci grâce à son « initiation » au *Ġafr*, puis tout de suite après lui, c'est un *muqaddam* ismaélien qui procède à son identification. La protection instinctive qu'Aydamur, un des mamelouks, accorde à Maḥmūd peut aussi s'interpréter à partir du manifeste et du caché. Des affinités électives se produisent, qui dépendent soit d'une connaissance du Secret, soit d'une intuition qui révèle la nature d'un personnage tel qu'Aydamur. On apprend beaucoup plus tard que lui aussi n'est pas un « vrai » mamelouk, mais le fils d'un roi⁸³². De façon significative cependant, le « Secret » n'est pas directement révélé à Maḥmūd, au sens où rien ne lui est clairement expliqué, et il semble simplement subir, sans vraiment les comprendre, les attentions des gens qui l'entourent.

⁸³⁰ F. 2, p. 9 ; B/Z, vol. 1, p. 56.

(Quant à 'Alī Āġā, il poursuivit sa chevauchée jusqu'à ce qu'il arrive près de la forteresse d'al-Ma'arra . Il vit alors le *muqaddam* Asad al-Dīn al-'Abūs venant à sa rencontre lui criant : « Holà, fils d'al-Warrāq, où emmènes-tu le sultan de ce bas-monde et où t'enfuis-tu avec lui ? » 'Alī Āġā lui dit : « Sur la tête de ton grand-père, ô *muqaddam*, je n'ai pas de sultan, ce sont tous des mamelouks. »).

⁸³¹ *Idem*.

(Mais al-'Abūs arriva près du jeune homme faible. Il leva le voile de son front et vit les marques de petite vérole. Il s'écria : « Louange à toi Seigneur ! »).

⁸³² Voir fascicule 84.

Le *Kitāb al-Yūnān* reprend les mêmes prédictions et informations en ce qui le concerne, et ajoute celles qui concernent Ġawān et Šīḥa⁸³³. Mais ces prédictions sont révélées à ces derniers, et non pas à Baybars. En revanche, dans l'épisode de la grotte du mont Qāsyūn pendant la Nuit du Destin, c'est Maḥmūd lui-même qui demande à Dieu de lui accorder ce que lui accorde déjà la prédiction :

فدعا محمود كل من كان سبب غربته لا يموت الا قتل ولا بيان له عزيمه وان يعطيه قوة
اربعين بطل في يده اليمين وجلوسه على كرسي نبي الله يوسف الصديق⁸³⁴

Contrairement à ce qui se passe dans la recension alépine où le vizir Šāhīn invite Baybars chez lui pour qu'il contemple les fresques-tableaux qui racontent son histoire passée et à venir et comprenne le rôle qu'il tient dans l'ordre des choses⁸³⁵, la recension damascène ne propose aucune scène d'explication claire faite au héros sur son rôle. Bien sûr, il reçoit de nombreux indices qui lui font comprendre qu'il est quelqu'un hors du commun et qu'un grand destin l'attend⁸³⁶, mais l'impression qui en ressort est qu'il s'est aussi lui-même tracé une ligne de conduite. Les indices le confortent dans ce qu'il pense être le droit chemin, et dans la conviction que de sa conduite dépend la réalisation de la prédiction.

Ġawān et Šīḥa, en revanche, sont confrontés à la prédiction dans ses moindres détails, puisqu'ils ont tous les deux lu et appris par cœur le *Kitāb al-Yūnān*. La vision des fresques-tableaux présentés à Baybars par Šāhīn dans la recension alépine subit, dans la recension damascène, un déplacement spacio-temporel, alors que le « couple » Ġawān/Šīḥa s'est déjà formé. Ġawān découvre la prédiction « par hasard », en cherchant le trésor que son oncle pourrait bien cacher dans le monastère. En revanche, Šīḥa est guidé vers le *Kitāb al-Yūnān* :

واقاموا بالدير مده ايام الى ليله قاعد شعبان وحده عمال يتفكر بحاله وغربته اجا على
باله امه وابوه ووطنه وصار بيكي ما شاف الا الحيط انشق وطالع منه رجل لابس حله خضرة
عمال يوحد عالم القدره⁸³⁷ وقال له لا باس عليك يا ولدى انت تلميذى وسوف يصير لك شان

⁸³³ On apprend plus tard, mais de la bouche de Šīḥa, que le *Ġafr* contient aussi des informations le concernant.

⁸³⁴ F. 2, fol. 21r. ; B/Z, vol. 1, 64-65.

(Maḥmūd demanda alors [à Dieu] que tous ceux qui avaient été la cause de son exil meurent assassinés, et qu'ils ne puissent faire montre de leur détermination, et qu'Il lui accorde la force de quarante héros dans sa main droite, et qu'Il le place sur le trône du prophète de Dieu, Joseph le Juste.).

voir aussi Première Partie, Chapitre 3 « La recension damascène et la grammaire du récit ».

⁸³⁵ Voir l'épisode « La Salle mystérieuse », *Roman de Baïbars, Fleur des Truands*, trad. Georges Bohas et Jean-Patrick Guillaume (Paris : Sindbad, 1986).

⁸³⁶ On pense, en particulier, à sa rencontre avec Aḥmad al-Badawī au fascicule 12.

⁸³⁷ Citation coranique (S. 65 « La Répudiation », v. 12).

وإى شان وتطيعك الفداويه اهل الجبل تصير عليهم سلطان ولكن عليك بالصبر ومن صبر وتانا نال ما تمنا خذ يا ولدى هذا الكتاب واقرا تعلم ما يجري عليك من خير ومن شر وشو فيه قدامك من عز وشان وكان هذا الكتاب كتاب اليونان الذى قراه جوان فاخذه شعبان وفتحه يراه مكتوب بقلم اليونانى فقال له يا سيدى ما بعرف اقراء هذه الكتابه قال له يا ولدى انت قول يا مد⁸³⁸ استاذى ابا العباس فانه يهون عليك ولمس بيده الشريفه على وجهه وغاب عن نظره فاخذ شعبان الكتاب فتحه وصار يقرأ فيه كانه يونانى وعارف بلغة اليونان وذلك من بركات الخضر عليه افضل السلام⁸³⁹

L'intervention directe d'al-Ḥiḍr, la transformation qui s'opère en Ša'bān qui peut à présent lire une langue qu'il ne connaissait pas, les prédictions qui lui sont faites, non pas seulement par l'intermédiaire du Livre, mais de vive voix par l'envoyé du Monde du Secret qui lui apparaît de façon mystérieuse, les signes qui accompagnent cette apparition, tels que son habit vert, le désignant comme un de ceux pour qui les jardins du Paradis sont destinés⁸⁴⁰, ses paroles tirées du Coran, en particulier sur l'endurance⁸⁴¹, tous ces éléments créent le contexte dans lequel la destinée de Šiḥa lui est montrée. Son rôle lui est révélé : il doit faire en sorte que la prédiction se réalise. De la même manière, lorsque Ğawān se rend compte qu'il ne peut s'agir que de lui dans la prédiction, son rôle lui apparaît clairement : il doit tout faire pour que la prédiction ne se réalise pas. C'est en cela que, au-delà de ce qui oppose Ğawān et Baybarṣ, le véritable combat se livre entre Ğawān et Šiḥa. Le Livre ayant fait son office, il peut disparaître et, surpris dans sa troisième lecture, Ša'bān le jette à la mer.

⁸³⁸ مدد

⁸³⁹ F. 7, p. 98-100 ; B/Z, vol. 1, 202-203.

(Ils restèrent au monastère plusieurs jours, jusqu'à ce qu'une nuit, alors que Ša'bān était assis seul, il se mit à réfléchir à sa situation et son exil. Il songea à sa mère et son père et à son pays, et il se mit à pleurer. Il vit alors le mur se fendre et un homme vêtu d'un habit vert en sortir, qui prononçait l'unicité de Celui qui sait tout de la puissance, et qui lui dit : « Ne t'inquiète pas, mon fils ! Tu es mon disciple, et tu deviendras puissant, et de quelle puissance ! Les *fidāwīyeh*, gens de la montagne, te prêteront obéissance, et tu deviendras leur sultan. Mais tu dois être patient ! Celui qui patiente sans prendre de décision hâtive obtient ce qu'il désire. Prends ce livre, mon fils, et lis-le. Tu sauras ce qui t'arrivera, en bien ou en mal, et la gloire et la puissance qui t'attendent. » Ce livre était le livre des Grecs, celui que Ğawān avait lu. Ša'bān le prit, l'ouvrit, et vit qu'il était écrit en grec. Il lui dit : « Ô maître ! Je ne sais pas lire cette écriture. » Il lui dit : « Ô mon fils, dis : « Que mon Maître Abā al-ʿAbbās me vienne en aide ! » et la lecture te sera facile. » Puis il passa sa noble main sur son visage et il disparut de sa vue. Ša'bān prit alors le livre, l'ouvrit, et se mit à lire comme s'il était lui-même Grec et connaissait la langue grecque. Cela grâce à la bénédiction d'al-Ḥiḍr, que le meilleur des saluts soit sur lui !).

⁸⁴⁰ *Le Coran*, s. 18 (al-Kahf), v. 31.

⁸⁴¹ *Le Coran*, s. 2 (al-Baqara), v. 153-156.

Ce que Ġawān a lu dans le Livre, c'est non seulement la manière dont il sera mis à mort par Šīḥa, mais aussi les signes manifestes de sa chute. Ces signes (دلائل) sont au nombre de sept. Nommés dans le fascicule 7, ils ne sont plus désignés de façon évidente comme signes dans le reste du texte⁸⁴², même lorsqu'ils se produisent, sauf pour les derniers, au moment où la date fatidique se rapproche. Voici ceux que Ġawān découvre :

وتقطيع جوان له سبعة دلائل الاوال خراب دير الهبا وقبه الناسوت الثانى حلق دقن
جوان الثالث قتل اربعة ملوك خاصات اثنين من الاسلام وواحد من الروس⁸⁴³ وواحد من العجم
الدليل الرابع خراب دير الطور الدليل الخامس كسر يد جوان الدليل السادس خراب دير التماثيل
الدليل السابع خراب دير العامود وبعد دير العامود المسما بالفاتيكان باربعة اشهر تكون تقطيعه
البابا جوان بديوان مصر على عدد ايام السنه على يد شعبان ابن سيف القبائل⁸⁴⁴

Lorsque le moment approche, en particulier lors de la prise de Constantinople, qui semble constituer, à ce moment-là du récit, l'avant-dernier signe⁸⁴⁵, Ġawān commence à paniquer et à avoir des sueurs froides :

فبيما القرنان جوان نائم واذا قد نظر بمنامه ولذيد احلامه كان جمال الدين ماسكه
ومعلقه على السيبه بقلعة الجبل ويريد يقطعه على عدد ايام السنه كما هو مرسوم بكتاب اليونان
وشيحه قطع عضو من اعضاء جوان وقام يصرخ جوان صوت من صمم⁸⁴⁶ فؤاده انا في جيرتك
يا اسلام فارتجت القاعه الذى هو بها وكان البرطقش لساها ما غفل ولما ان سمع صوت جوان فرز
واثبا على الاقدام ووقف على راس جوان وجده عما يبحث بيديه ورجليه ودموعه نازله على
عرضى الحدود فتعجب البرطقش من ذلك مقدار ساعه من الزمان⁸⁴⁷

⁸⁴² La recension damascène, je le rappelle, est composée de fragments plus ou moins importants provenant de manuscrits différents, composés à des périodes différentes ; il est possible que les variantes de la recension ne reprennent pas les mêmes signes.

⁸⁴³ Le terme « روس » semble parfois remplacer « روم » dans le texte.

⁸⁴⁴ F. 7, p. 71-72 ; B/Z vol. 1, 198.

(Le démembrement de Ġawān s'accompagnera de sept signes. Le premier est la destruction du monastère al-Habā et de la coupole de l'Humanité ; le second, la barbe rasée de Ġawān ; le troisième, le meurtre de quatre rois de haut rang, deux parmi les musulmans, un parmi les Byzantins, et un du pays des 'aġam ; le quatrième signe est la destruction du monastère al-Ṭūr ; le cinquième signe, la main cassée de Ġawān ; le sixième, la destruction du monastère al-Tamāṭil ; le septième signe, la destruction du monastère al-Āmūd. Puis, après le monastère al-Āmūd, qu'on appelle le Vatican, quatre mois s'écouleront avant le démembrement du Bābā Ġawān au dīwān du Caire, en autant de morceaux qu'il y a de jours dans l'année, par Ša'bān Ibn Sayf al-Qabā'il.).

⁸⁴⁵ On peut voir que ce signe n'est pas mentionné dans la citation précédente. Ici, il s'agit d'une autre main, et donc d'une variante possible.

⁸⁴⁶ صميم

⁸⁴⁷ F. 177, p. 5-6.

Ayant jusqu'à présent tout tenté pour déjouer la prédiction, tous ses actes finissent par le trahir et aller dans le sens même de son destin. Il se rend chez son oncle, Karsīmūn au monastère al-Āmūd qui est assiégé par Baybars et détruit. Plus que son « découpage » attendu depuis le début de la *Sīra*, la découverte de Ğawān ivre dans une des salles secrètes du monastère est un des grands moments du récit :

واما طود البحر⁸⁴⁸ فانه كتب ورقه وهمهم عليها بشفتيه ورمها بالارض فسارت على وجه الارض وطود البحر لاحقها هو والمملك الظاهر واعيان دولته وجمال الدين ولا زالت الورقه تسعا والاسلام وراها الى ان وصلت الى الجنينه وقفت على فم البير فقال طود البحر يا معشر الاسلام ارفعوا هذا الطابق فرفعوه فبان لهم عن فم البير فقال لهم طود البحر من ينزل لمون ويطالع جوان فقال له جمال الدين ليش يا ولدي جوان هون قال له طود البحر نعم يا والدي فقال جمال الدين انا انزل ونزل جمال الدين وتبعه ابراهيم والمملك وطود البحر الى ان صاروا بارض البير نظروا الباب الذي قدمنا ذكره بان القاعه الذي هي رصد الحكماء فاوما طود البحر على الباب انفتح دخلوا بالدهليز الى ان انتهوا الى القاعه نظروا جوان جالس بصدر القاعه وقدامه تلك البحره وصافف داير ما يدور البحره جواهر ومعادن وقاعد عما يسكر ويغنى بلسان الرومي فلما راه المملك ضحك وقال هي ابراهيم امسك هذا الكافر فالتحش ابراهيم لقدام جوان وكان يفز جوان صاحي واخذ سكين من جانبه جوهر وصرخ واي يفجعكم باعماركم يا مسلمين من اين نبعثوا مثل الجان واراد جوان يضرب حاله بالسكين كان ابراهيم مسك يده وخلصه السكين وضربه كف خفيف اربعمائة اقه⁸⁴⁹ مشفايه رماه بالارض وكتفه ومال ابراهيم على الجواهر الذي صاففهم على حفة البحره للمم الجميع وطود البحر اخذ الكتب اليونانيه الذي كانت على الرفوف⁸⁵⁰

(Pendant que Ğawān le cornu dormait, il vit dans son sommeil et ses rêves délicieux que Ğamāl al-Dīn l'attrapait et l'attachait au gibet dans la forteresse al-Ġabal, et qu'il voulait le découper en autant de morceaux qu'il y a de jours dans l'année, comme il était écrit dans le *Livre des Grecs*. Šīḥa découpa un des membres de Ğawān, et celui-ci se leva en criant du fond du cœur : « Je demande ta protection, ô Islam ! » Et son cri fit vibrer la pièce dans laquelle il se trouvait. Al-Burṭuquš n'avait pas encore fermé l'œil et, lorsqu'il entendit la voix de Ğawān, il se leva d'un bond et se tint debout près de Ğawān qu'il trouva en train de remuer des mains et des pieds, les larmes coulant sur ses joues, et il resta là, étonné, pendant une heure.).

⁸⁴⁸ Il s'agit du fils de Šīḥa et d'al-Maṭrada al-ġinnīya venu à la rescousse pour prendre le monastère al-Āmūd et trouver Ğawān.

⁸⁴⁹ *uqqa* : unité de poids qui vaut 1kg.282 en Syrie.

⁸⁵⁰ F. 178, fol. 36v-38v.

(Mais Tūd al-Baḥr écrivit sur une feuille et murmura dessus avec ses lèvres, puis il la jeta à terre. Elle se mit à avancer sur le sol, et Tūd al-Baḥr la suivit avec al-Malik al-Zāhir, les dignitaires de l'Etat et Ğamāl al-Dīn. La feuille ne cessait d'avancer, avec les musulmans qui la suivaient, jusqu'à ce qu'elle arrive dans le jardin où elle s'arrêta au bord du puits. Tūd al-Baḥr dit alors : « Ô compagnons de l'Islam, soulevez cette dalle ! » Ils la soulevèrent et ils découvrirent l'ouverture du puits. Tūd al-Baḥr leur dit : « Qui va descendre par ici et chercher Ğawān ? » Ğamāl al-Dīn lui dit : « Pourquoi, mon fils, Ğawān se trouve là ? » Tūd al-Baḥr lui dit : « Oui, mon père. » Ğamāl

La « magie » de Ğawān n'opère plus ; elle n'est que pure illusion. En venant s'enfermer dans cette salle au fond du puits, croyant être protégé des regards, il se prive de porte de sortie. A plusieurs reprises, il a « disparu » pour faire croire que les « ancêtres » l'avaient rappelé à eux. Dans cette salle, construite par les sages grecs qui ont également écrit le livre des prédictions, il rejoint sa destinée. La magie de Ṭūd, au service de l'Islam, fait apparaître (بان) la vérité. Le suspense comporte un élément comique. La scène de la feuille suivie à la queue leu leu par Baybarş et toute la cour, est de la pure comédie, d'autant qu'ils doivent tous se faufiler d'abord à l'intérieur du puits, ensuite le long du couloir, pour enfin déboucher sur le spectacle que leur offre Ğawān. Sa dernière tentative pathétique et son arrestation contrastent avec l'image de cet homme qui a soulevé des armées, a fait mettre des villes entières à feu et à sang, et s'est toujours tiré d'affaire au dernier moment. Ğawān n'est plus qu'une caricature de lui-même. Quant à Ibrāhīm, fidèle à lui-même, il pense bien à récupérer les bijoux !

Une des stratégies du récit consiste à ne pas rappeler de façon systématique l'avènement des signes qui rapprochent de la fin. Le lecteur/auditeur ne peut pas les avoir vraiment retenus et, s'ils ponctuent la narration de façon discrète, il arrive parfois qu'un rappel spectaculaire les remette en mémoire. Ainsi, alors même qu'il se trouve dans une situation inextricable, Ğawān sait qu'il va en réchapper car son temps n'est pas encore venu. Dans l'épisode intitulé « Le Duc Qabṭāwīl le magicien », Qalawūn fait proclamer une *fatwa* contre Ğawān pour qu'on le mette à mort. Baybarş fait alors venir Şīḥa pour qu'il l'exécute, mais ce dernier demande aux émirs de lui signer une lettre pour dégager sa responsabilité au cas où il arriverait quoi que ce soit, car les signes pour la mort de Ğawān n'ont pas été réunis :

al-Dīn dit alors : « C'est moi qui vais descendre. » Et Ğamāl al-Dīn descendit, suivit par Ibrāhīm, le roi et Ṭūd al-Baḥr, jusqu'à ce qu'ils atteignent le fond du puits. Ils virent alors la porte que nous avons mentionnée, et la salle d'observation des sages leur apparut. Ṭūd al-Baḥr indiqua la porte qui s'ouvrit, et ils entrèrent dans le couloir pour aboutir à la pièce où ils virent Ğawān assis au centre de la pièce, avec, devant lui, cette mare, rangeant autour d'elle des bijoux et des métaux précieux, en train de se saouler et de chanter dans la langue des Francs. Lorsque le roi le vit, il se mit à rire et dit : « Holà, Ibrāhīm ! Saisis-toi de cet infidèle ! » Ibrāhīm se jeta sur Ğawān qui tout d'un coup dégrisé, prit un couteau serti de bijoux et s'écria : « Soyez maudits ô musulmans ! D'où sortez-vous comme des *ginn-s* ? » Et Ğawān voulut se porter un coup de couteau. Ibrāhīm lui prit la main et lui enleva le couteau et lui administra une claque d'à peine un sac de charbon, qui l'envoya à terre, et il le ligota. Ibrāhīm se pencha sur les bijoux que Ğawān avait rangés sur le bord de la mare, et s'empara d'eux, et Ṭūd al-Baḥr s'empara des livres grecs qui se trouvaient sur l'étagère.).

فقط اكتبو لى مظبطه مثلها واختموها واعطوني اياها بناءً عليه اذا صار لهم عاهه او
 حصل ندم او وقع امر من الأمور انهم لا يلوموني ويقولوا شيحه ما نصحننا ولا اخبرنا فقال الملك
 من اى وجه قال له افندم حيث الرجل وحيات راسك ما آن اوانه لأنه له اشاير والأشاير ما ظهر
 منها شىء⁸⁵¹

Comme les dignitaires insistent, ils signent la lettre que demande Šīḥa, et celui-ci s'apprête à exécuter Ġawān. L'intérêt du passage réside plus dans la description du rituel qui précède l'exécution, que dans un suspense rapidement déjoué par les dires de Šīḥa et l'assurance de Ġawān :

ويوم الثالث طلع الأعيان على قلعة الجبل نظروا التخوت منصوبه وسيبه بالوسط
 ومحطوط على الميمنه اسكمله وعلى الميسره اسكمله فقالوا هذول ليش بده يساوى عليهم سباط
 ثم جلسوا بمراتبهم وبعد حصه ما شافوا الا الفداويه طالعين وهم تحت السلاح الكامل ومعهم
 اربعة مماليك من مماليك شيحه وهم حاملين طبق نحاس ملان ماء ووراهم اربعة ايضا حاملين
 مرتبانان وفيهم آلة الجراحه وحطوهم على الأسكملات ثم طلع الملك جلس وكان من قبل
 بأربعة ايام وصل الخير الى جوان انه يوم الفلان رايجين يقطعوه فضحك الملعون وما قطع عقله قال
 له البرطقش تضرب عمال تضحك وديني انا قلبى قمط فقال له ولك فليوني انا لا بد ما اتقطع
 بديوان مصر ولكن لسع ما آن الأوان وديني ما بتقطع حتى يروح اربعة ملوك الخاصات ويحرب
 اربعة معابد كبار بقا اقعد وانبسط لا ترتعش من شىء والذى انا بعرفه انت ما بعرفه⁸⁵²

(...)

⁸⁵¹ F. 97, p. 6101.

(« Ecrivez-moi simplement un document comme celui-ci, signez-le et donnez-le moi, selon lequel s'ils leur arrive malheur, ou s'il leur vient des regrets, ou s'il se passe quelque chose de grave, ils ne me blâmeront pas, et ne diront pas : « Šīḥa ne nous a pas conseillés, ni avertis. » Le roi lui dit alors : « Pour quelle raison ? » Il lui dit : « Efendem, parce que, sur ta tête, le temps de cet homme n'est pas venu. Car des signes doivent l'accompagner et ils ne se sont pas montrés. »).

⁸⁵² F. 97, p. 6106-6107.

(Le troisième jour, les dignitaires arrivèrent à la forteresse al-Ġabal, et ils virent que les banquettes étaient dressées, avec au centre un gibet et, posé à droite une table et à gauche une table. Ils dirent : « Il veut donner un repas ? » Puis ils s'assirent selon leur rang. Après un moment, ils virent les *fidāwīyeh* arriver tout en armes, accompagnés de quatre mamelouks de ceux qui appartenaient à Šīḥa, et qui portaient un récipient de cuivre plein d'eau, et derrière eux quatre autres qui portaient des pots dans lesquels se trouvaient des instruments de chirurgie qu'ils posèrent sur les tabourets. Puis le roi arriva et s'assit. Depuis quatre jours on avait appris à Ġawān que tel jour on allait le découper en morceaux. Le maudit s'était mis à rire et n'y avait pas attaché d'importance. Al-Burṭuquš lui dit : « Malheur à toi ! Tu ris ! Moi par la religion, mon cœur est oppressé. » Il lui dit : « Allons, mon fils. C'est bien au *dīwān* du Caire que je dois être découpé, mais le temps n'est pas encore venu. Par ma religion, je ne serai pas découpé avant que ne soient tués quatre rois particuliers, et que quatre grands monastères ne soient détruits. Aussi, assieds-toi et prends du bon temps, ne t'inquiète de rien. Ce que je sais, toi tu ne le sais pas. »).

ما شافوا الى جمال الدين داخل هو وابنه محمد السابق وحواليه المماليك وهو لايس بدلة
جلد سرداقى وصايره هيئته بتقشعر الجلود وتقدم اخذ اتك الملك وطلب الأذن بتقطيع جوان⁸⁵³

La ritualisation du moment avec la description de l'équipement qui servira au découpage, les *fidāwīyeh* en armes, le costume de Šīḥa, tout ressemble à une mise en scène spectaculaire, mais le spectacle qui a lieu n'est pas celui que les dignitaires attendent. Alors qu'on énonce les charges contre Ğawān, « l'inattendu » se produit :

ما شافوا الا شىء فقع بارض السرايه وعقب دخان والعياذ بالله وتلاطم على وجوه العالم
نار واحجار وشرار واهوال شىء يياخذ العقل فانطبت العالم على وجوهها بالأرض وصار ظلمه
لو رفع الأنسان اصبعه لعينه ما بشوفها وبعد عشرة دقائق راح الدخان وانجلت الظلمه وبطل
الشرار والنار وظهرت الدنيا للأبصار وصحيت الناس على ارواحهم طلبوا جوان ما وجدوه على
السييه هنالك تقدم شيحه لقدام الملك وقال له افندم لما قلت لكم ما آن الأوان لامون الوزر
والأعيان وقد سمعت منهم عمال يقولوا بحقى هذا شيحه له خاطر دائماً يصير فتن من شان
المناصب بقا بدى تشوفوا شىء بعينكم وتصدقوا على كلامى والملعون جوان بيعرف انه ما آن
الأوان ولما شبخته على السييه ذكرنى بهذا الكلام وقال لى ودينى لسع ما آن الأوان⁸⁵⁴

« L'inattendu » pour les personnages, bien sûr, car le lecteur/auditeur lui, s'attend bien à un coup de théâtre. Sans savoir exactement ce qui va se passer, il sait que Ğawān sera délivré. La répétition de l'expression « ما آن الأوان », ainsi que celle des signes à venir, permet de s'assurer que le lecteur/auditeur prêtera plus d'attention à leur éventuelle apparition. La scène fonctionne comme une répétition, au sens théâtral du terme, de l'exécution de Ğawān. Finalement, les signes se produisent, les conditions sont réunies, mais c'est surtout la panique et l'agitation de

⁸⁵³ F. 97, p. 6112.

(Ils virent entrer Šīḥa et son fils Muḥammad Sābiq, entourés de mamelouks. Šīḥa était vêtu d'un manteau de cuir brun, et il vous donnait la chair de poule. Il s'avança, salua le roi, et lui demanda la permission de découper Ğawān.).

⁸⁵⁴ F. 97, pp. 6114-6115.

(Ils virent alors quelque chose exploser sur le sol du palais, et une fumée s'exhala de façon épouvantable, et du feu, des pierres et des étincelles vinrent frapper le visage des gens, et des choses pires encore, à vous rendre fou. Les gens s'aplatirent face contre terre, et l'obscurité fut telle que si l'on tendait son doigt devant son œil, on ne le voyait pas. Après dix minutes, la fumée partit, l'obscurité se leva, les étincelles et le feu cessèrent, et le monde apparut au regard. Les gens reprirent conscience, ils cherchèrent Ğawān mais virent qu'il n'était pas sur le gibet. Šīḥa s'avança devant le roi et lui dit : « Efendem, lorsque je vous ai dit que le temps n'était pas venu, les vizirs et les dignitaires m'ont blâmé, et je les ai entendus dire : « En ce qui concerne ce Šīḥa, il a toujours envie de semer la zizanie pour obtenir de hautes fonctions. » Aussi j'ai voulu vous faire voir de vos propres yeux pour que vous croyiez mes paroles. Le maudit Ğawān sait que son temps n'est pas venu, et lorsque je l'ai attaché au gibet, il m'a rappelé ce que je viens de vous dire, et m'a dit : « Par ma religion, le temps n'est pas encore venu. »).

Ĝawān qui frappent le lecteur/auditeur, comme le signe le plus sûr que sa fin approche.

2) Les signes distinctifs

Les signes annonciateurs sont des signes extérieurs, ils ne marquent pas le personnage dans son corps. Le récit fait aussi appel à des signes corporels qui servent de reconnaissance. Comme nous l'avons vu, les marques de petite vérole sur le front de Baybarş sont d'emblée désignées comme le signe le plus certain qu'il est bien l' élu. D'autres personnages sont aussi marqués dans leur chair, et ne peuvent ainsi pas échapper à leur destin. L'utilisation qu'en fait le récit est parfois ludique, comme c'est le cas avec la marque de naissance de 'Arnūs. Ce grain de beauté est le signe distinctif de *bayt* Ĝamr, comme le signale Ibrāhīm lors de sa première rencontre avec 'Arnūs⁸⁵⁵, mais c'est surtout pour ce dernier et sa descendance qu'elle revêt une importance capitale dans le récit.

La première description de 'Arnūs, si elle n'évite pas les clichés du genre, renferme plusieurs indices sur le devenir du personnage dans le récit⁸⁵⁶. D'abord l'aspect « poétique » de la description, avec les lieux communs habituels, comme la comparaison du visage à la pleine lune, les qualités mises en valeur par Ibrāhīm et Sa'd : bienveillance, bravoure, charme, les vers cités d'un poète, annoncés par l'expression « كما قال في حقه الشاعر », comme si 'Arnūs faisait déjà l'objet d'une célébration poétique, tout ici pousse à voir en lui un héros, voire le héros d'aventures amoureuses qui, il faut bien le dire, ont cruellement manqué jusque-là dans le récit⁸⁵⁷. Ensuite, sa possible appartenance à *bayt* Ĝamr, couplée à son attitude envers Ibrāhīm et sa troupe, est un indice que le récit devra revenir sur ce personnage qui joue, par la suite, un rôle primordial dans le déroulement de l'histoire. Sa sympathie va naturellement vers Ibrāhīm, alors qu'il semble mépriser Dūfuş, le fils de l'Empereur. Lorsqu'il prend sur lui d'accorder l'hospitalité et sa protection à Ibrāhīm, sans en référer à son « père », le *babb* al-Maġlawīn, il fait preuve d'une indépendance et d'une autonomie qu'il ne cessera d'exercer par la suite.

Le signe distinctif, représenté ici par le grain de beauté vert sur sa pommette, joue sur deux plans étroitement liés dans le récit. D'abord, il joue un rôle dans ses nombreuses conquêtes amoureuses. Ainsi, c'est grâce à lui que les jeunes filles

⁸⁵⁵ Voir F. 45, p. 25-27 ; B/Z, vol. 5, 171.

⁸⁵⁶ Ce passage a déjà été cité, voir deuxième partie, chapitre 1, b) Le cycle de 'Arnūs (femmes et fils).

⁸⁵⁷ Le mariage de Baybarş avec Tāġ Baġt est présenté de façon purement factuelle, et ce qui compte le plus, c'est le contexte dans lequel il se déroule. Quant à l'aventure de Ma'rūf et Maryam, nous avons vu que la réticence de Ma'rūf et la façon dont il est « forcé » de l'épouser et d'accepter son destin sont plus l'expression d'une nécessité du récit que celle d'une aventure chevaleresque et amoureuse.

chrétiennes qui ont, non seulement entendu parlé de lui, mais aussi de sa conversion à l’Islam, et qui parfois possèdent même son portrait, le reconnaissent, badinant avec lui et se prêtant au jeu de la séduction. Deux épisodes reprennent une scène similaire, les mêmes causes produisant des effets identiques.

Le premier épisode concerne al-Şafira, la fille de l’Empereur⁸⁵⁸. En rétablissant la chronologie, on obtient le schéma suivant :

- La fille de l’Empereur apprend que Mārīna, la fille du *babb* al-Maġlawīn, a épousé ‘Arnūs sans le consentement de son père.
- Elle lui écrit une lettre de reproche.
- Mārīna lui envoie le portrait de ‘Arnūs.
- Al-Şafira tombe amoureuse du portrait et tombe malade.
- L’Empereur lui fait construire un palais au bord de la mer pour qu’elle se rétablisse.
- ‘Arnūs participe à une fête sur le bateau de Abū ‘Alī al-Baṭarnī.
- Pendant la nuit le bateau dérive et ‘Arnūs se retrouve au large du palais d’al-Şafira.
- Al-Şafira l’invite dans le palais. Il se présente sous un faux nom, et elle lui raconte son histoire.
- Elle lui montre le portrait disant qu’il lui ressemble trait pour trait, et fait référence à la marque sur sa joue.

Le récit enchevêtre les événements dans une chronologie différente, avec des analepses. Le point de départ est la fête sur le bateau d’Abū ‘Alī, puis la dérive vers le palais. L’apparition du palais justifie l’analepse qui explique pourquoi le palais se trouve là. Enfin les deux « histoires » se combinent lorsqu’al-Şafira invite ‘Arnūs à la rejoindre. Cette dernière partie se présente comme un rituel amoureux dans lequel le galant se laisse mener au gré de la dame. Personne n’est dupe, mais chacun joue le jeu. Tout d’abord la princesse lui offre à boire du vin et ils échangent des poèmes (*ḥamrīyāt*), puis l’humeur de la princesse change et elle lui fait jurer de garder le secret qu’elle s’appête à lui révéler. Elle lui parle alors de Mārīna :

⁸⁵⁸ Voir fascicule 73 : « ديوان الصغيره بنت الباشقران », p. 3345-3358.

فقلت له اعلم اني سمعت بالملكة مارينه بنت الملك المغلوبين انها سلمت حالها لواحد اسمه
الديابره عرنوس من دون اذن ابوها فحصل عندي غيظ عظيم وقلت هذه الخاينه سودت شاش
ابوها ونزعت سيط بنات الملوك قمت كتبت لها كتاب بالعتاب وارسلت لها اياه فردت لي
الجواب وضمنه تصويره الديابره يحرق قلبها مثل ما حرقت قلبي ففتحت الكتاب لقيت كاتبتي يا
ملكه صغيره انا صحيح سلمت حالي للديابره وبلغت مرامى منه ولكن انى شوفى تصويرته وموتى
بجسرتة ففتحت التصويره حسيت كانه سهم صاب قلبي فقلت آه ومن ساعتها تغيرت احوالى ولا
عدت اعرف يمين من شمال⁸⁵⁹

Il s'agit là, ni plus, ni moins que d'une déclaration d'amour. Or, au jeu de l'amour et du hasard, ces deux-là excellent, comme le montre la suite :

فقلت له والله التصويره بتشاهك ولو كان فيه خال على خدك اليمين لقلت انت
الديابره ومدت يدها وطالعت رق غزال واعطته اياه ففتحه عرنوس وتفرج على الصوره قال لعنة
الله على كل من اشرك بالله والله كأنها انا والملكة صارت تنظر الى التصويره وتطلع بعرنوس
وقالت واى يا روحى العيون مثل عيونك والحدود مثل حدودك وكلها بتشاهك ما ناقص غير
الخال قال لها يا ملكه هذا الخال صنعت صانع فرجيكى على خال صنعت خالق وريق اصبعه
وصار يحك مطرح الخال حتى بان عن خال اخضر كانه قرص عنبر قال لها هذا اطرف ولا هذا
اطرف قالت له لا ودين هذا اطرف⁸⁶⁰

⁸⁵⁹ F. 73, p. 3355-3356.

(« Sache que j'ai entendu dire que Mārīna, la fille du roi al-Maḡlawīn s'était donnée à un certain al-Diyābruh 'Arnūs, sans la permission de son père. Cela m'a mise dans une colère folle. J'ai dit que cette traîtresse avait terni l'honneur de son père et corrompu la réputation des filles de roi. Je lui ai alors écrit une lettre de reproche que je lui ai envoyée. Elle m'a répondu en joignant un portrait d'al-Diyābruh – que son cœur brûle [de douleur] comme elle a fait brûler le mien ! J'ai ouvert la lettre et j'ai lu qu'elle m'avait écrit : « Ô reine Şafīra, il est vrai que j'ai confié ma personne à al-Diyābruh, et que j'ai eu de lui ce que je désirais ; mais regarde ce portrait et meurs de chagrin pour lui ! » J'ai découvert le portrait, et ce fut comme si une flèche m'avait transpercé le cœur. J'ai dit : « Ah ! » Et depuis cet instant mon état a changé et je ne peux plus reconnaître ma droite de ma gauche. »).

⁸⁶⁰ F. 73, p. 3357-3358.

(Puis elle lui dit : « Par Dieu, le portrait te ressemble ! Et si tu avais un grain de beauté sur la joue droite, je dirais que tu es al-Diyābruh. Elle tendit la main et sortit un parchemin en peau de gazelle qu'elle lui donna. 'Arnūs l'ouvrit et contempla le portrait. Il se dit : « Que Dieu maudisse tous les associateurs ! Par Dieu, on dirait que c'est moi ! » Et la reine regardait le portrait, puis elle contemplait 'Arnūs. Elle dit : « Ah, mon cher cœur ! Les yeux sont comme tes yeux, et les joues comme tes joues, et tout est pareil. Il ne manque que la marque. » Il lui dit : « Ô reine ! Cette marque-là a été faite artificiellement, mais regarde la marque faite par le Créateur ! » Il mouilla son doigt et se mit à gratter à l'endroit de la marque jusqu'à ce qu'apparaisse sur sa joue une marque verte comme un disque d'ambre. Il lui dit : « Celle-là est-elle plus séduisante ou non ? » Elle lui dit : « Par ma religion, bien plus séduisante ! »).

L'explication de 'Arnūs est malheureusement perdue dans un trou du manuscrit, plusieurs pages du fascicule 73 étant manquantes. Ce qui nous intéresse ici, cependant, c'est la révélation de la marque qui rend le personnage « en chair et en os » conforme au portrait dont la jeune fille est tombée amoureuse. La ritualisation du moment passe par le changement de mode de récit, alternant prose et vers, le jeu amoureux autour du vin et l'échange des poèmes, l'annonce du secret, et sa révélation en deux temps. D'abord la révélation que la princesse est amoureuse de 'Arnūs, ensuite, celle de la vraie identité de son hôte. La révélation du secret d'al-Şafīra entraîne celle du grain de beauté, marque d'identification et d'authentification, et ce qui était caché devient visible à tous. Le geste de 'Arnūs qui consiste à se mouiller le doigt puis à se frotter la joue à l'endroit du grain de beauté est une métaphore de la levée d'un masque qu'il s'est forgé en prenant le nom de Yatmūrid, et révèle sa véritable ascendance. Les mensonges de 'Arnūs au sujet de son identité s'inspirent de son passé, et le personnage représente alors un entre-deux, un lieu de passage symbolique entre les deux mondes, chrétien et musulman. Comme il le signalait lors de son épreuve face à la porte fermée de la grotte, il est « connu » comme le fils d'al-Maġlawīn, puis de Kinyār, alors qu'il est le fils de Ma'rūf. La mention de Mārīna, fille d'al-Maġlawīn rappelle ce passé, la marque rappelle sa vraie lignée.

Le second épisode reprend les mêmes éléments. Il s'agit de « *Dīwān* Ibrīza al-Qannāşa » qui débute le fascicule 81. Les deux épisodes étant de la même main, les variations peuvent être considérées comme signifiantes, et la comparaison montre bien comment la répétition est gérée dans la narration. Il est aussi intéressant de noter dès à présent que les deux épisodes mentionnés se situent de part et d'autre de la traversée de la Vallée du Feu. Nous verrons quelles en sont les implications et quelles conclusions nous pouvons en tirer. Voici le découpage chronologique de l'épisode.

- La fille du *babb* Baḥtrīn, Ibrīza al-Qannāşa, ayant refusé de nombreux prétendants, tombe soudain malade.
- Son père lui fait construire un jardin avec un palais où elle se retire avec plusieurs dames d'honneur et une nourrice.
- Après l'épisode de Ġazahīl⁸⁶¹, lorsque remis de sa traversée de la Vallée du Feu il finit par épouser al-Ranṭā, la fille du *babb* Ranṭā'il, 'Arnūs quitte subrepticement Baybars, et se met à errer de nouveau.

⁸⁶¹ Voir résumé de l'épisode, fasc. 79.

- Il entre dans le jardin d'Ibrīza al-Qannāṣa pour se reposer.
- La reine voit 'Arnūs dormant dans le jardin, et elle envoie la nourrice, puis ses sept suivantes auprès de lui. La nourrice, une vieille femme, impressionnée et aguichée par 'Arnūs tente de l'embrasser. 'Arnūs se réveille et insulte la nourrice. Les femmes emmènent 'Arnūs auprès de la reine qui lui demande qui il est.
- 'Arnūs se présente sous un faux nom et prétend être fils de vizir. La reine lui propose de boire du vin. Ils échangent des poèmes, puis elle lui raconte son histoire.
- Elle lui montre le portrait disant qu'il lui ressemble trait pour trait, et fait référence à la marque sur sa joue.

Le contexte est sensiblement le même que dans l'épisode d'al-Ṣafīra. L'errance de 'Arnūs qui se retrouve dans un lieu inconnu, la jeune femme et le palais, le vin et les poèmes, le secret, le portrait, tous les éléments sont présents, et on assiste à la même ritualisation de l'épisode, à travers des procédés identiques. L'effet de répétition et de similitude est renforcé par certains aspects du récit. Par exemple, lorsque la reine déclare qu'elle a un secret à lui confier, 'Arnūs prononce exactement le même poème :

والسر عند خيار الناس مكتوم ⁸⁶²	لا يحفظ السر إلا كل ذي ثقة ⁸⁶²
قد ضاع مفتاحه والباب محتوم ⁸⁶³	السر عندى في بيت له غلق

Le faux nom que donne 'Arnūs est le même lorsqu'il se présente à elle comme Yatmūrid, fils du vizir 'Aṭfanṭūraz de la cour du roi des Balkans (al-Maḡlawīn), peut-être selon le bon principe qu'il vaut mieux toujours s'en tenir au même mensonge pour ne pas risquer de se couper ! Le manuscrit comporte quelques *marginalia*, en particulier une qui concerne le lieu. Alors que le scribe donne :

⁸⁶² Le fascicule 73 donne « ذو ».

⁸⁶³ F. 81, p. 4054.

(Le secret n'est gardé que de tous ceux qui sont dignes de confiance,
Et chez les meilleurs des hommes le secret est bien gardé
Chez moi le secret est dans une salle fermée
La clef en est perdue, et la porte scellée.)

Ces deux vers sont attribués à 'Alī Ibn Abī Ṭālib par la tradition. On les trouve aussi au début de la 370^e nuit des *Mille et une nuits* avec une variante :

والسر عند خيار الناس مكتوم	لا يكتم السر إلا كل ذي ثقة
وقد ضاع مفتاحه والبيت محتوم	قد صنت سري في بيت له غلق

«⁸⁶⁴ وصل الى اقليم البشفاط وهو من اعمال الروس» les termes « اعمال الروس » sont rayés et une inscription au crayon rouge dans la marge donne « اقليم رومة المداين », ce qui revient à situer l'épisode dans la même contrée que celle d'al-Şafira⁸⁶⁵. De même, à un endroit, le nom de la reine « ابريزه » est rayé et remplacé par « مرينه ». Ces changements proviennent probablement du *ḥakawātī* qui voit bien les ressemblances entre les épisodes et, peut-être, les confond, ou qui se laisse gagner par l'effet de formule et de répétition.

En revanche les variations apportées dans la narration retiennent d'autant plus l'attention qu'elles sont inattendues. Ce qui est fondamentalement ludique dans l'épisode devient franchement comique. La scène de la nourrice dans le jardin se penchant sur 'Arnūs pour lui voler un baiser contraste de façon grotesque avec les poèmes descriptifs de la beauté de l'un ou de l'autre des amants, d'autant plus que le narrateur introduit aussi un poème au sujet de la nourrice :

وام جويل تقدمت لعند عرنوس وقالت وديني حتى آخذلى منه بوسه واجعلها عافيه الى
بدن وتقدمت وهى كانت كبيره بالعمر عجوز شمطاء ونفسها بيحرق الأخضرين ولها تم كأنه
كور حداد اذا نفخت بتيس الفواكى كما قيل فى حقها

عجوز لا تصوم ولا تصلى ولا يغفر لها يوم تموت

اذا رأت ذكراً برأس حوره تعلقت عليه بخيط العنكبوت

ثم حطت تمها على خد عرنوس وهو نايم ما حس الا شىء سخن اجا عليه مثل هبله
الحمام ففز من احلا نومه يرى ذلك العجوز وهى ذات وجه اغبر ومنخار افطس واحناك مفتخته
فقال اعوذ بكلمات الله التامه من شر ما خلق الله يلعنك على هذه الفيقه يا بنت الكلب⁸⁶⁶

⁸⁶⁴ F. 81, p. 4041.

⁸⁶⁵ Une autre marginalia remplace le nom de la nourrice « ام جويل » par « ام صليب » ou « ام صليب الروم »

⁸⁶⁶ F. 81, p. 4046-4047.

(Umm Ġawīl s'avança vers 'Arnūs et dit : « Par ma religion, si je pouvais lui prendre un baiser ! Ça me rendrait des forces ! » Et elle s'avança. Or, c'était une vieille femme au cheveux gris, avec une haleine à embraser les prairies, et une bouche comme le four d'un forgeron, en soufflant elle dessècherait les fruits, comme il est dit en vérité :

Une vieille qui ne jeûne pas et ne prie pas

Elle n'obtient pas le pardon le jour de sa mort

Lorsqu'elle voit un mâle beau comme un ange

Elle s'accroche à lui par un fil d'araignée.

Puis elle posa sa bouche sur la joue de 'Arnūs. Il dormait et sentit sur lui quelque chose de chaud comme la vapeur du hammam. Il se réveilla en sursaut de son plus doux sommeil, et il vit cette vieille au visage gris, au nez plat et la mâchoire édentée. Il dit : « Que toutes les paroles parfaites de Dieu me protègent du mal créé par Dieu ! Maudite sois-tu pour réveiller les gens de cette manière, fille de chien ! »).

La raison de la maladie de la reine n'est pas mentionnée et ce n'est qu'en l'écoutant raconter son histoire à 'Arnūs qu'elle apparaît. Il est vrai que la seule mention de la maladie et du jardin construit spécialement pour elle ravive la mémoire du lecteur/auditeur qui comprend ce qui se passe et sait à quoi s'attendre. La scène de la nourrice arrive de façon inattendue, développant le potentiel comique de l'épisode. Après cette scène, le récit est nécessairement perçu comme une parodie de lui-même. La révélation de l'identité de 'Arnūs suit exactement le même chemin que dans le récit précédent..

Les deux épisodes sont construits de manière identique, autour d'un rituel de l'amour courtois, dans lequel les rôles paraissent inversés. Il est vrai que dans le second cas, la reine porte un nom qui laisse présager un rôle de chasserresse, voire de prédatrice, et non pas de gibier⁸⁶⁷. Sa description n'est pas exactement le blason que l'on attend, car même lorsqu'il décrit une *labwa* il reste plus conventionnel qu'ici. C'est, en fait, une amazone qui a déjà écarté de nombreux prétendants :

وذلك سموها القناصه وما تم احد بذلك الاقليم الا خطبها وهي تقول ما بتزوج الا بمن
يقهرني بحومة الميدان فما كان احد يحسن يقهرها ثم ترفعت عنها الخطابين⁸⁶⁸

La description physique est plus détaillée que d'ordinaire, et n'utilise pas les clichés, du moins pas ceux qui sont monnaie courante dans la *Sīra* :

وهي معتدلة القوام قائمة النهه موردة الخد ذات جبهه هلاليه وقامه الفيه وعيون بابليه
وشنف عقيقه وبطن طيه على طيه كما قال في حقها الشاعر ابو اللبنيه
توارت من الواشى بليل ذواتب لها جبين واضح تحته فجر
فدل عليها شعرها بظلامه وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر⁸⁶⁹

⁸⁶⁷ La « chasse » amoureuse est un lieu-commun qui utilise les termes de la chasse comme métaphore du jeu de l'amour.

⁸⁶⁸ F. 81, p. 4043.

(Et pas un seul dans cette région qui ne voulait se fiancer à cette princesse al-Qanāṣṣa. Et elle disait : « Je n'épouserai que celui qui pourra me vaincre sur le champ de bataille ! » Mais personne n'avait pu la vaincre, si bien que les prétendants la délaissèrent.).

⁸⁶⁹ F. 81, p. 4048. Sa taille était bien proportionnée, sa poitrine avantageuse, la joue rose, le front comme un croissant de lune, et la taille élancée comme un alif, les yeux babyloniens, les lèvres cornalines, le ventre allant de pli en pli, comme le dit si bien le poète Abū al-Labāniya :

Elle se cachait des calomnieurs avec la nuit de ses mèches,
son front clair et dessous l'aube

C'est par leur obscurité que ses cheveux la désignent.

Quand la nuit est noire, la pleine lune vient à manquer.).

On trouve le dernier hémistiche chez Abū Firās al-Ḥārīṭ Ibn Sa'īd al-Ḥamdānī, cité par Al-Ġarāwī dans *Al-Ḥamāsa al-Maġribīya* (voir al-Warrāq). Ce dernier hémistiche est un emprunt à un poème

Les poèmes mentionnés ou prononcés par les personnages sont plus longs que dans la séquence précédente, et le second épisode apparaît comme une construction à partir du premier qui en serait une sorte d'ébauche. On remarque, cependant que les parties fortement ritualisées sont pratiquement identiques dans leur formulation et dans les détails. Ceci est particulièrement valable pour la révélation de l'identité de 'Arnūs. Comparons les deux passages :

Fascicule 73

ومدت يدها وطالعت رق غزال واعطته اياه ففتحه عرنوس وتفرج على الصوره قال
لعنته الله على كل من اشرك بالله والله كأنها انا والملكه صارت تنظر الى التصويره وتطلع بعرنوس
وقالت واى يا روخى العيون مثل عيونك والحدود مثل حدودك وكلها بتشابها
ما ناقص غير الخال قال لها يا ملكه هذا الخال صنعت صانع فرجيكى على خال
صنعته خالق وريق اصبعه وصار يحك مطرح الخال حتى بان عن خال اخضر كانه قرص
عنبر قال له هذا اطرف ولا هذا اطرف قالت له لا ودينى هذا اطرف

Fascicule 81, pp. 4059-4060

وقامت جابت له اياها فاخذها عرنوس وفتحها وصار يتفرج عليها وقال بباله لعنته الله
على كل من اشرك بالله صحيح الأفرنج عقلهم بكفهم والله كأنها انا واما القناصه فانها
صارت تطلع بعرنوس وتطلع بالتصويره وقالت له ودينى كأنها انت وله كان لك خال
لقلت عنك انك الدياتره فقال لها عرنوس يا ملكه هذا الخال صبغه ولكن بتجى
فرجيكى على خال خلقه وريق اصبعه ودهك على كرسى خده فبان عن خال
اخضر كانه قرص عنبر كما قيل فيه

له خال على صفحات حد كنقطه عنبر فى صحن مرمر

والحاظ كأسياف تنادى على عاصى الهوى الله اكبر

قال لها هذا اطرف ولا هذا اطرف قالت له لا واى بدينك انت الدياتره⁸⁷⁰

de 'Antar. Abû Firâs a pu le reprendre. Le poète dit ici Abû al-Labaniyya est peut-être Ibn al-Labbâna.

⁸⁷⁰ F. 81, p. 4059-4060. Pour l'extrait du fascicule 73, voir la traduction plus haut. Je mets en caractères gras soulignés et police identique, les expressions qui figurent dans l'un, mais pas dans l'autre ; en caractère gras et police plus grande, les formulations différentes de la même idée. (Elle se leva pour la lui apporter. 'Arnūs la prit, l'ouvrit, et la regarda. Il se dit : « Que Dieu maudisse tous les associateurs. C'est vrai que les Francs ont un cerveau de la taille d'une noix. Par Dieu, on dirait que c'est moi ! » Quant à al-Qannāša, elle regardait 'Arnūs, puis regardait le

Notons de quelle manière subtile le texte dit la même chose en variant les expressions. Le jeu de la séduction est un rituel qui s'accommode des formules, mais les varie au gré des femmes que 'Arnūs finit par épouser. La seconde séquence paraît plus directe dans l'attitude d'al-Qannāša qui finit simplement par se rendre à l'évidence de l'identité du portrait avec 'Arnūs. Le poème introduit dans la seconde séquence replace 'Arnūs au centre de l'échange amoureux, renforçant sa présence quasi magnétique, en tout lieu. Il est non seulement là, présent auprès de la reine al-Qannāša, mais aussi auprès de Mārīna et de toutes les femmes auxquelles elle a envoyé le portrait, et finalement dans l'espace poétique ouvert par le poème cité à plusieurs reprises dans le texte⁸⁷¹. Mis à part quelques variations, comme « على الخد » / « على كرسى خده » / « على صفحات الخد », on note certains détails comme par exemple, dans la première séquence, le parchemin en peau de gazelle qui renferme le portrait, peut-être annonçant sa beauté dans un contexte qui mêle le féminin⁸⁷² au masculin, et qui, d'une certaine manière inverse les rôles, 'Arnūs devenant le « gibier ». L'inspection du portrait par al-Şafīra vire au comique lorsqu'elle détaille les ressemblances, et sa soumission à l'évidence plus claire, mais aussi plus finaude, lorsqu'elle reprend les termes de 'Arnūs, montrant qu'ils se sont bien compris.

L'histoire d'al-Qannāša diffère forcément de celle d'al-Şafīra, et les détails de cette histoire nous sont donnés car ils sont importants par rapport à la suite de l'épisode, mais aussi parce qu'ils apportent l'élément variant dans la répétition. Si l'on regarde quantitativement, on s'aperçoit que le second épisode est beaucoup plus long que le premier : 14 pages contre 20 pages. Si l'on ajoute à cela que dans le premier épisode, la mise en route est plus longue, et si l'on considère les épisodes seulement à partir du moment où la jeune femme remarque 'Arnūs, l'écart est encore plus grand : 9 pages contre 17.

portrait, puis elle lui dit : « Par ma religion, on dirait que c'est toi, et si tu avais une marque je dirais de toi que tu es al-Diyābruh ! » 'Arnūs lui dit : « Cette marque-là c'est de la peinture, mais regarde si tu veux voir la marque du Créateur ! » Il mouilla son doigt et frota sa pommette, et une marque verte apparut, comme un grain d'ambre, dont on dit :

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 « Dieu est grand ! »

Il lui dit : « Celle-là est-elle plus séduisante ou non ? » Elle lui dit : « Par ta religion, c'est toi al-Diyābruh ! »).

⁸⁷¹ Ces deux vers sont mentionnés pour la première fois lors que l'apparition de 'Arnūs dans le récit. Voir fasc. 45, p. 25-27 ; B/Z, vol. 5, 171.

⁸⁷² Comme celle qu'Aybak poursuit, par exemple, lorsqu'il rencontre sa future épouse (voir fasc. 25.).

La répétition d'une telle séquence hautement ritualisée pourrait suggérer que d'autres participent de la construction de cette scène. La séquence ne réapparaît qu'une fois dans le récit après l'épisode d'Ibrīza al-Qannāša, bien que 'Arnūs fasse encore de nombreuses conquêtes féminines⁸⁷³. En revanche, l'épisode d'al-Şafīra pourrait bien ne pas être le premier. Le trou important dans le manuscrit (probablement sept fascicules) entre les fascicules 70 et 71 (toujours de la même main), laisse à penser que cela est tout à fait possible. La circoncision de 'Arnūs a lieu au début du fascicule 68, son retour dans les rangs des chrétiens et sa traversée de la Vallée du Feu se trouvent dans les fascicules 77-78-79. Si l'on ajoute les sept fascicules manquants, on atteint 17 fascicules, soit environ 1530 pages pendant lesquelles 'Arnūs peut faire tomber bien des cœurs ; d'autant que, par la suite, il est question de femmes et de fils de 'Arnūs sur lesquels la recension ne donne aucune explication.

La marque que 'Arnūs partage avec ses ancêtres ismaéliens et avec ses propres fils révèle une identité qu'il tient parfois à masquer par un maquillage, mais que ses fils arborent comme un signe de reconnaissance sans même le savoir. Une fois la marque vue, leur fausse identité de chrétiens tombe pour révéler leur lignage. Un scénario identique se déroule à quatre reprises lorsqu'apparaît un des fils de 'Arnūs, alors qu'il s'apprête à chevaucher contre l'Islam : un des héros musulmans observe cette marque verte sur sa pommette droite. Lors de l'apparition de Kirġīn par exemple⁸⁷⁴, Şalāmiš croit voir 'Arnūs :

ولما صار قدام البب كرجين مبل له التاج حيث هيك سلام الملوك فأعتلم احمد انه هو
البب ونظر له وجه كأنه القمر المنير وله حال اخضر على خده اليمين كأنه قرص عنبر فقال
شلامش سبحان الله العظيم جل الذي ما له شبيهه والله هذا الغلام كأنه عرنوس⁸⁷⁵

Les quatre fils en question mentionnés dans le texte sont Dūmār, fils de 'Arnūs et de la princesse Ibrīza al-Qannāša, fille du Bab Baḥtrīn (fasc. 157), Qaṭmūriġ, fils de 'Arnūs et de Kātrīn, fille d'un roi des Balkans (fasc. 166), Şamşam al-Ḥabašī, fils de 'Arnūs et d'al-Amīra Tāġ Mīrūn, fille de Ṭamṭīm roi de Dūr (fasc.

⁸⁷³ Il s'agit de l'épisode « La Princesse Biyātrīs », au fascicule 57. Je traiterai de cette troisième séquence dans le chapitre suivant car il concerne une variation tragique de la scène-type.

⁸⁷⁴ Voir l'épisode « كرجين ابن عرنوس », fascicule 119.

⁸⁷⁵ F. 119, fol. 42v.

(Et lorsqu'il arriva devant le *babb* Kirġīn, celui-ci inclina vers lui sa couronne, car c'est ainsi que saluent les rois, et de cette façon Aḥmad sut que c'était le *babb*. Il vit que son visage était comme la lune resplendissante, et qu'il avait un grain de beauté vert sur la joue droite comme un grain d'ambre. Şalāmiš dit : « Que Dieu tout puissant qui n'a pas de semblable soit loué ! Par Dieu, ce jeune homme, on dirait 'Arnūs ! »).

169), et Ṣafrīn, fils de ‘Arnūs et de Ṣafrīna⁸⁷⁶, fille de l’Empereur Frīdrīk. Tous les fils de ‘Arnūs, cependant, portent cette marque, comme le laisse entendre le récit des sept filles du *babb* ‘Abd al-Ṣalīb qui reconnaissent, à leur marque verte, sept des fils de ‘Arnūs, qu’elles finissent par épouser :

فنظرت اليهم الدومرينه واخوتها يروهم كأنهم الاقمار في دياجي الاعتكار وكل واحد له
 حال على خده مثل قرص العنبر فلما نظروهم البنات مالوا طرب فقالوا الى الدومرينه والمسيح
 هؤلاء الغنادره لايجلوا الا ان يكونوا اولاد الديابره عرنوس⁸⁷⁷

La première apparition de ce signe dans le récit concerne le rêve de Maryam dans lequel elle voit un homme vêtu de blanc et portant barbe noire, avec un grain de beauté vert sur la pommette. On se souvient que, dans l’interprétation du rêve, cet homme est Ma‘rūf⁸⁷⁸.

Si ‘Arnūs, comme ses ancêtres ismaéliens et ses fils, porte une marque corporelle, celle d’Ibrāhīm concerne son âme et son esprit. Nous avons vu qu’après son expérience de la mort, il sort du coffre non seulement régénéré, mais avec un don qui lui permet de voir au-delà des apparences. Le rituel par lequel ce don lui est transmis s’apparente, comme nous l’avons dit, au mystère des rites initiatiques. Le jeu du mystère et du secret que jouent ‘Arnūs et ses conquêtes paraît bien anodin en comparaison du le Secret qu’Ibrāhīm doit garder. Le premier est fait pour être révélé, le second doit rester tu, au risque de créer une *fitna*, car il appartient au Monde du Secret. La vérité est donc censée apparaître d’une autre manière, sans que le Secret ne soit révélé. Le récit fait état de cinq insoumissions d’Ibrāhīm, dont trois sont liées à des femmes convoitées par plusieurs personnages⁸⁷⁹, et deux à des fausses conversions. A cela s’ajoutent plusieurs épisodes dans lesquels Ibrāhīm exprime son désaccord avec Baybarṣ qui octroie des charges à des personnages prétendument convertis⁸⁸⁰. La rupture qui se produit alors entre Ibrāhīm et Baybarṣ peut aller d’un simple désaccord, Ibrāhīm menant son enquête de son côté, sans en parler au roi, jusqu’à une véritable insoumission, le roi chassant Ibrāhīm du *dīwān* et donnant sa charge au nouveau converti. L’attitude de Baybarṣ peut, bien sûr, être

⁸⁷⁶ Il est vraisemblable qu’il s’agisse d’al-Ṣafrīna qui aura « changé » de nom au cours d’un changement de main, car à aucun moment il n’est fait allusion à un fils de ‘Arnūs et al-Ṣafrīna.

⁸⁷⁷ Voir fasc. 173 fol. 25v.-26r.

(Al-Dūmarīna et ses soeurs les regardèrent et virent qu’ils étaient comme des lunes dans l’obscurité trouble de la nuit. Chacun d’entre eux avait un grain de beauté sur la joue droite, comme un grain d’ambre. Lorsque les jeunes filles les virent, elles furent charmées et dirent à al-Dūmarīna : « Par le Messie ! Ces galants ne peuvent être que les fils d’al-Diyābruh ‘Arnūs ! »).

⁸⁷⁸ Voir fasc. 17.

⁸⁷⁹ Voir fascicules 124, 130, 164.

⁸⁸⁰ Voir fascicules 85, 103, 147B, 153B.

suggérée et justifiée par le fait qu'Ibrāhīm doit garder le secret du don qui fait qu'il peut reconnaître la sincérité ou le mensonge chez le converti. Cependant, elle peut aussi avoir d'autres fondements. En effet, d'autres personnages, comme 'Arnūs ou Šāhīn, sont au courant de ce don secret, ou du moins semblent l'être, car le texte le laisse simplement entendre sans confirmation explicite. Ainsi, au fascicule 128, lorsqu'un vizir d'al-Šīn arrive à Alexandrie, 'Arnūs envoie Ibrāhīm pour s'assurer qu'il s'agit bien d'un musulman⁸⁸¹ :

فقال ابراهيم اول مره اتانا وزير وطار افندنا على ظهر الجواد والآن يا هل ترى من بده
يطير منا فقال عرنوس يابن العمه جرى الامر هكذا فقال له نعم يابن الخال اتانا وزير ومعه اثنين
شاه زادات ولعبوا علينا ملعوب عسى الاخر مراده يلعب معنا ملعوب اخر ويأخذنا فقال عرنوس
الواجب يابن العمه تروح تحضر ذلك الوزير من اسكندريه فسار ابراهيم لاسكندريه دخل على
يوسف اغا ايدغمش فلاقا له فنظر ابراهيم الى الوزير وجد له وجه منور وقنديل الاسلام بين
عينيه⁸⁸²

En revanche, Baybarş ne semble attribuer les réticences d'Ibrāhīm qu'à son humeur. Lorsque, pour sauver sa peau et récupérer une hache magique que 'Arnūs lui a prise pendant un combat, Mīrūniş se convertit, 'Arnūs est furieux car il sait qu'à présent il va réclamer sa hache, mais Ibrāhīm, lui, sait que sa conversion est feinte. Baybarş ne pense pas un instant à demander à Ibrāhīm ce qu'il en pense, au contraire, il se tourne vers le *qādī* pour connaître la sincérité de cette conversion :

والتفت الى القاضى وقال له شو بتقول باسلامه قال له افندم لنا الظاهر والله بتولى
السرائر والآن صار له ما لنا وعليه ما علينا⁸⁸³

⁸⁸¹ A ce moment du récit, Baybarş ayant été enlevé (voir « Le Cheval enchanté », f. 127), et Qalawūn ayant tenté un coup d'Etat, tous sont sur leurs gardes. Ibrāhīm n'est pas le seul à posséder ce don. Son père adoptif, Mūsā peut, lui aussi, voir la « lumière de l'Islam » dans les yeux d'un personnage. C'est ainsi qu'il « reconnaît » al-Ṭūfīrīn comme musulman dès leur première rencontre (voir fascicule 114).

⁸⁸² F. 128, p. 27-28.

(Ibrāhīm dit : « La première fois qu'un vizir est venu, notre seigneur s'est envolé sur le dos d'un cheval. A présent, voyons qui parmi nous va s'envoler ! » 'Arnūs dit : « Ô fils de ma tante paternelle, la chose s'est passée ainsi ? » Il lui dit : « Oui, ô fils de mon oncle maternel, un vizir accompagné de deux fils de roi sont venus, et nous ont joué un tour. Il se peut que l'autre veuille aussi nous jouer un tour, et nous enlever. » 'Arnūs dit : « Ô fils de ma tante maternelle, il faut que tu ailles chercher ce vizir à Alexandrie. » Ibrāhīm se rendit à Alexandrie, alla chez Yūsuf Āgā Ayduġmiş qui le reçut. Ibrāhīm examina le vizir et vit que son visage rayonnait et que la lumière de l'Islam brillait sur son front.).

⁸⁸³ F. 85, p. 4451.

(Il se tourna vers le *qādī* et lui dit : « Que penses-tu de sa conversion ? » Il lui dit : « Efendem, nous ne voyons que l'apparence, et Dieu est maître du secret des cœurs. Il a désormais les mêmes droits que nous, et les mêmes obligations. »).

Devant ces paroles qui laissent les choses entre les mains de Dieu, Baybars n'hésite pas à confirmer cette conversion et, malgré les avertissements d'Ibrāhīm, tombe dans le panneau :

واما ابراهيم فانه رجع نقل الطير ووقف مطرحة وصار يؤكد بميرونش لقا اسلامه ما هو صحيح والملك امر له بالكرك ولبسه وزير وقال له صافح اخوانك المسلمين فانبرم ميرونش وصار يصافحهم واما الفداويه فانهم لما لقوه اخذ الطير غضبوا غضبا شديدا ولكن ما هو صاير لهم حكي فلما وصل ميرونش لقدام ابراهيم اراد ان يصافحه ما اعطاه يده فقال له عجب يا سيدى كل الناس قبلتني الا جنابك ما قبلتني قال له امشى بدربك سيف يرمى رقبتك فما هان على الملك بذلك وقال ليش ما صافحته يا ابراهيم قال له والله يا امير المؤمنين ما له عندى مصافحه الا بدو الحيات⁸⁸⁴ اذا كنت بتأمر حتى صاحفه فيها فقال له الملك الله الله يا ابراهيم انت ما احد بيعجبك والله سبحانه وتعالى ما اعطا علمه لأحد ولكن قول لى حامل حمولة مع عرنوس فقال له افندم انا ما بعلم الغيب ولكن المؤمن ينظر بنور الله والآن وحيات راسك ما دام هذا بجل صيوان ما لى وقفه انا فيه فقال الملك ايضا ولا فى البلاد قال له مع السلامه وانتتر وطلع وراح على خيام⁸⁸⁵ عرنوس

Ceci n'est qu'un exemple de ce qui se produit à chaque fois qu'Ibrāhīm tente de mettre Baybars en garde. Le texte flirte avec le secret qui affleure ici lorsqu'Ibrāhīm parle de « la lumière d'Allah »⁸⁸⁶ ou encore du Monde du Secret, et l'ironie pointe lorsque Baybars affirme qu'Allah « ne donne Son savoir à personne ». L'aveuglement de Baybars peut alors paraître incompréhensible. En

⁸⁸⁴ Il s'agit du nom de l'épée d'Ibrāhīm.

⁸⁸⁵ F. 85, pp. 4451-4452.

(Quant à Ibrāhīm, il revint porter la hache, et se tint à sa place. Il se mit à examiner Mīrūniš et s'aperçut que sa conversion n'était pas sincère. Le roi ordonna qu'on lui apporte un manteau d'apparat et lui donna la charge de vizir. Puis il lui dit : « Serre la main de tes frères musulmans ! » Mīrūniš fit le tour [des dignitaires] et se mit à leur serrer la main. Mais lorsque les *fidāwīyeh* le virent prendre la hache, ils se mirent dans une grande colère, mais ce n'était pas à eux de parler. Lorsque Mīrūniš arriva devant Ibrāhīm et voulu le saluer, celui-ci ne lui tendit pas la main. Il lui dit : « Je m'étonne, mon seigneur, tous m'ont accueilli, sauf ton excellence ! » Il lui dit : « Passe ton chemin. Qu'un sabre fasse tomber ta tête ! » Mais le roi ne put le supporter et lui dit : « Pourquoi ne lui as-tu pas serré la main, Ibrāhīm ? » Il lui dit : « Par Dieu, ô Commandeur des Croyants, je ne le saluerai qu'avec *Dū al-Hayāt* si tu me donnes l'ordre de le saluer ainsi ! » Le roi lui dit : « Seigneur ! Seigneur ! Personne ne trouve grâce à tes yeux, Ibrāhīm ! Dieu, loué soit-Il, ne donne Son savoir à personne. Mais dis-moi, tu prends parti pour 'Arnūs ? » Il lui dit : « Efendem, je n'ai pas la connaissance du Secret, mais le croyant voit grâce à la lumière de Dieu. A présent, par ta tête, tant qu'il est dans ce pavillon, je n'ai pas ma place ici. » Le roi lui dit : « Ni dans le pays. » Il lui dit : « Adieu ! » Puis il sortit brusquement, et se rendit vers le campement de 'Arnūs.).

⁸⁸⁶ Voir *Le Coran*, s. 24 « al-Nūr », v. 40.

effet, le texte montre assez clairement l’opportuniste de Mīrūniš. qui s’empresse de réclamer sa hache dès qu’il s’est converti :

قال له ميرونش افندم انا سمعت عن سعادتك انه اذا واحد اسلم تعطيه تمنيه فقال له
الملك اطلب مرادك قال له افندم بتمنا على جلالتك ان تامر سيف الدين يعطيني الطرب⁸⁸⁷

La formulation est adroite car il demande au roi « d’ordonner » à ‘Arnūs. Le roi ne peut que s’exécuter, puisque la demande est conforme à la règle, et si ‘Arnūs refuse d’obéir, alors il s’agit d’une insulte publique au roi. Non seulement Mīrūniš récupère la hache, mais il crée une rupture entre le roi et les *fidāwīyeh*. Cependant cette formulation est également fautive car elle ne respecte pas la formule rituelle qui est : ⁸⁸⁸ بتمنا على الله ثم على سعادتك. Pour la première fois dans une demande formelle au roi pendant le *dīwān*, la formule n’est pas respectée. C’est aussi la première fois qu’un imposteur en use pour obtenir quelque chose sur la foi de sa conversion. Baybarš, tout simplement n’entend pas ce qui est réellement dit, ne voit pas ce qui se passe vraiment. En écartant ‘Arnūs et Ibrāhīm du centre, en les marginalisant pour les renvoyer dans leurs forteresses, il s’aliène tous les *fidāwīyeh*, et place au centre du pouvoir un imposteur.

Auparavant, Baybarš avait la même attitude envers ‘Uṭmān, n’écoulant jamais ses mises en garde alors qu’elles procédaient du Monde du Secret. Dans un épisode du début du récit, après la bataille de Jérusalem, ‘Uṭmān tente de prévenir Baybarš à plusieurs reprises de la fausse conversion du patriarche Afrīmūn, mais Baybarš ne se fie qu’aux apparences et ne l’écoute pas :

قال له يا عثمان ولك تعال تفرج على افريمون قال له كندی ما له قال له بيبرص ولك
اسلم وفتح زاويه وصار من اهل الله فركد عثمان لجوه طلع على افريمون ورجع وقال لبيبرص
يكذب وحق النبي كندی طقه وحطه برقبتي فقال له بيبرص والله انت حجابك ثقيل ما يتعتقد
على احد⁸⁸⁹

⁸⁸⁷ F. 85, 4450.

(Mīrūniš lui dit : « Efendem, j’ai entendu dire que ton Excellence, lorsque quelqu’un se convertissait, lui accordait une faveur. » Le roi lui dit : « Demande ce que tu veux. » Il lui dit : « Efendem, je demande à ton Excellence d’ordonner à Sayf al-Dīn de me remettre la hache. »).

⁸⁸⁸ « بتمنا » devient parfois « اتمنا », et plus rarement, « سعادتك » devient « جلالتك ». La formule rituelle est toujours complète dans une demande formelle faite à Baybarš au *dīwān*. Entre les fascicules 35 et 70, par exemple, elle apparaît 14 fois.

⁸⁸⁹ F. 16, pp. 52-53 ; B/Z, vol. 2, p. 206.

(« Tiens ‘Uṭmān, vient donc voir Afrīmūn ! » Il lui dit : « Kundī, qu’est-ce qu’il a ? » Baybarš lui dit : « Eh bien, mais il s’est converti, il a ouvert une *zāwiya*, et il a rejoint les gens de Dieu ! » ‘Uṭmān courut à l’intérieur et observa Afrīmūn, puis il revint et dit à Baybarš : « Il ment ! Par la

(...)

فقال له كندی دا معرض لابس الصوف على نجاسه طقه وحطه برقبتي والنبی دا منقرش
ذی القاضی لا تؤمن له فقال له ولك انت عقلك صغير اما تعلم انه بلمحه تقع الصلحه قال له
ايوه كيفك اديني انا نصحتك وانت تعرف شغلك⁸⁹⁰

La manifestation du Monde du Secret à travers ‘Uṭmān et Ibrāhīm est donc problématique, d’une part parce qu’ils ne peuvent pas divulguer le Secret, d’autre part, parce qu’il n’est pas certain que Baybarş les croirait de toute façon. L’attitude de Baybarş envers eux, comme envers ‘Arnūs, est fréquemment teintée par sa connaissance de leurs faiblesses. Il semble s’être fait une opinion sur eux une fois pour toutes et, quels que soient leurs exploits, leurs intuitions toujours vérifiées, il ne les considère pas comme totalement fiables. Alors qu’il fait parfaitement confiance à Ibrāhīm pour exécuter ses ordres lorsque, par exemple, il fait de lui son envoyé auprès des rois étrangers lors des déclarations de guerre, il n’a pas vraiment confiance en son jugement lorsqu’il s’agit de distinguer entre le vrai et le faux. Entre les émirs d’un côté, toujours prêts à critiquer et à trahir, et les *fidāwīyeh* de l’autre, toujours prêts à rentrer dans leurs forteresses, laissant tout en plan, Baybarş a parfois du mal à naviguer et à maintenir l’équilibre fragile entre la marge et le centre. Le tiraillement entre les différents groupes qui constituent le fondement du système de la *Zāhirīya*⁸⁹¹ s’exprime dans les choix de ses fils : d’un côté Aḥmad Šalāmiš, le fils cadet de Baybarş, opte pour les *fidāwīyeh* « contre » les émirs, de l’autre al-Sa‘īd, son fils aîné, opte pour les émirs « contre » les *fidāwīyeh*. L’effort constant de Šīḥa de ramener ces derniers de la marge au centre est donc souvent compromis.

vérité du Prophète, *kundī*, frappe-le, et mets-le sur mon compte ! » Baybarş lui dit : « Par Dieu ! Tu es difficile à convaincre, tu ne crois personne ! »).

⁸⁹⁰ F. 16, pp. 58-59 ; B/Z, vol. 2, p. 207.

(Il lui dit : « *Kundī*, ce scélérat porte la laine sur son impureté. Frappe-le, j’en prends la responsabilité ! Par le Prophète, il est encapuchonné, comme le *qādī*, ne le crois pas ! » Il lui dit : « Tu as vraiment un petit esprit ! Ne sais-tu pas que la réconciliation vient en un clin d’œil ? » Il lui dit : « Fais ce que tu veux. Je t’ai donné un conseil et tu sais ce que tu as à faire. »).

⁸⁹¹ Je rappelle ici qu’il s’agit du nom donné dans le manuscrit au système de gouvernement instauré par Baybarş : « *al-dawla al-Zāhirīya* ».

B) Ritualisation et processus d'intégration :

a) « *hātū kurk !* »

Chaque fois que Šīḥa parvient à ramener un *fidāwī* récalcitrant dans le giron de l'Etat, il s'en suit un rituel d'intégration. Non seulement ces *fidāwīyeh* se trouvaient marginalisés par rapport au pouvoir du fait de leur absence, puisqu'il s'agit toujours de *fidāwīyeh* partis à la recherche de Ma'rūf en terre étrangère, mais leur refus d'accepter Šīḥa comme leur maître entraîne souvent sinon un refus d'accepter Baybars comme roi, du moins une remise en question, et donc une rébellion. Le terme « عصابة » est celui généralement utilisé pour qualifier les rébellions. Une partie du rituel consiste en une épreuve que doit subir le *fidāwī* récalcitrant. Cette épreuve est ordonnée par le roi et organisée par Šīḥa. La prise des villes franques qui s'opposent à l'Islam est une épreuve, dont le but manifeste et apparent est présenté au *fidāwī* récalcitrant comme la souveraineté des forteresses ismaéliennes, alors que l'intégration du *fidāwī* dans le système, par sa soumission à Šīḥa, et donc au roi, est le but caché. Ceci explique, du moins en partie, le fait que Baybars, ayant promis, puis accordé à Šīḥa la souveraineté des forteresses ismaéliennes, remet sans cesse ce titre en jeu. L'épisode type se déroule ainsi :

- Un *fidāwī* rentre au pays après avoir passé plusieurs années en terre franque à la recherche de Ma'rūf. Il apprend l'avènement de Baybars et la nomination de Šīḥa à la souveraineté des forteresses.
- Il va trouver le roi et réclame cette souveraineté.
- Baybars déclare qu'il accordera la souveraineté des forteresses à celui qui prendra telle ville franque.
- Šīḥa, déguisé, joue alors quelques tours de sa façon au *fidāwī*, puis l'aide à prendre la ville.
- Le roi veut récompenser le *fidāwī*, mais Šīḥa révèle son rôle dans l'affaire, et le *fidāwī* s'incline et lui prêche obéissance.
- Le roi donne une charge au *fidāwī*, le plus souvent il le confirme simplement à la tête de sa forteresse.

Le texte donne parfois l'impression que le *fidāwī* est seul à se lancer dans l'aventure, mais c'est bien de tous ses gens qu'il s'agit. Sa forteresse entière est en jeu, même si, par ailleurs, son groupe s'est déjà en grande partie rallié. De façon ironique, la cérémonie d'intégration du *fidāwī* n'est que la confirmation d'une charge qu'il détenait déjà. Baybars, en octroyant au *fidāwī* la forteresse dont ce

dernier était déjà le maître, le ramène au centre du pouvoir, sous son contrôle. Ainsi, lorsqu'il s'agit de « récompenser » le *muqaddam* Asad al-Dīn al-Balāṭunusī, on le nomme capitaine de sa propre forteresse :

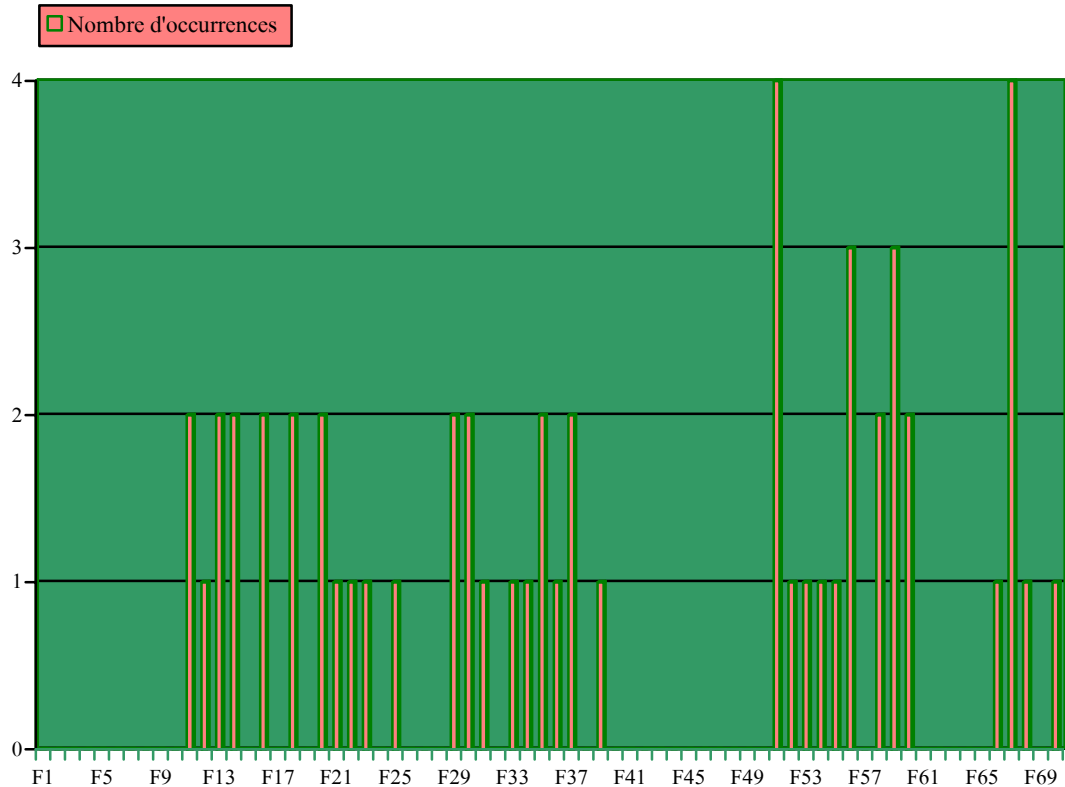
فقال له اهلا بشيخ الرجال والتفت الى ابراهيم وقال له كيف جرى بينه وبين سلطان
الرجال قال له افندم اجاب بالأطاعه فقال الملك بارك الله هاتوا كرك حالاً صار على اكتاف
البلاطنسى وصرخت الشاويشيه ما شاء الله مستاهل بأيش فقال الملك هذا مقدم قلعة بلاطنس⁸⁹²

Tout se passe comme si, peu à peu, l'ordre du Monde du Secret se manifestait ainsi dans la *dunyā*. La cérémonie annoncée par l'expression « *hātū kurk* » donne aux personnages leur rang, leur place dans le système, une place qu'ils occupent déjà, pourrait-on dire, dans le Monde du Secret, et qu'ils doivent réintégrer dans la *dunyā*. Le nombre de cérémonies introduites par l'expression « *hātū kurk* » s'élève à 46 entre le fascicule 1 et le fascicule 70. On peut ajouter à cela les cinq occurrences de la variante « *hātū banš* »⁸⁹³. Le diagramme suivant montre l'évolution au cours de ces soixante-dix premiers fascicules. On peut noter que ces cérémonies sont inexistantes avant l'arrivée de Baybars au Caire. Elles commencent au fascicule 11 et la plupart concernent la montée en puissance de Baybars jusqu'à son accession au trône. Par la suite elles concernent les *fidāwīyeh* et divers personnages, comme les fils des émirs lorsqu'ils ont atteint l'âge de recevoir une charge.

⁸⁹² F. 70, p. 2451-2452.

(Il lui dit : « Bienvenue au *šayḥ* des cavaliers ! » Puis il se tourna vers Ibrāhīm et lui dit : « Comment cela s'est-il passé entre lui et le sultan des cavaliers ? » Il lui dit : « Efendem, il a accepté d'obéir, il a répondu par l'obéissance. » Le roi lui dit : « Dieu le bénisse ! Qu'on apporte un manteau ! » Sur le champ on le mit sur les épaules d'al-Balāṭunusī. Les officiers s'écrièrent : « Par la volonté de Dieu, en qualité de quoi ? » Le roi dit : « Voici le *muqaddam* de la forteresse al-Balāṭunus. »).

⁸⁹³ Le texte ne fait pas de différence notable entre « *kurk* » et « *banš* » dans leur utilisation.



Lorsqu'une erreur se produit, car la *dunyā* n'est pas un monde parfait, c'est aussi grâce au Monde du Secret qu'elle peut être réparée. Le don d'Ibrāhīm lui permet de reconnaître les faux convertis, mais il ne peut que prévenir le roi et, lorsqu'il n'arrive pas à le convaincre, il s'éloigne à la marge pour accomplir sa tâche et revenir au centre. Déjà dans son errance en tant que Chevalier Sans Nom, il crée peu à peu sa place à chaque fois qu'il vient en aide à Baybars et, lorsqu'enfin celui-ci devient roi, il lui ramène la tête d'un de ses ennemis et profite de l'occasion pour lui présenter ses bouts de papiers signés et récolter sa récompense :

ولما صار قدام الملك لحش الراس قدامه وصرخ هكذا اعداك يا دولتلي باسو الاحوال
فقال الملك وحياءه راسك لك على تمنيه لا ترد فقال له افندم انا عبيد بابك وخادم ركابك ومد
يده الى حرنده وطلع جملة اوراق وقلبه على ركبة الملك وقال له افندم بعد ما طالع منهم اول
ورقه عطيني معنى هذه الورقه فاخذها الملك قراها يرا فيه قد ادركنا ضايع الاسم بانطاكيه وجاب
لنا بطيخ ابو شوشه⁸⁹⁴ وله علينا تمنيه لا ترد قال الملك وحياءه راسي لك ذلك تمنى على ما شئت

⁸⁹⁴ Voir l'épisode « Antioche et le *babb* Alfrad Mākūl », fascicules 13-14. L'allusion se réfère à un passage comique où Le Chevalier Sans Nom arrive la nuit au camp musulman devant Antioche et apporte à Baybars la tête d'un ennemi, 'Uṭmān lui demande ce qu'il a dans son sac, et le Chevalier répond qu'il s'agit d'un melon. Lorsque Baybars lui donne le bout de papier signé, le texte ne dit pas alors ce qu'il contient.

واطلب ما هويت قال له افندم اتما على الله ثم على سعادتك ان اكون سلحدار ميمنه ورسول كتاب فصرخ الملك هاتوا بنش فحالا صار على اكتاف ابراهيم فقالت الشاويشيه ما شاء الله مستاهل بايش قال الملك هذا سلحدار ميمنه ورسول كتاب الدوله الظاهريه⁸⁹⁵

Plus tard, Baybars accorde à Ibrāhīm les dix-sept charges les plus importantes du gouvernement. La première cérémonie était impromptue, en pleine campagne militaire, motivée par le fait qu'Ibrāhīm vient de sauver la vie de Baybars en empêchant qu'il soit empoisonné, et lui apporte la tête de l'empoisonneur. La seconde cérémonie au Caire, pendant un *dīwān*, est beaucoup plus formelle :

فتقدم ابراهيم قبل الارض واخذ اتك الملك فقال له الملك خير انشاء الله يا ابراهيم قال له افندم بترجا من سعادتك ان تسمحلى بالمسير الى ازرع حتى شوف اهلى حيث اننى الآن اطمئنت عليك فضحك الملك وقال له عفرم عليك يا ابراهيم وصرخ هاتوا كرك فصار على اكتافه وصرخ الشاويشيه ما شاء الله مستاهل بايش قال الملك هذا عليه تقرير السبعه عشر منصب المشهوره قال الوزير شاهين افندم ما فهمنا المضمون فقال له الملك هذا يا اغا شاهين اولاً باش سَلْحَدَار دولة الظاهريه الثانى رسول كتاب الثالث حرس الصيوان الرابع شاطر⁸⁹⁶ باشى دولة الظاهريه الخامس قبجى باشى مراسلات الملوك السادس ناظر الدعاوى السابع متكلم بالديوان الثامن ناظر الديوان بغيابى معه امر مفوض مهما يشاء يفعل التاسع صاحب اذن العاشر جلاد النقمه الحادى عشر ناظر قره غول الديوان الثانى عشر ناظر قره غول العرضى الثالث عشر موضوع اسرارى الرابع عشر ناظر الحبس الخامس عشر رانس حجاي السادس عشر امام الديوان السابع عشر وهو ختامة الطوابق لولب دولة الظاهريه وسيف القلاع الاسماعيليه⁸⁹⁷

⁸⁹⁵ F. 29, pp. 99-102 ; B/Z, vol. 3, pp. 333-334.

(Lorsqu'il arriva devant le roi, il jeta la tête devant lui et s'écria : « Voilà le sort de tes ennemis, mon seigneur, au pire de leur état ! » Le roi lui dit : « Sur ta tête, je te dois une faveur qu'on ne peut refuser ! » Il lui dit : « Efendem, je suis l'esclave de ta Porte et ton fidèle serviteur. » Puis il plongea la main dans sa bourse et en sortit plusieurs bouts de papiers qu'il plaça sur les genoux du roi, puis il lui dit : « Efendem, après avoir examiné le premier bout de papier, donne-m'en le sens. » Le roi le prit, et lut : « Le Chevalier Sans Nom est venu à nous à Antioche, et nous a apporté le melon d'Abū Šūša, et nous lui devons une faveur qu'on ne saurait refuser. » Le roi dit : « Sur ma tête, qu'il en soit ainsi ! Demande-moi ce que tu veux, ce que tu désires. » Il lui dit : « Efendem, je demande à Dieu, puis à ton Excellence, de devenir écuyer de droite, et émissaire. » Le roi s'écria : « Qu'on apporte un manteau ! » Sur le champ on le mit sur les épaules d'Ibrāhīm. Les officiers s'écrièrent : « Par la volonté de Dieu, en qualité de quoi ? » le roi dit : « Ecuyer de droite et émissaire de l'Etat Zāhirīya ! »).

⁸⁹⁶ Il s'agit d'une fonction dans l'armée ottomane, que l'on peut assimiler à une garde d'honneur. Voir شاطر dans le *Dictionnaire Turc-français (Supplément)* par A.C. Barbier de Meynard, Publications de l'Ecole des langues Orientales Vivantes, IIe série, vol. V (Paris : Ernest Leroux ed., 1886.).

⁸⁹⁷ F. 35, pp. 54-57 ; B/Z, vol. 4, 157.

(Ibrāhīm avança, embrassa le sol et salua le roi. Celui-ci lui dit : « Qu'y a-t-il, Ibrāhīm ? » Il lui dit : « Efendem, je prie ton Excellence de m'autoriser à partir pour Azru^c pour voir ma famille,

La question de Šāhīn, qui ne sait pas de quelles charges il s'agit, semble indiquer que Baybars crée ces charges au fur et à mesure qu'il les énonce. On assiste ici, en direct, à la création de ce qu'il nomme « الدولة الظاهرية ». Le terme « لولب », que l'on pourrait traduire par « pivot » ou « axe », place bien Ibrāhīm au centre du système.

La place de Šīḥa, comme celle de Baybars, lui est acquise et clairement désignée dans le *Kitāb al-Yūnān*. Son action est double dans le récit : d'une part il doit déjouer les plans de Ġawān, jusqu'à ce que le temps soit venu de le mettre en pièces, d'autre part, il doit ramener tous les *fidāwīyeh* dans le système. Le cycle de « Šīḥa et les *fidāwīyeh* récalcitrants » n'est pas inépuisable. Le récit les désigne clairement lors du tirage au sort pour savoir qui de chaque clan partira à la recherche de Ma'rif. Dès ce moment-là, le texte dit que chacun d'entre eux aura sa part dans le récit⁸⁹⁸. A la différence des émirs, les *fidāwīyeh*, lorsqu'ils se rebellent contre le pouvoir central, ne recherchent pas une domination quelconque sur ce pouvoir qu'ils acceptent volontiers, mais ils cherchent à conserver une certaine indépendance par rapport à lui. Les *fidāwīyeh* récalcitrants réclament tous la souveraineté des forteresses ismaéliennes parce qu'ils considèrent que leur chef doit être de souche ismaélienne, ce qui n'est pas le cas de Šīḥa. Pourtant, le *Ġafr* semble bien mentionner l'avènement de Šīḥa comme souverain des forteresses :

واما الملك يا ساداه فانه بعد ما راحوا الرجال التفت الى شيوخه وقال له يا ابو الهمم اسمع
مني لا تقارش بني اسماعيل لانهم جماعه صعبين المراسي فقال له افندم هذا شئى لا يمكن لاننى مبشر
انى صير سلطان عليهم من استاذى ابا العباس ودليل ذلك مذکور عندهم فى جفر سيدنا على⁸⁹⁹

puisqu'à présent je suis rassuré à ton sujet.» Le roi se mit à rire et lui dit : « C'est bien, Ibrāhīm ! » et il s'écria : « : « Qu'on apporte un manteau ! » Sur le champ on le mit sur ses épaules. Les officiers s'écrièrent : « Par la volonté de Dieu, en qualité de quoi ? » Le roi dit : « Il est nommé au dix-sept charges réputées ! » Le vizir Šāhīn dit : « Efendem, nous n'en comprenons pas la portée. » Le roi lui dit : « Les voici, Āgā Šāhīn. La première, Ecuyer de l'Etat al-Zāhirīya ; la seconde, Emissaire ; la troisième, Gardien du pavillon ; la quatrième, Garde d'honneur de l'Etat al-Zāhirīya ; la cinquième, Responsable de la Correspondance royale ; la sixième, Intendant des requêtes ; la septième, Porte-parole du *dīwān* ; la huitième, Contrôleur du *dīwān* mandaté pour faire ce qu'il entend en mon absence ; la neuvième, Conseiller ; la dixième, Exécuteur des châtiments ; la onzième, Contrôleur de la Garde du *dīwān* ; la douzième, Contrôleur de la Garde du camp militaire ; la treizième, Dépositaire de mes secrets ; la quatorzième, Contrôleur des prisons ; la quinzième, Chef de mes chambellans ; la seizième, Imām du *dīwān* ; la dix-septième, et ceci conclut la liste, Pilier de l'Etat al-Zāhirīya, et Sabre des forteresses ismaéliennes. »).

⁸⁹⁸ F. 19, p.61 ; B/Z, vol. 2, p. 292.

⁸⁹⁹ F. 31, p. 120 ; B/Z, vol. 4, p. 51.

(Quant au roi, mes seigneurs, après que les *fidāwīyeh* furent partis, il se tourna vers Šīḥa et lui dit : « Ô père des desseins, écoute-moi. Ne provoque pas les ismaéliens car ils sont tous indisciplinés. » Il lui dit : « Efendem c'est une chose impossible, car mon maître Abā al-Abbās

Ils sont donc prêts à accepter Baybars̄ comme seigneur, mais pas Šīḥa comme sultan. Or, de manière tacite, en demandant leur allégeance, Baybars̄ leur demande aussi de prêter obéissance à Šīḥa. La confrontation prend plus souvent la forme de la ruse et de la diplomatie, plutôt que celle de l'affrontement direct. Parfois, cependant, celui-ci paraît inévitable, et les *fidāwīyeh* se retirent du centre. Leur « différence » ne réside pas dans une quelconque opposition religieuse, même s'ils sont bien reconnus dans le récit comme des ismaéliens. Elle apparaît plutôt dans cette indépendance, dans leur mode de vie, habitant par groupes, plus ou moins liés les uns aux autres, dans des forteresses de montagne. Cet esprit de groupe et d'appartenance n'est pas compatible avec le système étatique que Baybars̄ instaure. De façon significative, les bédouins, qui pourraient, eux aussi poser le même type de problème, n'apparaissent que peu dans le récit. En général plutôt favorables à Baybars̄ à qui ils viennent en aide lorsque c'est nécessaire, ils conservent leur mode de vie et leur indépendance. Lorsque celle-ci pose un problème au pouvoir, celui-ci les considère comme des brigands et les élimine sans autre forme de procès. Sinon, ils se lient à Baybars̄ par le pacte (العهد).

b) Le pacte

En revanche, les émirs sont la source de tracas bien différents pour Baybars̄. En effet, ils sont déjà au centre du pouvoir, et il les a hérités des règnes précédents, en particulier des Kurdes ayyoubides. Emirs kurdes et émirs mamelouks sont l'épine dorsale de l'Etat, et l'armée est entièrement composée de leurs régiments. Ce que veut la faction de Qalawūn, c'est se débarrasser de Baybars̄ et prendre le pouvoir. De fait, il n'y a pas de pacte, au sens de عهد الله, entre eux et Baybars̄, ils ont seulement souscrit aux conditions posées par Baybars̄ lorsqu'il a accepté de devenir roi. Ils sont là, comme une donnée fondamentale du gouvernement, et Baybars̄ « doit faire avec ». D'une certaine manière, il est issu de ce groupe, puisqu'il est « acheté » en même temps qu'eux, puis formé comme mamelouk⁹⁰⁰. Dès le départ, la division entre ceux qui soutiennent Baybars̄ et ceux qui agissent contre lui et voudraient s'en débarrasser, est mise en place dans le contraste entre Aydamur et Qalawūn. Ces deux mamelouks forment une paire à la fois indissociable et antithétique. Ils ont été acquis par 'Alī Āgā al-Warrāq ensemble, alors que celui-ci cherchait à compléter le groupe de mamelouks achetés pour al-Šāliḥ Ayyūb. Dès ce moment, ils sont différenciés des autres. En effet, 'Alī Āgā al-Warrāq trouve 73 mamelouks sur les 75

[al-Ḥiḍr] m'a annoncé que je dois devenir leur souverain, et le signe est mentionné chez eux dans le *Ġafr* de notre seigneur 'Alī. »).

⁹⁰⁰ Voir l'épisode [« Baybars̄ à la caserne »], fascicule 9.

que le roi lui a demandés, en dehors du mamelouk faible qu'il désire pour lui-même. Un derviche lui propose de l'aider à trouver les deux mamelouks manquants. Il lui conseille d'aller voir Mas'ūd Bayk, gouverneur de Brousse, qui possède deux mamelouks de la trempe de ceux qu'il recherche et il nomme ces mamelouks : Qalawūn et Aydamur. Il est reçu par Mas'ūd Bak qui lui dit ne pas pouvoir les lui vendre car ils sont affranchis :

فقال له مسعود بك ما بينعزوا عنك يا آغا ولكن معتوقين قال فلما سمع علي آغا ذلك الجواب قنع وسكت وقعد له حصه وقام حتى يروح وهو طالع من باب الديوان نظر مملوكين واقفين على الباب خاصات مثل ما قال عنهم الدرويش فتحرق ولكن ما معه كلام بحيث قال له مسعود بك انهم معتوقين فلما وصل لعندهم سمع واحد عمال يقول للثاني قرضاشم والله علي آغا عقلك⁹⁰¹ صغير بده يكون هو احسن من مسعود بك قال فالتفت علي آغا ناحهم وقال لهم انتم عقلك صغير ما هو انا بحيث انا مان آخذكم لذاتي بدي آخذكم الى امير المؤمنين يمكن والله كل واحد منكم يصير وزير من خاص الوزير بالديوان قال فالتفت قلوون بايدمر وقال له والله علي آغا كلامك صحيح فقال له ايدمر وكيف الراي ما دام قال لنا افندينا مسعود بك اذا سئلكم قولو⁹⁰² له معتوقين قال فالتفت قلوون الى علي آغا وقال له ارجع لعند افندينا واطلبنا منه ثاب مره فقال له علي آغا شو الخواص ما دام قال انكم معتوقين فقال له قلوون بيكذبتك ماننا معتوقين ولا شيء ولكن لاجل ما يعطينا لك قال لك هيك لانه نحنا ايضاً اوصانا اذا انت سئلنا نقول لك اننا معتوقين قال فلما سمع علي آغا ذلك الكلام فرح فرحاً شديداً ورجع لعند مسعود بك وقال له يا وزير كرامة لخاطري انك تعطيني هؤلاء المملوكين بثمانهم فقال له ما قلت لك معتوقين فتقدم قلوون وقال ليش تقول معتوقين اذا كنا معتوقين صحيح هات اعطينا واحد ورقة عناق وكان قلوون جريح وبجراعتة سوف يصير ملك آخر السيره قال فلما سمع مسعود بك كلام قلوون زعل بذاته وقال الى علي آغا خذهم وروح ومسامح بحقهم⁹⁰³

⁹⁰¹Une des particularités de Qalawūn est de déformer l'arabe. Entre autre chose, il emploie sans cesse le pronom affixe « ك » quel que soit le référent.

⁹⁰²قولوا

⁹⁰³F. 1, p. 140-146 ; B/Z, vol. 1, 48-49.

(Mas'ūd Bayk lui dit : « On ne peut pas te les refuser, mais ils sont affranchis. » Il [le transmetteur] dit. Lorsque 'Alī Āgā entendit cette réponse, il s'en contenta et se tut. Il resta assis un moment, puis se leva pour sortir. En s'approchant de la porte du *dīwān*, il aperçut, qui se tenaient debout à la porte, deux mamelouks d'élite, tout comme ceux dont le derviche lui avait parlé. Il en éprouva de la peine, mais il ne put rien dire puisque Mas'ūd Bayk lui avait dit qu'ils étaient affranchis. Lorsqu'il arriva près d'eux, il entendit l'un dire à l'autre : « Mon frère, par Dieu, 'Alī Āgā son esprit il est tout petit ! Il doit être meilleur que Ma'sūd Bayk ! » Il [le transmetteur] dit. 'Alī Āgā se retourna vers eux et dit : « C'est votre esprit qui est petit, pas le mien ! Ce n'est pas pour moi que je veux vous emmener, mais pour le Commandeur des Croyants. Par Dieu ! Chacun d'entre vous pourrait devenir un vizir parmi l'élite des vizirs du *dīwān* ! » Il [le transmetteur] dit. Qalawūn regarda Aydamur et lui dit : « Par Dieu, 'Alī Āgā, il dit vrai ! » Aydamur lui dit : « Qu'est-ce que tu crois qu'on peut faire ? Notre maître Mas'ūd Bayk

Le texte donne des renseignements sur le devenir de ces deux mamelouks, justifiant le fait qu'ils sont ici singularisés par rapport au 73 autres, achetés « en bloc ». Leur sort semble lié, et ils prennent déjà en charge leur propre destin. De façon ironique, l'argument tourne autour du fait qu'ils ne sont pas affranchis, et donc qu'ils peuvent être vendus. Leur « liberté » et leur devenir glorieux résident dans leur esclavage. Après le grand vizir Šāhīn, ils deviennent les deux vizirs les plus importants du gouvernement de Baybarş. Le destin de Qalawūn est de devenir roi à la fin de la *Sīra*⁹⁰⁴, celui d'Aydamur de reconquérir le royaume de son père, puisqu'on apprend plus tard qu'il est fils de roi⁹⁰⁵. S'ils sont étroitement associés dans le récit, ils s'opposent dans leur attitude envers Maḥmūd, le mamelouk malade. Aydamur prend soin de Maḥmūd sans se soucier de la puanteur qui se dégage de son corps malade, alors que Qalawūn ne pense qu'à l'abandonner. Ce qui, au début, n'est qu'une opposition entre deux mamelouks s'amplifie ensuite en une opposition entre deux factions, d'une part ceux qui aiment Baybarş, les *muḥibbīn*, et d'autre part ceux qui le détestent, les *mubgīdīn*⁹⁰⁶. Ces derniers n'hésitent pas, selon les circonstances, à s'allier avec les pires ennemis de Baybarş et de l'Islam, Ğawān et les rois francs ou le *qān* Halawūn.

Le pacte que Baybarş passe avec les différents autres groupes est un moyen d'équilibrer les pouvoirs, d'affaiblir celui des émirs en s'appuyant sur des alliances qui ont plus à voir avec sa personne qu'avec le pouvoir. Le premier de ces pactes est celui qui l'attache au fils du gouverneur d'Alep, au tout début du récit, pendant le voyage de Brousse à Damas⁹⁰⁷. Maḥmūd, puis Baybarş, procède ainsi à des

nous a dit de lui dire que nous étions affranchis s'il le demandait ! » Il [le transmetteur] dit. Qalawūn se retourna vers 'Alī Āġā et lui dit : « Retourne voir notre maître, et demande-lui une deuxième fois. » 'Alī Āġā lui dit : « A quoi ça sert ? Ne m'a-t-il pas dit que vous étiez affranchis ? » Qalawūn lui dit : « Il t'a menti ! Nous ne sommes pas du tout affranchis ! Il t'a dit ça pour ne pas nous donner. A nous aussi il nous a ordonné de dire que nous sommes affranchis si tu le demandes ! » Il [le transmetteur] dit. Lorsque 'Alī Āġā entendit ces paroles, il éprouva une grande joie, et il retourna auprès de Mas'ūd Bayk et lui dit : « Ô vizir, pour me faire plaisir, donne-moi ces deux mamelouks à leur prix. » Il lui dit : « Ne t'ai-je pas dit qu'ils étaient affranchis ? » Qalawūn s'approcha alors et dit : « Pourquoi tu dis qu'on est affranchis ? Si on est affranchis pour de vrai, donne-nous le papier qui dit qu'on l'est ! » Qalawūn était courageux, et par son courage il allait devenir roi à la fin de la *Sīra*. Il [le transmetteur] dit. Lorsque Mas'ūd Bayk entendit les paroles de Qalawūn, il fut irrité dans son for intérieur, et dit à 'Alī Āġā : « Prends-les et pars, je te dispense de leur prix. »).

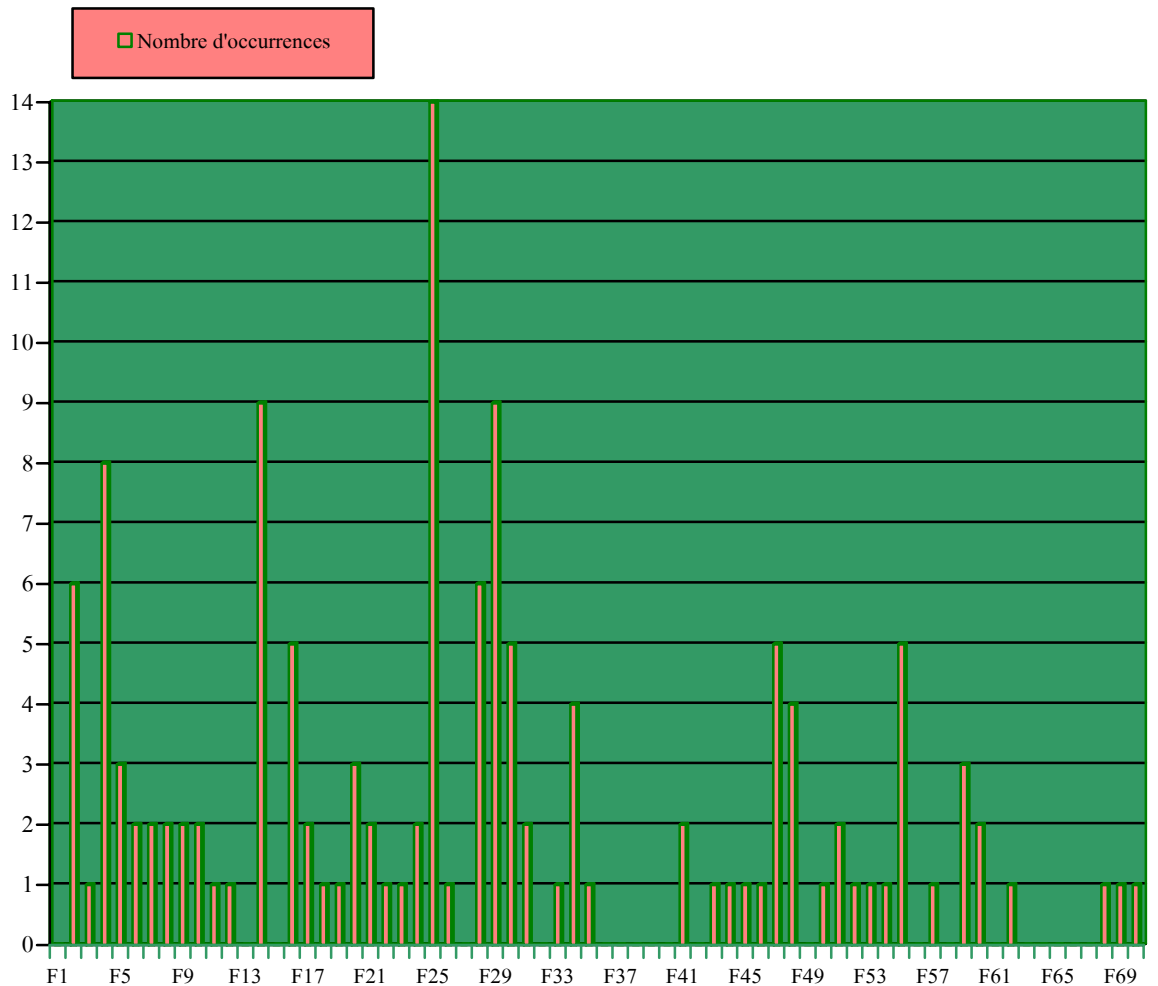
⁹⁰⁴ Voir fasc. [183].

⁹⁰⁵ Voir fasc. 84.

⁹⁰⁶ Ces deux termes ont toujours cette désinence casuelle dans le texte. Ils reviennent très fréquemment tout au long de la *Sīra* pour désigner les deux factions. Même lorsque les *mubgīdīn* sont soumis et ne présentent plus vraiment un danger, ils continuent d'être mentionnés, se réjouissant secrètement des revers de fortune de Baybarş.

⁹⁰⁷ Voir fasc. 2.

affiliations qui le conduisent à s'allier soit avec un individu, soit avec un groupe, comme lorsqu'il s'affrère avec l'ensemble d'un groupe⁹⁰⁸. La plupart de ces pactes ont lieu pendant le stade de son initiation et pendant sa montée au pouvoir. Le point culminant se situe entre l'épisode de la rencontre de Baybars et de Šīḥa à Gênes, juste avant la mort du roi al-Šālīḥ Ayyūb, lorsque ce dernier scelle le pacte qui lie Baybars à Šīḥa, al-Baṭarnī et Šāhīn⁹⁰⁹, et l'accession au trône de Baybars. Le nombre d'occurrences du mot « عهد » atteint 134 entre le fascicule 1 et le fascicule 70. Le graphique suivant montre une nette concentration avant l'accession au trône au fascicule 27.



⁹⁰⁸ Voir par exemple, « Baybars s'affrère à *bayt* Šākīr », fascicule 16, p. 49 ; B/Z, vol. 2, 215.

⁹⁰⁹ Voir fascicule 20.

On voit nettement qu'au début très peu de fascicules ne contiennent pas la cérémonie du pacte. En revanche, après le fascicule 35, les occurrences se font plus rares et le nombre de fascicules dont la cérémonie est absente s'accroît. Une investigation complète du corpus montrerait une disparition progressive de la cérémonie, à part quelques cas isolés.

Les rituels qui s'instaurent au cours de ces diverses cérémonies participent d'un décorum gestuel et verbal, à travers des actions qui se reproduisent à chaque fois que le rituel se met en place, et des formules spécifiques prononcées pour l'occasion. Pour certaines de ces formules, l'aspect cérémonial et rituel est renforcé par l'utilisation de la prose rimée.

c) La prose rimée

Parmi les procédés rhétoriques qui participent à la ritualisation du récit, la prose rimée tient une place importante. Elle fonctionne aussi comme un signal qu'une scène type se met en place. L'annonce d'une nouvelle constitue un thème de départ d'un épisode ; en général, cette annonce est précédée de formules rituelles qui utilisent la prose rimée. Le schéma est le suivant :

- Le roi est assis et conduit le *dīwān*.
- On annonce un messenger ou un message par pigeon.
- Le roi lit le message et le présente aux dignitaires du *dīwān*.
- On prend les mesures qui s'imposent.

En voici un exemple :

قال الراوى يا ساده الى يوم كان الملك الظاهر جالس صدر مجالس يقظان غير ناعس
يصلى ويسلم على النبى لأن بيمينه كل جزع يابس وباب الديوان استند وداخل البراج يصيح
سيحان هادى الطير قال الملك وعالم الغيب وراحم الشيب العلامه براج السلامه فقال له افندم من
دمشق ودار عشق وقبة الأسلام مدينه دمشق الشام تنقل الكتاب منازل وصل ليد الملك فضه و
قراه...⁹¹⁰

⁹¹⁰ F. 59, p. 135-136 ; B/Z, vol. 6, 339-340. C'est moi qui souligne.

(Le transmetteur dit : ô mes amis, jusqu'au jour où le roi était assis, vigilant et alerte, priant le salut sur le Prophète qui fait reverdir la branche desséchée, lorsque la porte du *dīwān* s'ouvrit, et entra le gardien du pigeonnier qui s'écria : « Gloire à Dieu qui a guidé jusqu'ici le pigeon ! » Le roi dit : « Par Celui qui connaît le Secret, le Clément envers les vieillards, quel en est le sceau ? » Il dit : « Efendem, il vient de Damas, demeure de l'amour et dôme de l'Islam, la ville de Damas dans le Šām. » Il fit passer la lettre qui arriva entre les mains du roi. Il l'ouvrit, la lut...).

Dans ce cas précis, on pourrait paraphraser ainsi : « Un jour, alors que tout était normal, il est arrivé quelque chose d'inhabituel ». La prose rimée participe du « normal » puisqu'elle affecte une partie du discours qui dit ce qui se passe habituellement, mais sa présence est aussi une rupture par rapport au discours « habituel » dont elle est absente. L'effet sonore alerte l'auditeur qui s'attend donc à voir surgir un événement.

On retrouve ces effets de prose rimée tout particulièrement dans la ritualisation de la scène type de l'ambassade d'Ibrāhīm, ou encore dans celles des batailles⁹¹¹. Après que le roi lui a donné la lettre à remettre au roi étranger, Ibrāhīm se retire dans son pavillon pour se préparer :

فقبل الارض واخذ الكتاب وسار الى صيوانه اعتد واقتفل وبالحديد تسربل حتى صار
كأنه قله من القلل او قطعة فصلت من جبل واخذ الكفن المملخ بالزعفران حمالي من تحت اليمين
لفوق الشمال وصل على حاله صلات الموت وركب وطلب المسير⁹¹²

La séquence de préparation n'est pas la seule à être ainsi ritualisée dans les ambassades d'Ibrāhīm qui se construisent au fil du récit avec des séquences qui s'ajoutent les unes aux autres comme des passages obligés⁹¹³.

Dans le même fascicule un peu avant cette ambassade, une bataille s'engage selon un processus souvent utilisé dans la *Sīra*. Le texte se concentre d'abord sur un combattant qui élimine tous les ennemis qui se trouvent sur son passage, puis s'engage dans un rituel de guerre ponctué par les rimes :

ونتر⁹¹⁴ الشاكريتين والتحش على الكفرة اللثام وضرب الأول ارماء والثاني ما ابقاه
والثالث لحقه باخاه والرابع اعدمه الحياه والخامس على المقبره وداه وصار يخترق الصفوف ويخربط
المثاة والألوف ويبرى المعاصم والكفوف ويطير الجماجم والقحوف وابلاهم بالحتوف وخلاهم

⁹¹¹ Voir l'article de Jean-Patrick Guillaume, « Les scènes de bataille dans le *Roman de Baybars* : Considérations sur le « style formulaire » dans la tradition arabe épique ».

⁹¹² F. 37, p. 133 ; B/Z, vol. 4, 230.

J'ai mis en gras la rime principale et souligné les autres.

(Il prit la lettre et se retira dans son pavillon. Il se prépara se couvrant de son armure, devenant alors une tour parmi les tours, ou un roc décroché de la montagne. Il prit le linceul teint de safran et s'en enveloppa, le passant sous le bras droit et par-dessus l'épaule gauche, puis il dit pour lui-même la prière des morts. Il monta sur son cheval et s'en alla.)

⁹¹³ Voir mon article à ce sujet : « Ibrāhīm's Embassies : Repetition As Narrative Strategy ».

⁹¹⁴ Il s'agit de Sa'd.

كالقن⁹¹⁵ المندوف وهو يتمز من فوق الصفوف كانه البرق الخطوف الى ان وصل الى الخان
دخل قتل جميع من فيه⁹¹⁶

Puis le récit passe à un autre combattant, avec d'autres rimes, avant de basculer dans des chants de batailles. Bien sûr, lorsque l'on rapproche ces épisodes de bataille, on s'aperçoit que les rimes sont presque toujours les mêmes, et les images se reproduisent à l'identique selon un canevas formulaire.

⁹¹⁵ كالقن

⁹¹⁶ F. 37, p. 92-93 ; B/Z, vol. 4, 222-223.

(Il tira les deux épées et se lança contre les maudits infidèles. Il frappa le premier qui tomba, puis le deuxième qui ne resta pas debout, puis le troisième qu'il envoya rejoindre son frère, il prit la vie au quatrième, envoya le cinquième à la tombe. Il traversa les rangs [de soldats], anéantit des cents et des milles, coupa les poignets et les mains, fit voler les cadavres et les crânes, semant la mort, les laissant comme du coton cardé. Il sauta par-dessus les rangs comme l'éclair, jusqu'à ce qu'il arrive au *hān*. Il entra et tua tous ceux qui s'y trouvaient.).

CHAPITRE 2

Répétition et variation

A) Le style formulaire

Le lecteur/auditeur de *Sīrat al-Malik al-Zāhir Baybars* étant constamment confronté à des répétitions, de mots, de phrases, de séquences narratives, il est tentant de vouloir appliquer au texte la théorie élaborée par Milan Parry et Albert Lord, connue sous le nom de « oral-formulaic composition ». Dans un des chapitres de son livre, *The Thirsty Sword*, Peter Heath, dans l'analyse de la structure de *Sīrat 'Antar*, pose clairement les problèmes qu'une telle approche entraîne. La différence entre le corpus qui sert de base à la théorie et le corpus des *siyar*, dit-il, « ne peut pas être écartée d'un revers de main »⁹¹⁷. Ce sont, en fait, les termes fondamentaux de la théorie (« formule » et « thème ») et leur définition qui posent problème :

Reconnaître les ressemblances entre diverses traditions narratives ne doit pas nous conduire à ignorer les différences. En outre, cette différence de procédé narratif est particulièrement importante car elle affecte notre utilisation des deux termes d'analyse exploités par Lord et Parry : Parry a défini la *formule* comme « un groupe de mots régulièrement employés dans les mêmes conditions métriques pour exprimer une idée essentielle », et Lord a défini le *thème* comme « des groupes d'idées régulièrement employés dans la récitation d'une histoire dans le style formulaire de la chanson traditionnelle ». En employant ces termes, il est essentiel de se souvenir qu'ils ont été mis en place dans le contexte de l'étude de récits composés en vers métriques. En fait, la formule est expressément définie en terme de métrique (« mots employés dans les mêmes conditions métriques »), et dans la mesure où le thème est défini en termes de formule (« employée dans la récitation d'une histoire dans le style formulaire »), il semble que, pour lui aussi, la métrique doive être présente⁹¹⁸.

⁹¹⁷ Peter Heath, *The Thirsty Sword*, 105.

(This difference cannot be brushed aside).

⁹¹⁸ Peter Heath, *The Thirsty Sword*, 105-106.

Il faut effectivement garder en mémoire que le corpus d'origine des études de Parry et Lord est composé de chansons narratives serbo-croates. La théorie développée à partir de ce corpus a pu leur servir, par la suite, pour l'étude de poèmes épiques de tradition orale, tels que les poèmes d'Homère, ou encore ceux de la tradition saxonne, comme *Beowulf*⁹¹⁹. Peter Heath met donc en garde contre les dangers inhérents à l'utilisation de la théorie de Lord et Parry :

Employer de façon automatique les concepts de formule et thème, tels que Parry et Lord les ont définis, afin de décrire la composition de *Sīra 'Antar* entraîne une distorsion analytique sur deux niveaux. D'abord, c'est ne pas rendre justice à la théorie de Lord et Parry ; en généralisant, nous contribuons à la confusion qui plane souvent sur les discussions académiques de la formule et du thème. Ensuite, utiliser sans discernement critique des concepts qui n'étaient pas à l'origine destinés à décrire des récits en prose (même lorsqu'il s'agit de prose rimée), risque de nuire à la justesse de nos propres analyses⁹²⁰.

Afin de pouvoir utiliser cette théorie du formulaire, Peter Heath propose un compromis : si l'utilisation du concept « formule » pose le problème de la métrique, en revanche, celui de thème, en tant que « groupe d'idées », « dépend moins des aspects de la forme littéraire que la formule »⁹²¹. Le terme sera donc conservé. Pour le terme « formule », Peter Heath suggère une alternative en utilisant « traditional phrase »⁹²² qu'il définit ainsi pour en justifier l'emploi :

(Recognizing resemblances between narrative traditions should not lead us to disregard differences. Moreover, this difference in narrative medium is particularly important in that it affects our employment of the analytic terms that Lord and Parry developed: Parry defined the *formula* as “a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express an essential idea,” and Lord defined the *theme* as “groups of ideas regularly used in telling a tale in the formulaic style of traditional song.” In employing these terms, it is essential to remember that they were developed in the context of studying narratives composed in metrical verse. Indeed, the formula is expressly defined in terms of the presence of meter (“words employed under the same metrical conditions”). And to the extent that the theme is defined in terms of the formula (“used in telling a tale in the formulaic style”), it, too, seems to require that meter be present.)

⁹¹⁹ Voir Albert Lord, *The Singer of Tales*.

⁹²⁰ Peter Heath, *The Thirsty Sword*, p. 106.

(Automatically employing the concepts formula and theme as Parry and Lord have defined them, to describe *Sīrat Antar*'s composition invites analytic distortion on two levels. First, it performs the Lord-Parry theory itself a disservice; by generalizing, we contribute to the confusion that has sometimes entered scholarly discussions of formula and theme. Second, uncritically using concepts not originally intended to describe prose (albeit rhymed prose) narratives risks impairing the accuracy of our own analysis.)

⁹²¹ Peter Heath, *Op. Cit.* 106

« is less dependent on aspects of literary form than formula ».

⁹²² « Expression "traditionnelle" ». Le terme « traditional » n'a pas tout à fait la même valeur en anglais que le français « traditionnel ». Les folkloristes l'emploient par exemple pour désigner un

L'expression traditionnelle peut être définie comme *un groupe de mots utilisés de façon récurrente dans une tradition narrative pour exprimer une idée simple*. Bien qu'il ait beaucoup de traits en commun avec la formule, ce terme permet l'identification d'exemples de récurrence verbale extensive dans un récit, sans être limité par des formes littéraires spécifiques. Dans ce sens, l'expression traditionnelle, telle qu'elle est définie ici, ne déplace pas la formule et ne la fait pas disparaître, mais elle l'inclut. La formule est une forme particulière de l'expression traditionnelle.⁹²³

Cette mise au point me paraît essentielle, et c'est pour cela que j'ai désiré citer abondamment la mise en garde de Peter Heath qui représente une véritable réflexion méthodologique. Jusqu'à quel point peut-on transférer une théorie élaborée à partir d'un corpus spécifique, régi par des règles qui lui sont propres, à un corpus qui obéit, de toute évidence, à des règles de composition différentes, même si, en effet, on perçoit de fortes analogies ? L'attitude de Peter Heath est, en fait, de remodeler la théorie pour l'ajuster à son objet d'étude. Ainsi il parle de l'application problématique des concepts mêmes qu'il élabore (« expression traditionnelle », thème, scène) car, dans l'expression traditionnelle, la même idée (le signifié), peut être exprimée par différents groupes de mots (le signifiant)⁹²⁴, ceux-ci, bien sûr, présentant des analogies. Pour prendre un exemple concret déjà illustré dans le chapitre précédent : l'expression traditionnelle qui représente l'idée de la cérémonie d'intronisation dans une charge peut utiliser plusieurs groupes de mots (signifiant) ; même si le plus courant est « هاتوا كرك »⁹²⁵, on trouve également « هاتوا بنش »⁹²⁵, ou une variante chez les chrétiens « هاتوا قبلار ». Lorsque la cérémonie est transposée dans le monde chrétien, elle subit des transformations mineures qui ne sont que verbales. Comparons, par exemple celle du fascicule 51 :

type de chanson, « traditional song », connue de tous, transmise oralement, et dont on ne connaît pas très bien l'origine, même si les spécialistes peuvent, par leurs recherches en définir parfois les auteurs, la période etc. Des chansons françaises, du type « Le Roi a fait battre tambour » ou « Aux marches du palais » seraient classées comme telles. Cela étant posé, je conserve le terme « traditionnelle » dans la traduction en français.

⁹²³ Peter Heath, *The Thirsty Sword*, 106.

(The traditional phrase may be defined as *a group of words recurrently used in a narrative tradition to express a simple idea*. Although it obviously shares many of the features of the formula, this term is intended to identify instances of extensive verbal recurrence in a narrative without placing specific restrictions on literary forms. In this regard, the traditional phrase, as conceived here, does not displace or abrogate the formula but rather subsumes it. The formula is one special form of the traditional phrase.)

⁹²⁴ Les exemples utilisés par Peter Heath, dans sa démonstration, concernent les combats avec le lion dans *Sīrat 'Antar*. Bien sûr, il s'agit ici aussi d'une adaptation des termes « signifiant » et « signifié »

⁹²⁵ Voir fascicule 29, p. 101 (B/Z, vol. 3, 334) ; fascicule 33, p. 29 (B/Z, vol. 4, 96) ; fascicule 35, p. 71 (B/Z, vol. 4, 160) ; f. 36, p. 98 (B/Z, vol. 4, 197) ; f. 37, p. 28 (B/Z, vol. 4, 211).

هاتوا كرك حلاً صار على اكتاف القره اصلان فصرخت الشاويشه ما شاء الله مستاهل
بايش قال الملك هذا يكون مدير مال الساحل⁹²⁶

et celle du fascicule 114 :

هاتوا قبلار فحلاً صار على اكتاف توما وصرخوا البطارقه لايق بأيش قال هذا غفر
مبيت صيوانى⁹²⁷

Non seulement le signifié ne change pas, mais le « calque » des formules renvoie à la structure en miroir, et au fait que les mondes que l'on oppose fonctionnent, en fait, sur des modes identiques. La hiérarchisation, que Peter Heath opère en quatre niveaux, fonctionne toujours selon cette dichotomie signifié/signifiant⁹²⁸. Si l'on prend le niveau le plus complexe, celui de la « construction dramatique complète » (signifié), la « scène » qui lui correspond (signifiant) peut varier dans certains de ses éléments. Cette description me semble correspondre tout à fait à ce qui se passe dans *Sīrat al-Malik al-Zāhir Baybarṣ* et pourrait être une constante dans la composition des *siyar*.

Il n'en reste pas moins que l'application d'une grille de lecture, même adaptée, sur un objet d'étude pour lequel la grille n'a pas été élaborée pose souvent plus de problèmes qu'elle n'en résout. Mais cela a au moins le mérite de faire réfléchir à la méthode d'approche. On peut choisir d'appliquer la grille seulement dans certains cas, qui font alors figure de « cas d'école », ou encore, comme le fait Peter Heath, d'adapter la grille à l'objet. Mais on peut aussi choisir de réfléchir, non pas à partir de la grille, mais à partir du corpus. Prenons, par exemple, le terme « formule ». Ce terme figure dans le vocabulaire général dans lequel il désigne un signifié finalement peu précis, comme dans l'expression « avoir le sens de la formule », ou « c'est une bonne formule ». Il se décline ensuite dans des domaines variés, comme les sciences (« une formule mathématique », « une formule chimique »), ou encore le tourisme où il désigne un ensemble de prestations pour un

⁹²⁶ F. 51, p. 143 ; B/Z, vol. 6, 55.

(« Qu'on apporte un manteau ! » Sur le champ on le mit sur les épaules de Qara Aṣlān. Les officiers s'écrièrent : « En qualité de quoi ? » le roi dit : « Collecteur principal de l'argent de la côte ! »).

⁹²⁷ F. 114, p. 6.

(« Qu'on apporte un manteau ! » Sur le champ on le mit sur les épaules de Tūmā et les officiers s'écrièrent : « En qualité de quoi ? » Il dit : « Gardien du pavillon de nuit ! »).

⁹²⁸ Peter Heath perçoit quatre niveaux avec, pour chacun, une correspondance entre signifié et signifiant :

« simple idea / traditionnel phrase ; dramatic idea / thematic unit ; dramatic element / theme ; complete dramatic structure / scene » (*Op. Cit.*, 107).

prix donné. En littérature, le terme existe avant son appropriation par Lord et Parry (« une formule toute faite », par exemple) qui eux lui donnent un sens précis et l'érigent en système. Cela doit-il nous empêcher de redéfinir le terme à partir de ce que propose notre objet d'étude ? Est-il besoin d'inventer un autre terme ? Lorsque Peter Heath « invente » le terme « expression traditionnelle », il tente d'élargir le champ sémantique pour y faire entrer notre objet d'étude, les *siyar*, et l'on comprend bien sa préoccupation si l'on admet que le terme « formule » ne peut en aucun cas désigner autre chose que ce qu'il désigne dans la théorie de Lord et Parry. Or ces derniers reprennent aussi à leur compte des termes qui, à l'origine s'appliquent à d'autres objets d'études : « thème », « scène » sont redéfinis pour « coller » à l'objet. Aucune grille, aucune approche ne peut s'approprier et monopoliser un terme de façon qu'il ne puisse plus être utilisé autrement, d'autant que pour ce faire, ces termes sont soumis à des définitions particulières. Dans son article sur les scènes de bataille, Jean-Patrick Guillaume prend également des précautions avant d'analyser ces scènes selon la grille du style formulaire⁹²⁹. Il conclut en justifiant ainsi son utilisation :

Il en est du style formulaire comme de la quasi-totalité des catégories utilisées en analyse littéraire : dès lors qu'elles sont presque toujours constituées à partir d'un corpus et d'une tradition donnés, leur élargissement à d'autres types d'oeuvres et à d'autres traditions entraîne nécessairement un certain degré d'approximation, une certaine marge d'incertitude, qui reste tolérable dès lors que l'on demeure conscient de la spécificité des textes dont on parle, et que l'on s'efforce de les objectiver. Après tout, si l'on considère les poèmes homériques, ou les chansons de geste, comme le "noyau dur" du genre épique, il est bien évident que la *Sīrat 'antara (sic)*, et à plus forte raison la *Sīrat Baybars* présentent à leur égard des différences considérables ; cela ne nous empêche pas de parler à leur propos d'"épopée" ou de "récit épiques", sans que cela semble entraîner des confusions ou des distorsions excessives. De la même manière, on peut, me semble-t-il parler de "style formulaire" et de "formule" à propos de ces mêmes textes, dès lors que l'on reste conscient du fait qu'ils en présentent une variété en quelque sorte marginale, et que l'on évite, par conséquent, de leur attribuer, de façon mécanique, toutes les propriétés du prototype.⁹³⁰

Les Anglo-saxons semblent, d'ailleurs, sans gêne utiliser le terme « epic » pour traduire « *sīra* »⁹³¹

⁹²⁹ Jean-Patrick Guillaume, « Les scènes de bataille dans le *Roman de Baybars* : Considération sur le « style formulaire » dans la tradition épique arabe », voir en particulier pages 55-60.

⁹³⁰ *Idem*, p. 58.

⁹³¹ A preuve le titre même de l'ouvrage monumental de M.C. Lyons : *The Arabian Epic*.

Dans la mesure où de nombreuses « expressions traditionnelles » dans *Sīrat Baybars* participent à la composition de scènes type à caractère rituel⁹³², je n'hésiterai pas, pour ma part à utiliser l'expression « formule » ou « formule rituelle ». Le concept de « thème » a déjà été utilisé dans le contexte des *siyar* pour définir certains moments récurrents, en particulier pour l'ouverture ou la clôture d'un épisode⁹³³, j'élargirai ce concept à tous les éléments qui constituent les scènes type. Ce concept de scène type est tiré de diverses adaptations de la théorie de Lord et Parry. Dans un article publié en 1968, Donald Fry tente de mettre un peu d'ordre dans une terminologie où « motif », « theme » et « type-scene » sont parfois utilisés les uns pour les autres⁹³⁴. L'école française des études sur *Beowulf* semble vouloir évacuer cette notion de « type-scene » :

Il est tentant d'utiliser ces deux concepts de « thème » (petite unité à but multiple : oiseaux de bataille, discours – brefs -, brillance d'une arme, bravoure...) et « scène type » (unité plus vaste et qui se suffit à elle-même : batailles, discours – longs -, banquets...). Néanmoins, il est préférable de se référer à ces deux types de « blocs » en tant que *motif* (au lieu de *thème*) pour les unités dépendantes plus petites, et *thème* (au lieu de *scene-type*) pour les unités plus vastes.⁹³⁵

Pour ma part, je tenterai de définir les termes que j'utilise à partir d'un exemple qui est la scène type que je nomme : « les ambassades d'Ibrāhīm ». Cette scène type commence par l'écriture de la lettre du roi remise à Ibrāhīm pour le

⁹³² J'entends ici le terme dans son sens le plus large. Le rituel religieux a sa place, mais il n'est qu'une expression particulière du rituel en général. Je ne veux bien évidemment pas suggérer que le récit est un rituel, ou même que la performance est un rituel. Le récit est une fiction, et la performance est un spectacle. Ce que j'appelle processus de ritualisation tient simplement au fait que les scènes dont il est question sont une représentation fictionnelle d'un rituel. Peu importe qu'elles utilisent ou non les formules rituelles que l'on trouverait dans un quelconque référent du réel. Le texte forge ses propres formules à partir d'un fonds commun qu'il s'approprie. Bien sûr les décalages peuvent être signifiants ou révélateurs.

⁹³³ Voir Danuta Madeyska, « Delimitation in the Early *Sīrah* », *Oriente Moderno*, 2 (2003), 255-275.

⁹³⁴ Donald K. Fry, « Old English Formulaic themes and Type-Scenes » *Neophilologus* 52:1 (Jan. 1968), 48-54.

⁹³⁵ Florence Bourgne, « Themes and Motifs in *Beowulf* », in *Beowulf de la forme au sens*, éd. Colette Stévanivitch (Paris : Ellipses), 59-67. Voir aussi dans le même ouvrage : André Crépin, « Le Style formulaire de *Beowulf* », 49-58. J'avoue que les raisons « esthétiques » données pour ces choix ne me paraissent pas du tout convaincantes.

(It is tempting to use those two concepts of *theme* (small, multi-purpose unit: birds of battle, speeches – when short -, shine of a weapon, bravery ...) and *type-scene* (larger, self-sufficient unit: battles, speeches – when long – banquets...) Nevertheless, it is better to refer to these two types of “blocks” as *motif* (instead of *theme*) for smaller, dependant units, and *theme* (instead of *type-scene*) for larger narrative units.)

personnage à qui l'ambassade s'adresse ; elle se termine lorsqu'Ibrāhīm, revenu auprès du roi, lui remet la réponse. La scène est composée de divers « thèmes » :

- Ecriture et remise de la lettre.
- Préparatifs d'Ibrāhīm.
- Chevauchée au camp ennemi avec Sa'd comme écuyer.
- Passes d'armes et chant.
- Entrée dans le pavillon ou le *dīwān*.
- Remise de la lettre et de la réponse.
- Demande des frais de route.
- Retour au camp musulman.

Chacun de ces thèmes peut être aussi décomposé en motifs. Par exemple, le thème des préparatifs d'Ibrāhīm comprend les motifs suivant :

- L'armure.
- Le linceul.
- La prière des morts.

A son tour, chaque motif est constitué d'une ou plusieurs formules qui se composent d'un groupe de mots répétés, parfois avec quelques variations, chaque fois que le motif apparaît dans le même contexte, c'est-à-dire dans le même thème appartenant à la même scène type. D'autre part, plusieurs scènes type peuvent se combiner pour former un épisode type : les ambassades d'Ibrāhīm, par exemple, sont une scène type de l'épisode type « Prise d'une ville » ou « Chevauchée contre l'Islam », selon le cas. Dans les exemples donnés plus loin, je m'intéresse plus particulièrement aux niveaux supérieurs : épisode type, scène type et thème.

Qu'il s'agisse de formule, de motif, de thème ou de scène type, l'important est de souligner que leur répétition dans le récit est *toujours* susceptible d'être soumise à des variations. Ces variations sont, dans la plupart des cas, significatives. Pour les épisodes type, comme pour les scènes type, il s'agit de constructions théoriques à partir du corpus. En d'autres termes, aucun épisode de la *Sīra* n'est l'épisode type à partir duquel les autres se construisent en répétant les formules, les motifs, les thèmes et les scènes, exactement de la même manière ou avec des variations. On trouve effectivement dans le texte des formules rituelles qui se répètent suffisamment souvent dans les mêmes occasions pour voir là des éléments

de bases constitutifs des thèmes et des scènes. En revanche, pour les scènes type, et surtout pour les épisodes types, le texte ne propose pas de parangon. Cela ne doit pas nous empêcher, à travers la répétition de scènes et d'épisodes analogues, utilisant des thèmes et des formules similaires, de tirer des schémas-types. Ces schémas permettent de noter et d'estimer à leur juste valeur les variantes par rapport à ce qui apparaît comme une trame. Cela permet aussi d'apprécier la dynamique du récit qui ne se contente pas de construire des scènes et des épisodes pour simplement les répéter, mais qui montre comment ces scènes et ses épisodes s'élaborent selon un processus, puis, ayant atteint une forme plus ou moins accomplie, comment un jeu de variations se met en place pouvant aller jusqu'à la déconstruction.

Plusieurs scènes type peuvent être prises en considération. Dans l'article intitulé « Ibrāhīm's Embassies: Repetition As narrative Strategy »⁹³⁶, j'ai déjà abordé ce problème en analysant, non seulement la structure de la scène type, mais aussi la façon dont elle s'élabore dans le récit à partir d'un embryon qui se développe pour arriver à elle, elle-même utilisée par la suite avec des variations significatives dans le contexte. Ces variations montrent aussi comment le récit joue avec ses propres conventions. Ainsi la scène, pour des raisons particulières, peut être tronquée, dévoyée, ou traitée sur le mode comique, etc.

A) Les épisodes types

Les épisodes type peuvent être perçus comme une série de scène types qui s'enchaînent, dans un ordre donné⁹³⁷. Chacune des scènes type est composée de thèmes qui comprennent tous des formules rituelles. Ainsi l'épisode de la conquête d'une ville peut être analysé de la façon suivante :

a) Episode type: prise des villes franques.

- Scène type 1 : Phase préparatoire.
 1. Thème : le roi en son conseil.
 2. Thème : lettre prévenant d'un danger.
 3. Thème : lecture de la lettre au conseil.
 4. Thème : ordre de mettre l'armée en marche.

⁹³⁶ Francis Guinle, « Ibrāhīm's Embassies: Repetition As narrative Strategy », *Arabica* LI fasc. 1-2 (Janv.-Avril 2004), p. 77-102.

⁹³⁷ Il faut tenir compte des épisodes cycliques qui parfois s'entremêlent, comme nous l'avons vu précédemment.

- Scène type 2 : Ambassade d'Ibrāhīm.
 1. Thème : Ecriture et remise de la lettre.
 2. Thème : Préparatifs d'Ibrāhīm.
 3. Thème : Chevauchée avec Sa'd comme écuyer.
 4. Thème : Passes de guerre.
 5. Thème : Entrée dans le pavillon ou le *dīwān*.
 6. Thème : Remise de la lettre et déclaration de guerre.
 7. Thème : Demande des frais de route.
 8. Thème : Retour au camp musulman.

- Scène type 3 : Siège de la ville.
 1. Thème de la parade.
 2. Thème des combats singuliers.
 3. Thème de l'impasse.

- Scène type 4 : Le *fidāwī* récalcitrant.
 1. Thème : le *fidāwī* demande la souveraineté des forteresses.
 2. Thème : Promesse du roi à celui qui prendra la ville.
 3. Thème : Šīḥa entre en lice.

- Scène type 5 : La ruse.
 1. Thème : déguisement de Šīḥa.
 2. Thème : compétition entre Šīḥa et le *fidāwī*.
 3. Thème : association Šīḥa et le *fidāwī*.

- Scène type 6 : Ouverture de la porte de la ville.
 1. Thème : libre circulation de Šīḥa.
 2. Thème : Šīḥa et les gardes.
 3. Thème : Šīḥa prévient l'armée musulmane.
 4. Thème : le *fidāwī* ouvre la porte.

- Scène type 7 : La bataille.

1. Thème : chants de bataille.
2. Thème : description de la bataille.
3. Thème : prise de la ville par les musulmans.

➤ Scène type 8 : Les récompenses.

1. Thème : réclamation de la souveraineté des forteresses.
2. Thème : révélation de l'identité de Šīḥa.
3. Thème : soumission du *fidāwī* récalcitrant à Šīḥa.

Ce schéma est à prendre comme une reconstitution des diverses scènes type et des différentes étapes de la conquête. Dans le récit, il peut y avoir des effets d'interpolation, des retours en arrière, et une fragmentation qui permettent au récit de trouver une dynamique sans laquelle les différents moments s'enchaîneraient de façon mécanique. C'est aussi ce qui fait que, malgré le nombre très élevé de ces conquêtes, la répétition n'est jamais ressentie comme monotone ou ennuyeuse. Les variations au schéma proposé ci-dessus produisent également un jeu sur l'attendu et l'inattendu dont il faudra reparler. D'autre part, les épisodes de la prise des villes ne comprennent pas tous les scènes types décrites plus haut. Il s'agit là du schéma le plus complet. Parfois une, voire deux scènes type peuvent manquer. Les scènes type peuvent, à leur tour, être réduites à un ou deux des éléments constitutifs de la scène complète. En fait, le schéma décrit ci-dessus est un schéma composite qui combine des éléments dispersés à travers le récit et les différents épisodes⁹³⁸. On note une concentration de la prise des villes franques dans la première moitié du récit. Voici la liste des villes et le numéro des fascicules⁹³⁹ :

- Al-ʿArīš (26-27).
- Antioche (30).
- Sīs (31).
- Constantinople (33).

⁹³⁸ C'est, bien sûr, le problème que pose la modélisation : ou bien on part du plus petit dénominateur commun, ou bien on tient compte de tous les éléments possibles. Si j'ai fait le choix de la seconde solution, c'est que le texte nous y invite. En effet, comme pour les ambassades d'Ibrāhīm, on assiste à l'élaboration des scènes type, et même des épisodes type, des variations étant parfois incluses, parfois exclues.

⁹³⁹ Je ne prends en compte ici que les conquêtes de Baybars en tant que roi. D'autre part, il faut aussi penser que le manuscrit est défectueux entre les fascicules 70 et 71, avec un trou d'environ sept fascicules, et entre les fascicules 180 et [181], où le trou est plus difficile à évaluer, mais devrait tourner autour de dix fascicules.

- Al-Qayqabūn (34).
- Al-Maqdūniya (37-38).
- Tripoli (première prise : 38)
- Tripoli (deuxième prise : 39-40).
- Jérusalem (41).
- Al-Ankubār (45-46).
- Gênes (49-51).
- Şafad (57-58).
- Beyrouth (60).
- ‘Asqalān (81-82).
- Beyrouth (97).
- Qasaṅtūra (106).
- Tartous (118-119).
- Şūr (142).
- ‘Akkā (148A).
- Ğazāyir al-Za‘farān (154).
- Antioche (161-162).
- Kiklūn (164).
- Constantinople (177).

On note, dans cette liste, que certaines villes, (Antioche, Beyrouth, Constantinople) font l’objet de plusieurs « conquêtes ». Le cas d’Antioche et de Beyrouth sont particulièrement intéressants dans la mesure où il ne s’agit jamais d’en faire des villes musulmanes, mais de les soumettre en leur faisant payer un tribut. Les villes restent sous la coupe de leur *babb*, par exemple Alfarid Mākūl à Antioche, mais les musulmans qui y vivent doivent être traité correctement, et une somme d’argent versée annuellement. Constantinople fait l’objet de plusieurs sièges, mais même lorsque la ville tombe, son statut ne change pas. Les rapport entre le *babb* de Constantinople, Miḥā’il, avec Baybarş d’un côté, et Ğawān de l’autre, sont

suffisamment ambigu pour qu'il arrive toujours à tirer son épingle du jeu, sauf à la fin, après l'exécution de Ġawān où il sera, lui aussi, mis à mort par les *fidāwīyeh*⁹⁴⁰.

1. La prise de Tripoli

Dans l'épisode de la première prise de Tripoli, le récit n'utilise pas la scène type de l'annonce au *dīwān*. Le récit fait un détour qui représente une variante dans la manière d'apprendre au roi ce qui se passe dans son royaume : Baybarṣ et Ibrāhīm font le tour de la ville (ici Damas) pour savoir comment se comporte le nouveau gouverneur. Ils n'apprennent rien sur lui mais, en revanche, ils apprennent qu'il se passe des choses étranges à Tripoli. La scène type ici se décompose de cette manière :

- Baybarṣ se déguise et fait un tour dans la ville.
- Il entend quelqu'un parler d'un problème.
- Il le fait venir au *dīwān*.
- Le personnage lui explique ce qui se passe.

La ville peut être le Caire ou Damas, ou Alexandrie, ou Alep. Il s'agit, en général d'une ville importante du royaume où le roi se trouve à ce moment-là du récit. Le déguisement est souvent celui d'un derviche, comme ici, et le roi est fréquemment accompagné d'un ou deux proches compagnons. Son attention est retenue par un bruit, des gens qui accourent, un attroupement :

والمملك و ابراهيم وسعد ابا رباح تبدلوا بصفات دراويش قرندييه ورجعوا الى الشام نزلوا
في بعض الخانات باتوا ذلك الليله وقاموا تاني يوم صاروا يدورا⁹⁴¹ بالشام من محل الى محل ومن
سوق الى سوق⁹⁴² الى ان وصلوا لسوق الخيل نظروا الناس عمال تتراكد⁹⁴³

Les formules qui constituent ce thème de la « promenade *incognito* » se trouvent dans des expressions telles que « من محل الى محل و من سوق الى سوق », la rupture étant produite par l'événement central qui vient rompre l'absence de fait inhabituel. Une des caractéristiques de cette scène type est de ne pas donner de détails sur la promenade *incognito*. Puisque rien d'inaccoutumé ne se produit, le

⁹⁴⁰ Voir fasc. 179, p. 45.

⁹⁴¹ يدوروا

⁹⁴² C'est moi qui souligne.

⁹⁴³ F. 37, p. 39 ; B/Z, vol. 4, 213.

(Le roi, Ibrāhīm et Sa'd Abā Riyāḥ se déguisèrent en derviches calendars et retournèrent à Damas. Ils descendirent dans un *hān* pour la nuit. Ils se levèrent le lendemain et allèrent faire le tour de Damas, de boutique en boutique, et de *sūq* en *sūq*, jusqu'au moment où il arrivèrent au *sūq* des chevaux, et virent les gens qui accouraient.)

chemin pris par le roi et ses amis n'est pas décrit, et les activités des souks traversés ne trouvent aucune place dans le récit.

Lorsque Baybars reçoit l'homme qui est la cause de l'événement imprévu pour lui faire raconter son histoire, le thème de l'opprimé apparaît avec la formule rituelle :

وسار مع ابراهيم الى ان وصلوا لقصر الابلق دخل اليسير قبل الارض دعا وترجم
وبافصح ما تعلم تكلم دعا للملك بدوام العز والنعم وازالة البؤس والتقم وقال له مظلوم يا امير
المؤمنين⁹⁴⁴

L'occasion se prête à la ritualisation puisqu'il s'agit d'une audience officielle, bien qu'impromptue. Le prisonnier a conscience de l'occasion. La ritualisation du récit avec des formules de prose rimée attire l'attention sur le langage, au moment où le texte insiste sur l'effort fait par le prisonnier pour « bien parler », ce qui confère d'ailleurs une sincérité à son discours. Ce qu'il va raconter ne peut être que la vérité. L'aspect solennel de l'audience ne masque cependant pas son caractère privé. L'épisode commence par la volonté de Baybars de découvrir quelque chose par lui-même, et se poursuit dans une veine semblable. Baybars ne lève le voile sur son identité (رفع التبديل)⁹⁴⁵ que le temps de l'audience. Il part ensuite, toujours déguisé, pour Tripoli, pour vérifier les dires du prisonnier⁹⁴⁶.

La participation active de Baybars est une des caractéristiques de cet épisode. Il ne se contente pas d'accepter, comme c'est parfois le cas, l'annonce du danger ou de l'oppression, pour ensuite mettre son armée en route et assiéger la ville en question. Cette participation entraîne une aventure de Baybars et de ses amis à l'intérieur de la ville avec la complicité de Šīḥa qui a déjà investi la place. La présence de Šīḥa fait référence à la scène type où il se trouve déjà dans la ville assiégée à préparer sa conquête. Elle renvoie aussi au thème de la libre circulation de Šīḥa, ici par sa connaissance des souterrains secrets qui conduisent en dehors de la ville. Après une aventure rocambolesque dans le *ḥān* de Tripoli, qui se termine par une variante de la bataille, avec seulement quatre participants du côté des musulmans, qui se renvoient des chants guerriers, Baybars et ses amis finissent par

⁹⁴⁴ F. 37, p. 44-45 ; B/Z, vol. 4, p. 214.

(Il partit avec Ibrāhīm et arriva au palais al-Ablaq. Le prisonnier entra et baisa le sol, rendant grâce et s'expliquant, et en utilisant le parler le plus pur qu'il connaissait, il invoquait la bénédiction [de Dieu] sur le roi, lui souhaitant d'être à l'abri de la misère et du malheur, et lui dit : « On m'a fait du tort, ô Commandeur des Croyants ! »).

⁹⁴⁵ F. 37, p. 43 ; B/Z, vol. 4, p. 213.

⁹⁴⁶ Le prisonnier raconte qu'il s'est échappé de Tripoli où se trouve un *sūq* dans lequel on vend et on achète des prisonniers, ceci à l'instigation de Ğawān.

sortir de la ville par le souterrain et, Šiḥa ayant prévenu le vizir Šāhīn qui était en marche pour le Caire après l'expédition précédente, l'armée fait le siège de Tripoli.

Le décalage qui s'installe dès le début de l'épisode par rapport à un schéma type va affecter toutes les scènes qui le constituent. On retrouve une variante similaire plus tard, dans l'épisode de la prise de Šūr, qui commence de la même manière : Baybarš déguisé fait le tour du Caire et entend parler du hammam de Šūr à l'entrée duquel le *babb* a fait peindre le portrait de Baybarš sur lequel tous les clients du hammam doivent cracher avant d'entrer. Baybarš se rend à Šūr incognito, mais seul cette fois-ci, et se fait prendre prisonnier. A partir de cette scène préparatoire, les décalages s'enchaînent, faisant intervenir des thèmes empruntés à d'autres épisodes, comme l'emprisonnement de Baybarš. Les scènes type sont donc des canevas assez souples à partir desquels de nombreuses variantes, insertions et interpolations deviennent possibles.

Dans l'épisode de la première prise de Tripoli, Baybarš ayant mis le siège à la ville, le *babb al-Brind*⁹⁴⁷ décide d'installer un camp aux portes de la ville. Lorsque Baybarš envoie Ibrāhīm en ambassade, il le met en garde contre la réaction possible du *babb* et lui donne des consignes qu'Ibrāhīm refuse de suivre car il a établi les règles de l'ambassade et personne ne peut y déroger :

قال له الملك يا ابراهيم هذا البرند وانت شاهدت افعاله ومضروب فيه المثل اذا احد فعل
شئى بقولو⁹⁴⁸ له شو فعلت قطعت راس البرند فالاولى يا ابراهيم انك تعطيه الكتاب وتحيب منه
الجواب من غير لا كلام ولا عتاب ولا تفعل شئى من الاسباب فقال له والله يا امير المؤمنين ومدد
جدى ابا السبطين⁹⁴⁹ فلا يمكن اسلم كتابك الى احد من الملوك اذ لم يفز واثب على الاقدام
وياخذ الكتاب بادب واحتشام وآخذ منه حق الطريق الف دوكاتى تمام ولو كان حواليه جن
سليمان عليه السلام قال له روح افعل ما يدك ربح الله افعالك⁹⁵⁰

⁹⁴⁷ « Le Prince ».

⁹⁴⁸ بقولوا

⁹⁴⁹ Muḥammad, en fait le grand-père de ses petits fils, Ḥasan et Ḥusayn.

⁹⁵⁰ F. 37, p. 131-133 ; B/Z, vol. 4, 230.

(Le roi lui dit : « Il s'agit du Prince, Ibrāhīm. Tu as vu de quoi il est capable, et on le cite en exemple : si quelqu'un fait quelque chose, on lui dit : « Ce n'est pas comme si tu avais coupé la tête du Prince » Il vaut mieux, Ibrāhīm, que tu lui donnes la lettre, puis tu ramènes sa réponse, sans rien dire, sans aucun reproche, et sans aucune provocation. » Il lui dit : « Par Dieu, Commandeur des Croyants, que mon ancêtre Muḥammad me vienne en aide, il n'est pas possible de remettre ta lettre à un des rois s'il ne se lève pas pour la prendre avec courtoisie et respect, et si je ne lui prends pas mille ducats pour les frais de route, et ceci même s'il était entouré par les *ḡinn-s* de Sulaymān, que le salut soit sur lui ! » Il lui dit : « Va, fais ce que tu veux. Que Dieu récompense tes bienfaits ! »).

Le rituel de l'ambassade se met en place, mais il est interrompu par un piège tendu par Ġawān qui a fait creuser des trous devant le pavillon du *babb*. Une bataille s'ensuit, et Ibrāhīm et Sa'd doivent remettre leur ambassade au lendemain. Ġawān tente de blâmer les musulmans pour ce qui s'est passé, mais al-Burṭuquš rétablit la vérité, et le *babb* fait donner la bastonnade à Ġawān pour avoir terni sa réputation en tant que roi. Les obstacles s'accumulent pour que cette ambassade ne puisse pas se dérouler selon les règles d'Ibrāhīm. Lorsqu'il arrive enfin au pavillon du *babb*, le lecteur/auditeur sait qu'il peut s'attendre à un nouvel échec de l'ambassade. Le récit insère alors un élément comique autour du repas que le *babb* al-Brinḍ offre à Ibrāhīm. Ce repas, en lui-même, constitue une variante de l'ambassade, mais l'intervention de Sa'd et l'altercation qui s'ensuit montrent aussi une scène type « en devenir ». Le *babb*, tente de résister au rituel d'Ibrāhīm en revenant au rituel plus courant, et en l'incitant à expédier son affaire :

وقال له يا ابن الكوراني لو كان كل رسول كتاب يعمل مثلك ما كان احد كتب
كتاب نحن نعرف العاده رسول الكتاب يحضر لعند الملك المبعوث له يعطيه الكتاب بأدب فيامر له
بالطعام والضيافه قدر ساعه زمان ثم يعطيه الجواب بقا جنابك عامل هنار حديد وضرب لاف⁹⁵¹

Le repas est une nouveauté qu'Ibrāhīm accepte, bien qu'il ne soit pas dans la coutume de ses ambassades, mais il en fait une stratégie dilatoire, en dévorant et réclamant encore plus :

قال له طيب تفضل اقعد وهات كتابك وخوذ جوابك وانصرف بالأمان فقال له ابراهيم
يا بب ان كان نيتك تضيفني بالطعام لا مانع فانا باكل من زادك فامر له البب بالطعام وجلس
ابراهيم بنصف الصيوان⁹⁵²

Lorsque Sa'd se présente, il exige qu'on lui apporte aussi à manger. Le Prince s'étonne de leur appétit féroce, s'impatiente et réitère sa demande. L'attitude du *babb* al-Brinḍ est conforme aux mises en garde de Baybars, et celle d'Ibrāhīm conforme aux principes érigés par lui pour ses ambassades :

⁹⁵¹ F. 38, p. 5-6 ; B/Z, vol. 4, 235-236.

(Il lui dit : « Ibn al-Kūrānī, si tous les messagers se comportaient comme toi, personne n'écrirait plus de lettre. Nous connaissons la coutume du messenger : il se présente au roi à qui est adressée la lettre, il la lui donne avec courtoisie, puis il [le roi] fait venir un repas pour lui et lui offre l'hospitalité pendant une heure, puis il lui donne la réponse. Alors que toi tu fais tes passes d'armes, et fais le fanfaron. »).

⁹⁵² F. 38, p. 6 ; B/Z, vol. 4, 236.

(Il lui dit : « Très bien ! Je t'en prie assieds-toi, donne ta lettre, prends ta réponse, et va-t-en en paix. » Ibrāhīm lui dit : « Ô *babb* ! S'il est dans ton intention de me faire servir un repas, rien ne l'empêche, et je mangerai de tes provisions. Le *babb* lui fit servir un repas, et Ibrāhīm s'assit au milieu du pavillon. »).

وقد تعجب من ذلك الأكل ثم قال ايه يا ابن الكوراني هات كتابك وخوذ جوابك فقال له وانت رد قوم على اقدمك وخوذ الكتاب فلما سمع البرند ذلك الكلام احتد ونتر الحسام وانطبق على ابراهيم انطبق الغمام فقحص ابراهيم الى برات الصيوان واستلقاه كما اسلقتي⁹⁵³ الارض العطشانه اوائل الامطار⁹⁵⁴

Les ordres brusques du *babb* pour se débarrasser au plus vite de cet ambassadeur provoquent cette réaction d'Ibrāhīm qui s'installe pour manger. L'arrivée de Sa'd, sans protocole, démonte le caractère rituel de l'ambassade. Depuis le début, les règles ne sont pas respectées, et on sent bien que quelque chose d'inhabituel va se produire. A ce stade, il est vrai que la réputation d'Ibrāhīm en tant qu'ambassadeur de Baybars n'est pas encore faite et les règles qu'il impose ne sont pas toujours respectées. Elles le seront plus tard lorsque les *babbs*, prévenus par Ğawān ou al-Burṭuquš, sauront ce qu'il en coûte de ne pas suivre les instructions d'Ibrāhīm à la lettre. Un rituel en remplace un autre. Si l'ambassade ne peut pas se dérouler comme prévu, alors c'est un combat, avec ses propres formules, qui vient prendre sa place. La prose rimée, ainsi qu'une formule telle que :

واستلقاه كما اسلقتي⁹⁵⁵ الارض العطشانه اوائل الامطار

sont empruntées aux scènes de bataille. Le combat ayant été initié, il se développe ensuite avec l'intervention des musulmans prévenus par Sa'd, et les chants de bataille se répondent. La scène de bataille remplace ici les traditionnels combats singuliers entre les chrétiens et les émirs musulmans, puis les *fidāwīyeh*. La prose rimée se prolonge dans le texte à travers une rime unique (*ān*), jusqu'aux dispositions prises par le *babb* et Ğawān pour soutenir le siège. Le passage en prose rimée avec cette rime unique est particulièrement long, puisqu'il s'étend sur quatre pages⁹⁵⁶. La rime est initiée par l'introduction du *rāwī* :

قال الراوى يا ساده يا كرام صلوا على النبي العدنان⁹⁵⁷

⁹⁵³ استلقتي

⁹⁵⁴ F. 38, p. 6-10 ; B/Z, vol. 4, 236.

([Le Prince] s'étonna de les voir manger autant, puis il dit : « Et bien, Ibn al-Kūrānī, donne ta lettre et prends ta réponse ! » Il lui dit : « Et toi, lève-toi et prends la lettre ! » A ces mots, le Prince fut pris de fureur, tira son épée, et se rua sur Ibrāhīm. Ibrāhīm se leva d'un bond et sortit du pavillon et l'accueillit comme la terre assoiffée accueille les premières pluies.).

⁹⁵⁵ استلقتي

⁹⁵⁶ F. 38, p. 27-31 ; B/Z, vol. 4, 240-241.

⁹⁵⁷ F. 38, p. 27 ; B/Z, vol. 4, 240.

(Le transmetteur dit : ô mes chers amis, priez pour le Prophète des 'Adnān.).

Une fois les portes de la ville refermées, le siège s'éternise sans issue possible puisque le seul accès connu des musulmans, le souterrain emprunté auparavant par Baybars et ses compagnons, a été bouché.

C'est à ce moment que commence la scène type du *fidāwī* récalcitrant. Mais, comme pour le reste de l'épisode, celle-ci est en décalage par rapport à ce que l'on attend. Le *fidāwī* en question est Ḥasan al-Mašnātī de la forteresse Mašnāt. Il n'accepte ni l'autorité de Baybars, ni celle de Šīḥa. En l'absence de Maṣūr al-'Uqāb, parti à la recherche de Ma'rūf, c'est le seul *muqaddam* à connaître tous les souterrains des villes franques. Sans entrer dans le détail de ce thème, on peut remarquer qu'il se démarque du thème habituel des *fidāwīyeh* récalcitrants par plusieurs aspects : d'abord le fait qu'il ne s'agit pas d'un *fidāwī* parti à la recherche de Ma'rūf ; ensuite parce que Šīḥa est aidé dans son action pour l'amener à l'obéissance par la soeur de ce *fidāwī*, 'Ayša, qui se déguise en soldat franc et se fait appeler Nūr al-Masīḥ pour pouvoir pénétrer dans Tripoli. Un élément comique se développe à partir de ce déguisement, lorsqu'al-Burṭuquš et Ğawān tombent amoureux de Nūr al-Masīḥ avant même de l'avoir vu :

وصارت الكرستيان توصف نور المسيح ومحاسنها⁹⁵⁸ باللطافه والظرافه وعلى هوى
الوصف الذى عمال يوصفوه بالمحاسن صار الى البرطقش غرام بنور المسيح لان يا اخوان الاذن
تعشق قبل العين احيانا⁹⁵⁹

Il en va de même pour Ğawān, après avoir entendu la description faite par al-Burṭuquš à la suite de son entrevue avec Nūr al-Masīḥ :

فلما سمع جوان ذلك الوصف لعب به الغرام⁹⁶⁰

Le décalage continue dans la scène type de l'ouverture de la porte de la ville : 'Ayša est chargée par Šīḥa de prévenir l'armée musulmane en montant sur les créneaux de la ville et en envoyant un message à l'aide d'une flèche. Mais elle utilise ce stratagème à ses propres fins et fait prisonniers les hommes qui se présentent à la porte, à savoir, Sa'd, puis Ibrāhīm, puis Baybars lui-même. La scène utilise alors la formule rituelle des trois appels pour faire apparaître Šīḥa. Cette

⁹⁵⁸ Le *rāwī* utilise le pronom féminin ici, alors qu'ailleurs il utilise le pronom masculin comme al-Burṭuquš et les autres pour désigner Nūr al-Masīḥ.

⁹⁵⁹ F. 38, p. 77 ; B/Z, vol. 4, 250. Le dernier segment est une citation de Baššār Ibn Burd dont on sait qu'il était aveugle.

(Et les chrétiens se mirent à décrire la beauté de Nūr al-Masīḥ ainsi que sa grâce et sa finesse, et à cause de la description merveilleuse qu'ils en faisaient, al-Burṭuquš fut pris de désir pour Nūr al-Masīḥ, car, mes frères, parfois l'oreille tombe amoureuse avant l'oeil.).

⁹⁶⁰ F. 38, p. 83-84 ; B/Z, vol. 4, 251.

(Lorsque Ğawān entendit cette description il fut pris de désir.).

formule préluce à l'obéissance des *fidāwīyeh* récalcitrants, et le texte ici met en exergue ses propres stratégies narratives lorsque Ḥasan al-Mašnātī refuse d'appeler Šīḥa parce qu'il est en rébellion et qu'il veut le rester [c'est Ibrāhīm qui s'adresse au roi alors qu'ils sont prisonniers] :

افندم كيف تقع بالقفص وموجود بالدنيا سلطان الرجال سيحه⁹⁶¹ جمال الدين فاذا
كنت بتامر بصرخ عليه ثلاثه اصوات فان ما لبانا نأخذ منه المقام ونعطيه الى سعد قال له سعد لا
لا انا ما بدى صير سلطان انا بدى عيشه ست الحسن⁹⁶² ثم تقدم ابراهيم وفك سعد وحسن
وقال لهم خذوا حزركم فقال له حسن يا ابراهيم ليش شيحه من الملائكه والا من الجان حتى
يحضر باى مكان قال له اذا كنت ما تصدق اصرخ عليه وشوف كيف بيحضر فقال له حسن لا
لا انا ما بصرخ عليه لاننى عاصى اصرخ له انت لانك طابع⁹⁶³

Le but ici n'est pas d'amener 'Ayša à l'obéissance puisqu'elle est acquise à la cause du roi et de Šīḥa, comme elle le dit elle-même à ce dernier lorsqu'il se dévoile à elle et aux autres prisonniers après le troisième appel d'Ibrāhīm :

وقالت له ولك انت متى كنت تحكى⁹⁶⁴ قال لها لما حلت على انظار الملك انطلق لسانى
وان سئلنى عنى انا سلطان الرجال شيحه جمال الدين وهذا اخوكى عصيان لابد اسلحه وعلق
جلده على باب فعلته لكان بكل عقلك يا عيشه انتى فعلتى هذه الفعال بل ادعى الى الأخرس
الذى دربك حتى فعلتى هذه الفعال قال فلما سمعت عيشه ذلك الكلام فكأتمها التجمت بلجام
واطرقت براسها الى الارض وصفنت حصه من الزمان ورفعت رأسها وقالت له يا ابو الهمم ان
كان بتريد طاعه من النساء فانا بقول الف طاعه خونند ومنازل السلامه الى قان قنات الحصون
وعزها شيحه جمال الدين وان كان بدك طاعه من الرجال فهذا اخى قدامك حاكيه وافعل به ما
شئت⁹⁶⁵

⁹⁶¹ شيحه

⁹⁶² Sa'd est amoureux de 'Ayša al-Mašnāfiya, la soeur de Ḥasan al-Mašnātī, qui devient effectivement son épouse.

⁹⁶³ F. 38, p. 117-119 ; B/Z, vol. 4, 258-259.

(« Efendem, comment es-tu tombé dans cette cage alors que le sultan des cavaliers, Šīḥa Ġamāl al-Dīn, est présent en ce bas-monde ? Si tu me l'ordonnes je prononcerai les trois appels ; et s'il ne répond pas, nous le relèverons de sa charge et nous la donnerons à Sa'd. » Sa'd lui dit : « Non, non, je ne veux pas devenir sultan. Je veux 'Ayša la reine de beauté. » Ibrāhīm s'avança ensuite et délivra Sa'd et Ḥasan. Puis il leur dit : « Soyez prudents ! » Ḥasan lui dit : « Ô Ibrāhīm, Šīḥa est-il donc un ange ou un *ġinn* pour pouvoir ainsi apparaître dans n'importe quel endroit ? » Il lui dit : « Si tu ne me crois pas, appelle-le, et vois comment il va apparaître. » Ḥasan lui dit : « Non, non, je ne l'appellerai pas parce que je suis en rébellion contre lui. Appelle-le toi, car tu lui as prêté obéissance. »).

⁹⁶⁴ Šīḥa s'était fait passer pour un esclave muet.

⁹⁶⁵ F. 38, p. 120-122 ; B/Z, vol. 4, 259.

C'est Šīḥa lui-même qui propose à Ḥasan le marché traditionnel : celui qui ouvrira la porte de la ville et prendra le *babb* al-Brinḍ, deviendra sultan des forteresses. Le thème peut alors reprendre son cours.

Qu'il s'agisse du thème de l'ambassade d'Ibrāhīm ou de celui du *fidāwī* récalcitrant, on assiste à un dédoublement des éléments qui les constituent, comme si l'épisode butait sur des obstacles qui l'empêchent d'avancer, à la manière de Sa'd qui bute sur un trou, puis sur un autre, au moment de la première tentative d'ambassade.

La seconde prise de Tripoli reprend les scènes type en revenant au modèle proposé. La situation est la suivante. Après la prise de la ville, Baybarṣ s'est emparé du *babb* al-Brinḍ et l'a attaché à une croix, le conduisant ainsi à travers tout le pays. Sa femme veut le venger et le libérer, et elle va se plaindre à son père, le *babb* Kašyānūš de Ġazāyir al-Nār. Celui-ci se rend à Tripoli avec plusieurs rois francs et, bien sûr, Ġawān et al-Burṭuquš. Baybarṣ apprend ainsi la nouvelle :

قال الراوى يا ساده الى يوم الملك جالس يقظان غير ناعس يصلى ويسلم على النبى لأنه
بيمنه كل حزرع يابس وباب الديوان استند وداخل البراج يصيح سبحان هادى الطير قال الملك
وعالم الغيب وراحم الشيب العلامه براح السلامه قال افندم من حمص العديه تنقل الكتاب منازل
وصل ليد الملك فضه وقراه يرى من يد غياث الدين حاكم⁹⁶⁶ حمص الى حضرة امير
المؤمنين...⁹⁶⁷

(Elle lui dit : « Dis donc toi, depuis quand peux-tu parler ? » Il lui dit : « Lorsque le regard du roi s'est posé sur moi, ma langue s'est déliée. Et si tu te demandes qui je suis, je suis le sultan des cavaliers, Šīḥa Ġamāl al-Dīn. Quant à ton frère qui s'est rebellé contre moi, il faut que je l'écorche et que je pende sa peau à la porte de sa forteresse. Tu ne penses pas sérieusement, Ayša, que c'est toi qui as fait ces grandes choses. Mais invoque la bénédiction de Dieu sur ce muet qui t'a guidée dans ce que tu as fait. » Il dit. Lorsque 'Ayša entendit ces mots, ce fut comme si on la bridait. Elle baissa la tête vers le sol et réfléchit un moment. Puis elle releva la tête et lui dit : « Ô, maître des desseins, si tu veux l'obéissance des femmes, alors je dis mille fois obéissance, chef, et que la paix soit avec le chef des chefs des forteresses et leur gloire, Šīḥa Ġamāl al-Dīn. Et si tu veux l'obéissance des hommes, voici mon frère, devant toi. parle-lui en et fais-en ce que tu voudras. »).

⁹⁶⁶ حاكم

⁹⁶⁷ F. 39, p. 133-134 ; B/Z, vol. 4, 293-294.

(Le transmetteur dit : Ô mes amis, jusqu'au jour où le roi était assis, vigilant et alerte, priant le salut sur le Prophète qui fait reverdir la branche desséchée dans sa main droite, lorsque la porte du *dīwān* s'ouvrit, et entra le gardien du pigeonnier qui s'écria : « Gloire à Dieu qui a guidé jusqu'ici le pigeon ! » Le roi dit : « Par Celui qui connaît le Secret, le Clément envers les vieillards, quel en est le sceau ? » Il dit : « Efendem, il vient de Homs où l'air est pur. Après avoir franchi plusieurs étapes, elle arriva entre les mains du roi. Il rompit le sceau, la lut et vit qu'elle venait de Ġiyāt al-Dīn, gouverneur de Homs, à son excellence le Commandeur des Croyants...).

La scène type est en partie tronquée de formules rituelles, comme celle qui consiste à lire la lettre aux dignitaires une fois que Baybarş en a pris connaissance⁹⁶⁸, et le texte poursuit en donnant l'explication de la présence du *babb* Karşyānūš à Tripoli. Baybarş se met en route avec son armée et assiège de nouveau la ville. Le récit interpole alors une scène de ruse et de contre-ruse inspirée par le fait que Ğawān s'est assuré les services d'un *fidāwī* chrétien, Qawādīs al-Mālī, qui se charge de délivrer le *babb* al-Brinḍ, toujours attaché à sa croix, et qui en profite pour droguer Ibrāhīm et Sa'd, et enlever Baybarş. Encore une fois, le récit fait apparaître les procédés narratifs en les désignant par leur usage hyperbolique : cinq fioles de *banğ* sont utilisées par les personnages qui se droguent les uns les autres dans un monastère. En fin de compte, après un nouvel enlèvement de Baybarş par Ğawān, lorsque le roi délivré retourne au monastère avec Ibrāhīm et Sa'd, ils trouvent tout un groupe de personnages drogués et, plutôt que d'expliquer ce qui s'est passé, ni comment tous ces personnages sont arrivés là, le texte fait simplement les comptes :

وساروا الى ان وصلوا الى الدير نظروا جوان مطالع على اغا الصالحان وشيحه وموسى
ابن حسن القصار والمقدم خطاب صاحب قلعة دمويه وسليمان الجاموس ومعهم القران كشيانوش
وقواديس المالطى وبعض من الملوك وبعد ما راح الملك ارتما سبعة عشر تعفينه بنج لذلك الدير⁹⁶⁹

Lorsque le siège reprend, Baybarş envoie Ibrāhīm en ambassade et, cette fois-ci, la scène se déroule en suivant les formules rituelles et les règles édictées par Ibrāhīm. Cependant, une variante est introduite, comme pour compenser l'ambassade tronquée de la première prise de Tripoli : alors que la coutume d'Ibrāhīm est de demander mille ducats pour ses frais de route (*ḥaqq at-ṭarīq*), cette fois-ci il réclame cette somme à chacun des rois présents :

فالتفت كشيانوش الى جوان القران⁹⁷⁰ وقال له ابونا شو عمال يقول الشى باشى قال له
اعطيه يا فليوبن حق الطريق الف دو كاتى فامر له البب بالف ذهب فاحذهم ابراهيم وحطهم بديل
المعترية وتقدم الى قدام البرنذ وقال له اندر يا بب فقال له شو بتريد يا ابن الكوران قال له حق

⁹⁶⁸ Une des conditions posées par Baybarş lors de son accession au trône est de décider s'il doit divulguer ou non aux membres du *dīwān* les informations qu'il reçoit. Il lui arrive parfois de plier la lettre et de la ranger dans son habit sans en dire un mot. En général ceci est clairement signifié dans le texte, avec, parfois, un rappel de la condition.

⁹⁶⁹ F. 40, p. 41-42 ; B/Z, vol. 4, 307.

(Ils allèrent leur chemin jusqu'à ce qu'ils arrivent au monastère. Là, ils virent Ğawān qui avait fait sortir 'Alī Āġā al-Şāliḥānī, ainsi que Šīḥa, Mūsā Ibn Ḥasan al-Qaşşār, le *muqaddam* Ḥaṭṭāb maître de la forteresse Damawīya, Sulaymān al-Ġāmūs, et avec eux le *qirān* Kaşyānūš et Qawādīs al-Mālī, ainsi que quelques rois ; et après le départ du roi, on avait jeté dix-sept fioles de *banğ* dans ce monastère.).

⁹⁷⁰ القران

الطريق فقال له ما اخذت الف ذهب قال له ابراهيم يا بب الكاب⁹⁷¹ لكل الملوك وانتم عشره
فكل واحد يأتي بالف دوكاتى ولا اضربكم بحد السييف اطير منكم الهاماتى فأمر له البب البرند
بالف ذهب اخذهم وسار لعند غيره وصار يدور على الملوك جميعهم واخذ عشرة الاف دينار
حطهم بديل المعتريه وطلع من الصيوان كأنه الأسد الكاسر وركب بظهر الصلخدیه⁹⁷² وطلع
المسير لعند الملك الظاهر⁹⁷³

La scène suivante est une nouvelle variante du *fidāwī* récalcitrant. Le problème des souterrains se pose une nouvelle fois et Baybars décide de partir seul. Il rencontre deux hommes, al-Tīm et al-Mulhib, prêts à prendre la ville si le roi leur promet la souveraineté des forteresses, mais il s'agit en fait de deux chrétiens que Šīḥa arrête et met à la torture. Cette variante inattendue met en contraste le comportement de Šīḥa vis-à-vis des *fidāwīyeh* ismaéliens qu'il entreprend de convaincre par la ruse. Il les menace parfois et les drogue, mais ne les maltraite jamais vraiment⁹⁷⁴, alors qu'il se montre sans pitié pour les *fidāwīyeh* chrétiens. Šīḥa est réellement l'homme aux cents visages, non seulement parce qu'il se déguise et prend l'allure et les traits de n'importe quel autre personnage, mais aussi parce qu'il y a en lui des facettes totalement différentes. Elle montre aussi comment chacune des aventures que Baybars entreprend seul tourne finalement à son désavantage, et comment il a sans cesse besoin de ses compagnons pour lui sauver la mise.

Afin d'examiner le schéma de la chevauchée des fils des héros, nous allons nous reporter à un certain nombre d'épisodes de la seconde partie du manuscrit. Ceci pour deux raisons ; d'une part ce schéma n'apparaît pas dans la première partie qui concerne les héros⁹⁷⁵ eux-mêmes, d'autre part, les épisodes sélectionnés sont tous de

⁹⁷¹ الكتاب

⁹⁷² Il s'agit de la monture d'Ibrāhīm, une jument qu'il a gagnée dans un épisode précédent (voir fascicule 36).

⁹⁷³ F. 40, p. 58-60 ; B/Z, vol. 4, 311.

(Kašyānūš se tourna vers Ġawān le cornu et lui dit : « Mon père, que dit l'ambassadeur ? » Il lui dit : « Mon fils, donne-lui mille ducats pour les frais de route. » Le *babb* lui fit apporter mille pièces d'or. Ibrāhīm les prit et les mit dans les basques de son manteau. Puis il avança face à Le Prince et lui dit : « Attention, ô *babb* ! » Il lui dit : « Que veux-tu, Ibn al-Kūrānī ? » Il lui dit : « Les frais de route. » Il lui dit : « N'as-tu pas pris mille pièces d'or ? » Ibrāhīm lui dit : « *Babb*, la lettre est pour tous les rois, et vous êtes dix. Chacun d'entre vous doit mille ducats, sinon, je vous passe au fil de mon épée et je fais voler vos têtes ! » Le *babb* Le Prince ordonna qu'on lui donne mille pièces d'or qu'il prit. Puis il alla vers un autre et fit ainsi le tour de tous les rois. Il prit dix mille dinars qu'il mis dans les basques de son manteau. Puis il sortit du pavillon comme le lion féroce, enfourcha al-Šalḥadīya et se mit en route pour rejoindre al-Malik al-Zāhir.).

⁹⁷⁴ Exception faite de Al-Nisr Ibn 'Aġbūr, mais celui-ci avait fait bastonner Šīḥa tant et plus, si bien que ce dernier se venge (voir fasc.32).

⁹⁷⁵ J'entends ici les personnages importants en dehors de Baybars lui-même, à savoir Šīḥa, Aydamur et surtout 'Arnūs dont la progéniture fait l'objet de nombreux épisodes de ce type.

la même main (B2). Les variations du schéma sont d'autant plus significatives qu'elles ne peuvent pas être imputées à un changement de main. Nous commencerons par l'analyse du schéma tel qu'il se présente dans un épisode tardif⁹⁷⁶, qui concerne la chevauchée de Qaṭmūriğ Abū 'Amda, le fils de 'Arnūs et de Kātrīn, la fille d'un des rois des Balkans⁹⁷⁷. Il convient de rappeler les circonstances car elles remontent au tout début de l'histoire de 'Arnūs⁹⁷⁸. Après avoir été chassé de Catalogne pour avoir tué le fils du roi 'Abd al-Ṣalīb, 'Arnūs est adopté par le *babb* Al-Mağlawīn, roi des Balkans, qui se fait passer pour son vrai père, à l'instigation de Ğawān qui a bien compris qu'il s'agit, en fait, du fils de Ma'rūf. 'Arnūs atteint l'âge d'homme et devient un chevalier impressionnant, si bien qu'al-Mağlawīn craint qu'il ne désire prendre sa place. Il l'envoie collecter les tributs des trente-six rois des Balkans sous sa coupe, mais leur demande de refuser de payer et de le débarrasser de 'Arnūs. Devant leur refus, 'Arnūs les tue les uns après les autres. Le trente-sixième roi tente de prendre 'Arnūs au piège en lui donnant sa fille Kātrīn en mariage, mais celle-ci prévient 'Arnūs de la duplicité de son père ; il le met à mort, puis retourne à Sofia, en laissant Kātrīn derrière lui, enceinte d'un enfant mâle, nommé Qaṭmūriğ. Ce dernier réapparaît donc aux fascicules 166-167.

Une des raisons de la concentration de ce type d'épisodes dans la première moitié du récit réside dans l'apparition d'un autre cycle, à la fois concurrent et complémentaire, celui des fils des héros, qui commence au fascicule 107 avec l'apparition du fils d'Ibrāhīm, et qui s'intensifie avec les chevauchées des fils de 'Arnūs, pour se terminer au fascicule 172, avec le retour de Ṣafrīn, le fils de 'Arnūs et de Ṣafrīna, la fille de l'Empereur de Rome, au sein de l'Islam. En reconstruisant l'épisode complet selon les scènes type on obtient le schéma suivant :

b) Episode type : La Chevauchée des fils des héros contre l'Islam.

- Scène type 1 : Amitié d'un ou plusieurs des héros avec un jeune *babb*.
 1. Thème : un des héros entend parler du *babb*.
 2. Thème : le héros se déguise et rend visite au *babb*.
 3. Thème : ils se lient d'amitié.

⁹⁷⁶ Voir fascicules 166-167.

⁹⁷⁷ Voir fascicule 65.

⁹⁷⁸ Rappelons que 'Arnūs apparaît pour la première fois dans le texte au fascicule 45, lors du retour d'Ibrāhīm de son ambassade à Rome. Mais son histoire n'est vraiment racontée qu'au fascicule 65, au moment où il s'apprête à chevaucher contre l'Islam.

- Scène type 2 : Préparation de la chevauchée.
 1. Thème : Ğawān fait le tour des rois francs pour les inciter à prendre les armes contre l’Islam.
 2. Thème : Ğawān arrive dans un pays francs et rencontre le *babb*.
 3. Thème : il reconnaît les héros et persuade le *babb* de partir en guerre.
 4. Thème : préparatifs de la guerre.

- Scène type 3 : Le roi est prévenu de la chevauchée du *babb*.
 1. Thème : le roi en son conseil.
 2. Thème : lettre prévenant d’un danger.
 3. Thème : lecture de la lettre au conseil.
 4. Thème : ordre de mettre l’armée en marche.

- Scène type 4 : La Chevauchée.
 1. Thème : le *babb* prend successivement les villes musulmanes.
 2. Thème : il établit son camp à al-Swaydīya et attend l’armée musulmane.
 3. Thème : l’armée musulmane arrive.

- Scène type 5 : L’ambassade d’Ibrāhīm.
 1. Thème : écriture de la lettre.
 2. Thème : préparatifs d’Ibrāhīm.
 3. Thème : chevauchée avec Sa’d comme écuyer.
 4. Thème : passes d’armes.
 5. Thème : remise de la lettre et déclaration de guerre.
 6. Thème : retour au camp musulman.

- Scène type 6 : Le champ de bataille (*maydān*).
 1. Thème : la parade.
 2. Thème : les combats singuliers.
 3. Thème : la bataille générale.
 4. Thème : le *babb* est fait prisonnier.

- Scène type 7 : L'action de Šīḥa.
 1. Thème : Šīḥa découvre la mère du *babb*.
 2. Thème : Šīḥa délivre la mère du *babb*.
 3. Thème : Šīḥa révèle l'identité du *babb*.
 4. Thème : retrouvailles du fils et de ses parents.
 5. Thème : conversion du *babb*.

- Scène type 8 : Renversement de la situation.
 1. Thème : le *babb* lutte contre son camp.
 2. Thème : victoire des musulmans.
 3. Thème : récompenses.

Plusieurs remarques s'imposent. D'une part, certaines scènes type, comme celle où le roi est prévenu de la chevauchée, sont une simple variation de la scène type de l'épisode de la prise des villes franques ; de même, la scène type du siège devient la scène type du *maydān* avec les mêmes thèmes. Les deux types d'épisodes peuvent inclure une ambassade d'Ibrāhīm (ou un de ses substituts), mais pas nécessairement. Encore une fois, il s'agit ici de l'épisode type reconstitué. La séquence chronologique subit des variations, d'une part avec les prolèpes, d'autre part à cause de l'effet de simultanéité qui se dégage du récit, lorsque deux scènes type s'imbriquent : la première s'interrompt pour laisser la place à la seconde, puis reprend son cours, donnant ainsi l'impression que les événements racontés sont simultanés. La formule verbale qui introduit cet effet est souvent du type « اما الملك ... فانه... »⁹⁷⁹. Il arrive fréquemment aussi que les scènes type soient interverties, entraînant la nécessité d'une analepse. Dans l'épisode type de la chevauchée des fils des héros contre l'Islam, il arrive que la première scène type soit celle de l'annonce de la chevauchée du roi. Ensuite, le récit « raccroche » à l'aide d'une formule du type « وكان السبب ب... »⁹⁸⁰.

Quelques exemples pourront montrer comment les épisodes types se développent à partir des scènes type décrites plus haut, et le genre de variations introduites par le récit. Le premier épisode considéré concerne la première et la seconde prise de Tripoli aux fascicules 37-38-39-40.

⁹⁷⁹ Pour traduire cet effet de simultanéité on pourrait traduire « Pendant ce temps, le roi... ».

⁹⁸⁰ Selon le cas on peut traduire : « La raison pour laquelle... » ou « Et la cause de... ».

1) La chevauchée de Qaṭmūriğ

L'épisode débute directement avec la deuxième scène type, qui voit Ğawān faire le tour des rois francs pour se plaindre de l'Islam et les inciter à partir en guerre :

قال الراوى يرجع الكلام الى العرص الدنان جوان القرنان فإنه لما هرب من وقعة
السويدية صار يدور فى البلاد ويحرض الملوك وما احد يسمع له كلام الى ان وصل الى رومة
المدائن ودخل لعند القيصر صفرين باشقران وهو يعنى بالويل والثبور وعظائم الأمور⁹⁸¹

Les lamentations de Ğawān ne sont pas nouvelles, et le thème de Ğawān et les rois francs court depuis le début du récit lorsque, après la mort du roi al-Şāliḥ Ayyūb, il assiste *incognito* au *dīwān* désignant Baybarş comme son successeur⁹⁸². Il va alors se plaindre auprès des rois de la côte et les prévenir du danger :

الى ان وصلو⁹⁸³ [جوان والبرطقش] لارض العريش دخل على ملكها وهو باكى العين
حزين القلب واخبره بما جرى فقال له يا ابونا هذه الماده ما بتخصنا ملك وبايه على ملكه نحن شو
كثر غلبتنا بينهم وانت ليش حامل هل سلم بالعرض فقال له جوان آه يا مفجوع انت مانك
عارف شو بده يجرى من هل مرفوس وانت شوا على بالك ما هي رايه الماده الا على دقنى وتركه
وسار لعند ملك عسقلان واحكا له مثل ما احكا الى ملك العريش فقال له يا ابونا نحن شو بخصنا
بدعوت الملوك وصرفه وما حسن جوان يدهى بعقله فتركه وراح لعند ملك صور وقف بباب
الديوان قرا قداس ودخل على البب الروم عط⁹⁸⁴ وبكا قدامه وتوجع له واخبره عن المبايعه فقال
له يا ابونا هذه الماده ما لنا فيها تعلق قال له جوان آه فليون شو بده يجرى منه لانه هذا الذى
دلت عليه الدلائل والكتب والذى بده يهدم المعابد والكنائس ويعمرهم جوامع ومدارس⁹⁸⁵

⁹⁸¹ F. 166, fol. 46v.-47r.

(Le récit revient au vil, au sac à vin Ğawān le cornu. Lorsqu'il s'enfuit de la bataille d'al-Suwaydiya, il se mit à faire le tour du pays, incitant les rois, mais aucun d'eux ne l'écoutait, jusqu'à ce qu'il arrive à Rome al-Madāyin. Il entra chez l'Empereur Şafrīn Bāşqirān en se lamentant, en gémissant et en geignant de cette immense catastrophe.)

⁹⁸² Selon la volonté d'al-Şāliḥ Ayyūb, les dignitaires prêtent allégeance à Baybarş, bien que celui-ci refuse de monter sur le trône à ce moment-là.

⁹⁸³ وصلوا

⁹⁸⁴ Dans sa lettre à 'Īsā al-Nāşir, ce Rūm 'Aṭṭ se présente comme le « gouverneur de Beyrouth » (« حاكم بيروت ») et c'est ainsi que le reste du récit le présente. Au fascicule 142, lorsqu'il est question de la bataille de Şūr, le roi est nommé « Damkīn ».

⁹⁸⁵ F. 20, p. ; B/Z, vol. 2, 329-330.

(Jusqu'à ce qu'ils [Ğawān et al-Burṭuquş] arrivent à al-'Arīş. Il entra chez le roi, les yeux pleins de larmes et le coeur plein de tristesse, et il [Ğawān] lui apprit ce qui s'était passé. Il [le roi] lui dit : « Mon père, cette affaire ne nous concerne pas. Les rois et l'allégeance à leur pouvoir, pourquoi irions-nous nous en mêler ? Et toi, pourquoi te compliques-tu la vie ? Ğawān lui dit : « Ah, misérable ! Tu ne sais pas ce qui va arriver à cause de ce scélérat. Et toi tu n'en as rien à faire que je paye cette histoire de ma barbe ! » Puis il le quitta et se rendit chez le roi de 'Asqalān

Beaucoup plus tard dans le récit, les rois francs connaissant Ğawān et ses manigances, et surtout les désastres qui ont suivi les diverses campagnes militaires contre l’Islam, c’est sans état d’âme qu’ils le chassent de chez eux. La formule ayant fait son temps, elle se transforme alors comme par exemple dans l’épisode du *babb* Qarṣantīn al-Īṭālī :

وسار [جوان] على بلاد الافراج وكلما دخل على ملك يطرده مثل الكلب الذى
مدوده ادنه⁹⁸⁶

Dans la mesure où la première scène type ne figure pas dans cet épisode, le thème de la reconnaissance des héros en visite chez le *babb* n’apparaît pas. En revanche, l’idée de la reconnaissance est présente puisque Ğawān a bien repéré la marque sur la joue de Qaṭmūriğ qui le désigne comme un des fils de ‘Arnūs. Un des intérêts de cet épisode réside dans le fait que Ğawān tente de réconcilier Qaṭmūriğ avec l’Empereur de Rome, Ṣafrīn, pour que tous les deux chevauchent contre l’Islam, or, les deux sont des fils de ‘Arnūs. La courtoisie de Ṣafrīn envers Ğawān tranche avec la manière dont il est généralement chassé par les autres *babb*, et nous donne une indication sur la nature de cet Empereur, digne successeur de son grand-père Frīdrīk⁹⁸⁷ qui lui-même s’était converti à l’Islam⁹⁸⁸. Ğawān lui rappelle tous les « méfaits » de Baybars à l’égard de sa famille et des chrétiens, en se gardant bien de dire le rôle qu’il a joué dans toutes ces affaires :

قال له آه فليوني رين المسلمين قتل اخوك وكسر عساكره ونهب زخائره⁹⁸⁹ وامواله
وانت صرت قيصر وجلست على كرسى رومة المداين والعار راكبك ما تقوم تركب عليه وتاخذ
ثارك وتقوم بناصر الكرستيان فضحك صفرين وآخذه الى جانبه وامر له بالمشروب الى ان هدى

et lui raconta ce qu’il avait raconté au roi d’al-‘Arīš. Il [le roi] lui dit : « Qu’avons nous à voir avec les exigences des rois ? » et il l’éconduisit. Ğawān ne parvint pas à lui faire changer d’avis. Il le quitta et se rendit chez le roi de Ṣūr. Il se tint près à la porte du *dīwān* et dit une messe, puis il entra chez le *babb* al-Rūm ‘Aṭṭ et se mit à pleurer devant lui. Puis il lui fit part de sa douleur et lui apprit l’allégeance [à Baybars]. Il [le roi] lui dit : « Mon père, cette affaire ne nous concerne pas. » Ğawān lui dit : « Ah, mon fils, si tu savais tout ce qu’il va faire ! Car c’est lui que les signes et les livres ont annoncé, c’est lui qui va détruire les églises et les lieux de culte pour en faire des mosquées et des écoles coraniques. »

⁹⁸⁶ F. 162, fol. 23r.

(Et il [Ğawān] se rendit en pays franc, et chaque fois qu’il entra chez un roi, on le chassait comme un chien galeux.)

⁹⁸⁷ Ṣafrīn croit que son père est l’Empereur Frīdrīk, alors qu’en fait il est le fils de ‘Arnūs et Ṣafrīna, une des filles de Frīdrīk. Il découvre ceci plus tard, après la mort de ‘Arnūs (voir le fascicule 171).

⁹⁸⁸ Voir fasc. 110.

⁹⁸⁹ ذخائره

روعه قال له ابونا رين المسلمين مسعد ومن عاند المسعد لا يموت الا مكمد وثانياً فيه عهد بين
وبين الرين اى لا اركب على بلاده⁹⁹⁰

L'ironie narrative se met en place lorsque Ğawān se mêle de réconcilier les deux rois, Şafrīn et Qaṭmūriġ, en froid depuis que ce dernier refusait de payer un tribut au premier, sans avoir qu'il sont déjà frères. La notion de pacte devient un enjeu essentiel. D'une certaine manière, Ğawān déplace cette notion qui lie Şafrīn à Baybars, comme s'il s'agissait d'un pacte contre-nature, pour le remplacer par un pacte entre Şafrīn et Qaṭmūriġ. Le même terme est utilisé dans une cérémonie présidée par Ğawān au *dīwān* de Rome :

وصلوا الى الديوان وجلسوا على كرسى الأحكام وعمل صفرين الى البب قptomورج
الضيافات المعتبرات وجوان اجرا بينهم العهودات وصاروا كأهم احوات⁹⁹¹

L'ironie tient au fait que pour Ğawān il s'agit d'un mensonge, d'un pacte tout aussi contre-nature que celui entre Şafrīn et Baybars, mais un pacte qui, croit-il, arrange ses affaires, alors qu'en fait il s'agit d'un vrai pacte, comme une confirmation tacite et mystérieuse du lien qui lie les deux hommes.

Le plan élaboré par Ğawān suit l'itinéraire habituel : Brousse, Madīnat al-Ruḥām, avec ensuite le but d'atteindre Alep :

قال قptomورج الى جوان ابونا انت اعرف في بلاد الإسلام على اى بلد نطلع قال له
فليوني ما في علينا هون من ارض برصه وهى اول بلاد الإسلام وبعدها نملك مدينة الرخام⁹⁹²

⁹⁹⁰ F. 166, fol. 47. Référence à l'épisode précédent. Baybars ayant assiégé Rome après le meurtre de l'Empereur Frīdrīk et la mort de son fils Dūfuš, il lève le siège et conclut un traité de non-agression avec Şafrīn.

(Il lui dit : « Ah, mon fils, le roi des musulmans a tué ton frère, défait son armée et a pillé ses vivres et ses biens. Toi, tu es devenu Empereur et tu restes là assis sur le trône de Rome al-Madāyin la honte sur ton front. Et si tu te levais pour prendre ta revanche et donner la victoire aux chrétiens ! » Şafrīn se mit à rire, l'installa à ses côtés et ordonna qu'on lui apporte à boire pour qu'il se calme. Il lui dit : « Mon père, le roi des musulmans bénéficie de la fortune, et celui qui s'oppose à la fortune ne peut que mourir dans la détresse. D'autre part, lui et moi avons conclu un pacte stipulant que je ne dois pas attaquer son pays. »).

⁹⁹¹ F. 166, fol. 53r.

(Ils arrivèrent au *dīwān* et ils prirent place sur les sièges de l'autorité et Şafrīn fit les honneurs de l'hospitalité au *babb* Qaṭmūriġ. Ğawān officialisa le pacte entre eux, si bien qu'ils devinrent comme des frères. »).

⁹⁹² F. 166, fol. 54r.

(Qaṭmūriġ dit à Ğawān : « Mon père, toi, tu connais mieux que moi le pays de l'Islam, par où devons-nous commencer ? Il lui dit : « Mon fils, le plus simple c'est Brousse qui est la première ville du pays d'Islam, ensuite prendre Madīnat al-Ruḥām. »).

Notons que le récit n'est pas conforme à ce qui se passe d'ordinaire : en fait le texte laisse le plus souvent entendre que la première ville que les Francs atteignent et attaquent est Madīnat al-Ruḥām ; une fois prise, les musulmans se replient sur Brousse, poursuivis par les Francs. Mas'ūd Bayk, gouverneur de Brousse, prévient alors Baybars qui lui conseille d'abandonner la ville et de se réfugier à Alep, le temps que l'armée du Caire vienne planter ses tentes à al-Swaydīya. On retrouve ce schéma dans de nombreux épisodes dont les plus marquants sont ceux de la Reine Ḥamqā' (fascicule 129-130) et de la Reine Baḥrūma, 146-147, mais la ville semble être considérée comme la première étape vers la conquête des villes musulmanes depuis le fascicule 79. Madīnat al-Ruḥām est considérée dans le texte comme la ville de 'Arnūs, conquise par lui sur les Francs. Contrairement à Brousse qui, depuis le début de la *Sīra* est une ville musulmane, Madīnat al-Ruḥām est comme une épine dans la chair des rois francs. Sa position est donc instable et chaque fois que la ville est affaiblie (par exemple par l'absence ou la maladie de 'Arnūs), les Francs s'empressent de l'occuper, espérant pouvoir ainsi avancer par étapes jusqu'à Alep et même Damas. Le manuscrit de Damas ne comporte pas la prise de Madīnat al-Ruḥām par 'Arnūs, et il est vraisemblable que cet épisode figure dans un des fascicules manquants entre les fascicules 70 et 71. La première mention de la ville apparaît dans le fascicule 74, et elle est déjà la ville de 'Arnūs. Par la suite, c'est Šīḥa qui, déguisé en patriarche, en parle à Ismā'īl, lorsque le *babb* al-Aṣḥīn profite de l'absence de 'Arnūs pour investir la ville :

قال له اعلم سيدي باني انا بترك في مدينة الرخام ولما اتى عرنوس وفتح البلد فتوح
الاسلام ما قاسا على الرعايه فلاجل ذلك ما هان علينا فيه⁹⁹³

Le récit de la chevauchée de Qaṭmūriḡ continue avec le siège de Brousse et entre dans la scène type de l'annonce des nouvelles à Baybars :

فكان الملك ذات يوم جالس يقظان غير ناعس يصلى ويسلم على نبي لان يمينه كل
جزع يابس وباب الديوان استد وداخل البراج يصيح سبحان هادى الطير فقال الملك وعالم الغيب

⁹⁹³ F. 79, fol. 45v. (main C).

(Il lui dit : « Sache, mon seigneur, que je suis patriarche à Madīnat al-Ruḥām. Lorsque 'Arnūs est venu conquérir la ville pour l'Islam, il ne s'est pas montré dur avec les habitants, et pour cette raison on ne renonce pas facilement à lui.)

Le chevauchement avec le fascicule 80 (main B2) permet une comparaison des textes :

فقال له سيدي انا بترك بهذه البلد فلما اخذها عرنوس وفتحها اسلام ما آسا على الرعايا بقى ما بهون علينا فيه

F. 80, p. 4026.

وراحم الشيب العلامة براح السلامه قال له افندم من برصه تنقل الكتاب منازل وصل ليد الملك
فضه وقراه يرا من يد مسعود بك...⁹⁹⁴

La scène se déroule selon le modèle type, et après avoir lu la lettre de Mas'ūd Bayk et pris l'avis des dignitaires du *dīwān*, Baybars réunit l'armée et envoie différentes lettres, dont une à 'Arnūs pour qu'il s'assure de la protection de Madīnat al-Ruḥām et fasse ensuite route pour Brousse avec son armée. Nous avons là, peut-être, une explication du fait que Ğawān déroge au plan habituel : 'Arnūs se trouve à Madīnat al-Ruḥām et il veut vraisemblablement éviter les rencontres entre le père et le fils. Brousse lui semble un bon compromis, dans la mesure où, par le passé, la ville a fréquemment été abandonnée aux Francs sans coup férir. Or, c'est sans compter avec la présence d'al-Qara Aṣlān qui décide de résister. Dans une scène d'ambassade inversée, alors que Ma'ūd Bayk vient de lire la lettre de Qaṭmūriğ demandant à ce qu'on lui livre la ville, al-Qara Aṣlān coupe la tête du messenger :

فلما فهم مسعود بك ذلك الكلام اعرضه على اعيان برصه وقال لهم شو قلتكم بالجواب
قال له القره اصلان انا على رد الجواب وفز طرق البطريق على وارديه اطاح راسه من بين
كتفيه⁹⁹⁵

Il s'agit, bien sûr d'une rupture du rituel et du protocole qui ne peut qu'entraîner une altération des scènes type suivantes. Après une journée où al-Qara Aṣlān se bat en combat singulier contre les Francs, les uns après les autres, il doit affronter à lui seul toute l'armée que Qaṭmūriğ envoie contre lui. En effet, la règle établie veut que les chevaliers se suivent sur le champ de bataille ; or, al-Qara Aṣlān veut se battre seul :

[فقال] له القره اصلان لا وسر بابا مدين لا احد يبرز الا انا ما دام الحرب يراز ولكن
متي ما شفتم الروس حملت حملة واحده ابقوا ساعدوني وانحدر الى الميدان وطلب البراز واقام على
ذلك الحال وهو حامى الميدان مدة عشرة ايام⁹⁹⁶

⁹⁹⁴ F. 166, fol. 54v.

(Un jour le roi était assis, vigilant et alerte, priant le salut sur le Prophète qui fait reverdir la branche desséchée dans sa main droite, lorsque la porte du *dīwān* s'ouvrit, et entra le gardien du pigeonnier qui s'écria : « Gloire à Dieu qui a guidé le pigeon ! » Le roi dit : « Par Celui qui connaît le Secret, le Clément envers les vieillards, quel en est le sceau ? » Il dit : « Efendem, de Brousse ». Après avoir franchi plusieurs étapes elle arriva entre les mains du roi. Il rompit le sceau, la lut et vit qu'elle venait de Mas'ūd Bayk...).

⁹⁹⁵ F. 166, fol. 58r.-v.

(Lorsque Mas'ūd Bayk comprit ces paroles, il les soumit aux dignitaires de Brousse et leur dit : « Quelle est votre réponse ? » Al-Qara Aṣlān lui dit : « C'est moi qui vais donner la réponse ! » Il se leva d'un bond, frappa le soldat au cou et sépara sa tête de ses épaules. »).

⁸⁰ F. 167, fol. 2r.

Une fois toute l'armée des Francs lâchée sur al-Qara Aşlān, la scène prend un tournant différent et entre dans la scène type des batailles, avec la formule rituelle qui annonce la prose rimée et la confrontation des armées :

⁹⁹⁷ وبرز القره اصلان كعادته صال وصال وطلب البراز ما شاف الا عسكر الروس
 حملت عليه حملة واحده فتلقاهم كما تستلقى الأرض العطشانه اوائل الأمطار وصرخ الله اكبر
 والتحش على الكفار بضرب احمر من النار...⁹⁹⁸

Les cavaliers de Brousse, sont rapidement suivis par l'armée de 'Arnūs qui vient prendre la relève. Le récit répète alors la scène des combats singuliers, mais « normalise » la scène avec Naşīr al-Nimr qui remplace al-Qara Aşlān, puis le jour suivant Ismā'īl, puis Hadīr al-Ru'ūd, puis Ya'qūb al-Hadīrī, ceci pendant vingt jours, jusqu'à l'arrivée de Baybarş et son armée. Il s'en suit un combat singulier entre Qaṭmūriğ et Baybarş qui le fait prisonnier.

Şīḥa arrive, et le récit entre dans la scène type de l'action de Şīḥa. Lorsqu'il annonce que Qaṭmūriğ est le fils de 'Arnūs, la scène prend un tour imprévu et comique lorsque ce dernier se demande qui peut bien être la mère :

قال له قوم اطلق البب قطمورج فأنه ولدك فلما سمع عرنوس ذلك الكلام فرح غاية
 الفرح وركد على ابنه واطلقه وطيب خاطره وقال له لا تخاف يا ولدى والتفت الى شبحه وقال
 له افندم ابن مين هذا من بنات الملوك⁹⁹⁹

Il est vrai que l'histoire remonte à sa première jeunesse, et que Kātrīn, retrouvée par Şīḥa dans un monastère des Balkans, est la première femme épousée par 'Arnūs, laissée sur place après la mort de son père et le départ de 'Arnūs, et

(Qara Aşlān lui [dit] : « Non, par le secret de Bābā Madyan, personne d'autre que moi ne les défiera au combat, aussi longtemps que la guerre consistera en un combat singulier. Mais lorsque vous verrez les « Russes » se lancer dans une seule attaque, alors vous m'aidez. Puis il descendit sur le champ de bataille et défia [l'ennemi] au combat. Il défendit ainsi le champ de bataille pendant dix jours.).

⁹⁹⁷ Chaque fois que le terme « الروس » apparaît dans le texte, le *ḥakawātī* le raye et écrit au crayon soit « الكفار », soit « الدشمان ».

⁹⁹⁸ F. 167, fol. 2r.-3v.

(Qara Aşlān les défia au combat comme à son habitude, attaquant et paradant, lorsqu'il vit toute l'armée russe se lancer à l'attaque. Il l'accueillit comme la terre assoiffée accueille les premières pluies, et s'écria : « Dieu est le plus grand ! » et il fit tomber sur les infidèles des coups plus brûlants que le feu.).

⁹⁹⁹ F. 167, fol. 14r.-15v.

(Il lui dit : « Va délivrer le *babb* Qaṭmūriğ car c'est ton fils. Lorsque 'Arnūs entendit ces mots, il éprouva une joie extrême et courut délivrer son fils et calmer ses esprits en lui disant : « N'aie pas peur, mon fils ! ». Puis il se tourna vers Şīḥa et lui dit : « Efendem, de quelle fille de roi est-il le fils ? »).

manifestement oubliée par lui, mais pas par le récit qui avait bien promis que l'on reparlerait d'elle et de son fils, selon la formule consacrée :

ثم اختلا معها وازال بكارهما فتروح منه حامل باذن مسير المحامل بولد ذكر يسمى
قطمورج ابو عمد حين ظهوره يبقا له كلام¹⁰⁰⁰

Kātrīn est l'une des deux femmes de 'Arnūs non converties à l'Islam au moment où Šīḥa la retrouve car il l'a épousée alors qu'il croyait être le fils d'al-Maḡlawīn. L'autre épouse est Mārīna, la propre fille d'al-Maḡlawīn, qu'il épouse lorsqu'il apprend qu'il n'est pas le fils du *babb*, et qu'il pense alors être celui de Kinyār. Son mariage avec Mārīna suit de près celui avec Kātrīn, et le fait d'être bigame ne semble pas du tout gêner 'Arnūs. Tout se passe comme si ce premier mariage n'avait qu'une importance relative, entre autre celle de sauver 'Arnūs du poison préparé à son intention par son beau-père. Du reste, textuellement, la nuit de noces se réduit à la citation précédente, alors que celle de son second mariage, avec Mārīna, est beaucoup plus détaillée et représente le thème complet de la nuit de noces, thème dont les éléments de base se trouvent dans les descriptions de nuits de noces précédentes, depuis le fascicule 3. 'Arnūs ne s'en tire pas sans quelques reproches de la part de Kātrīn, reproches qui, même s'il les écarte, reflètent de sa part une attitude discourtoise qui tranche avec celle de Baybarṣ envers sa femme, par exemple :

ولما دخلت الى الصيوان وقعت على عرنوس وصارت تبكى وتقول له يا ديابره ما هذه
عوائد اولاد الحلال كل هذه الأيام لم تسئل عني ولو لا حضوري اليوم كان راح ابني بلاش
واحرمتني اياه فقال لها لكى المعذره يا سموا البرنسس لأننى مشغول بامر الدنيا والأحكام
والخروبوات¹⁰⁰¹

De fait, le personnage de 'Arnūs est traité de façon ambivalente par le texte. D'une part son attitude est souvent sanctionnée par d'autres personnages, comme le fait que jusque tard dans le récit, il continue à boire du vin lorsqu'il se trouve en pays Franc, ou qu'il ne peut entendre la description d'une belle jeune femme sans

¹⁰⁰⁰ F. 65, p. 20.

(Puis il s'isola avec elle avec elle et prit sa virginité. Elle tomba alors enceinte d'un enfant mâle appelé Qaṭmūriḡ Abū 'Umd, quand il ré-apparaîtra nous aurons des choses à en dire.).

¹⁰⁰¹ F. 167, fol. 19r.

(Lorsqu'elle entra dans le pavillon, elle tomba sur 'Arnūs et se mit à pleurer, en lui disant : « Ô Diyābruh, ce ne sont pas là pas des habitudes des gens bien. Tous ces jours passés sans demander de mes nouvelles ! Si je n'étais pas arrivée aujourd'hui mon fils était perdu et tu m'en aurais privée. » Il lui dit : « Je te demande pardon, ô altesse, mais j'ai été occupé par les choses de ce bas-monde, le gouvernement et les guerres. »)

immédiatement se rendre à ses côtés pour la séduire. D'autre part, ses aventures amoureuses et ce qui en résulte constituent une partie importante du récit ; elles contribuent également à ramener les éléments marginaux vers le centre, et à augmenter l'espace métaphorique de l'Islam.

Qaṭmūriğ prisonnier et l'armée franque en déroute, il ne reste plus que le rituel de la conversion et celui de la circoncision pour que l'épisode prenne fin. Ces deux rituels sont effectivement mentionnés, sans effet particulier. Pour la conversion, elle est instantanée dès que Qaṭmūriğ apprend que ʿArnūs est son père :

فلما سمع قطمورج كلامها حالاً اجاب الى الاسلام ونطق بالشهادة¹⁰⁰²

Le récit se dispense du texte de la formule rituelle de la *šahāda* qui figure souvent dans la scène type. Quant à la circoncision, elle est mentionnée rapidement :

وسيف الدين عرنوس نزل بقناقه قلعة الكبش واحضر الجراح باشى طهر ابنه قطمورج واعطوا وهب وفرق الفضة والذهب وبعد سبعة ايام طاب جرح قطمورج فأخذه ابوه وطلع على الديوان¹⁰⁰³

La circoncision de ʿArnūs avait une toute autre allure¹⁰⁰⁴.

Parmi les variations notoires de cet épisode, la scène type de l'ambassade est particulièrement intéressante car elle subit une inversion radicale. L'absence totale d'Ibrāhīm dans cet épisode n'est pas expliquée dans le texte. Aucune ambassade des musulmans vers les chrétiens n'a lieu, aucune trêve n'est proposée. L'ultimatum, cette fois-ci, vient des Francs, et la réponse est violente. Toutes les règles établies sont balayées d'un coup de sabre qui fait voler la tête du messager. Le texte entre ainsi dans une phase très expéditive et, de plus en plus, les scènes type élaborées au cours du récit vont subir des variations qui vont davantage dans le sens de la réduction que de l'expansion. Mis à part l'épisode de Kirğīn, fils de ʿArnūs et de Kirğīna¹⁰⁰⁵, qui ne compte que 50 pages dans un fascicule de la même main que les

¹⁰⁰² F. 167, fol. 19v.

(Lorsque Qaṭmūriğ entendit ses paroles, il se convertit immédiatement à l'Islam et prononça la *šahāda*).

¹⁰⁰³ F. 167, fol. 20v.

(Sayf al-Dīn ʿArnūs descendit dans sa résidence, la forteresse al-Kabš et fit venir le chirurgien en chef pour circoncire son fils Qaṭmūriğ. Puis il fit des donations, distribua l'argent et l'or ; puis, après sept jours, lorsque la circoncision de Qaṭmūriğ fut cicatrisée, son père le conduisit au *dīwān*).

¹⁰⁰⁴ F. 68, p. 2185-2192.

¹⁰⁰⁵ F. 119, fol. 35v. La rencontre de ʿArnūs et Kirğīna ne figure pas dans les fascicules de la recension damascène de l'IFEAD. Elle se produit vraisemblablement dans un des fascicules

autres épisodes considérés ici, on note un abrégement des épisodes. A titre de comparaison voici la liste des épisodes concernant les fils francs¹⁰⁰⁶ de ‘Arnūs dans les fascicules de la même main (B2) :

- Qaṭlūniġ (fascicule 117), 100 pages.
- Kirġīn (fascicule 119), 50 pages.
- Maryam al-Ḥamqā’ (fascicules 129-130), 164 pages.
- Yatmūrid (fascicules 132-133,) 104 pages.
- Dūmār (fascicule 157), 40 pages.
- Qaṭmūriġ (fascicule 166-167), 64 pages.
- Mīrūnīš (fascicule 170), 44 pages.

L’épisode de Ṣafrīn apparaît au fascicule 171 (main C), et comporte 48 pages. A titre de comparaison aussi, on peut ajouter à cette liste celle des épisodes concernant les fils que ‘Arnūs a de ses mariages avec des princesses du pays des ‘aġam, mais ces épisodes ne suivent pas du tout le même schéma. Les épouses ‘aġamīya de ‘Arnūs sont toutes musulmanes et ont épousé ‘Arnūs au cours d’une expédition qui se termine par la libération de leur royaume qui, jusque là, était sous le joug du *qān* Halawūn. Dans le cas des épouses franques, ‘Arnūs les avait mises dans son harem à Madīnat al-Ruḥām, et on se souvient que le magicien Armāniya¹⁰⁰⁷ avait dispersé ce harem. En ce qui concerne ses épouses ‘aġamīya, ‘Arnūs les laisse simplement sur place et retourne en terre d’Islam. Il s’agit donc plus de retrouvailles à la suite de problèmes rencontrés par les épouses et leur fils. Ces derniers sont au nombre de trois :

- Ḥasqān Šāh (f.134), 58 pp.
- Nasrīn Šāh (134), 36 pp.
- ‘Uṭmān Šāh (167), 28 pp.

Il reste à évoquer le cas particulier de Ṣamṣām al-Ḥabašī (169, 102 pp.) dont la conception a vraisemblablement lieu dans un fascicule manquant du

manquants. On retrouve une mention de Kirġīna au fascicule 165, lorsque son père, le magicien ‘aġamī, Saqarmīd décide de se venger.

¹⁰⁰⁶ Le manuscrit étant défectueux, tous les fils francs de ‘Arnūs ne réapparaissent pas dans la recension. Mīrūn, par exemple, le fils de Kātrīn, la fille du *babb* al-Mankubīrd, conçu au fascicule 68, ne réapparaît plus dans le récit.

¹⁰⁰⁷ F. 92.

manuscrit¹⁰⁰⁸. Son *dīwān* redonne cependant une nouvelle vie à l'épisode type, en incluant des scènes comiques de magie, car la mère de Şamşām est une magicienne, et un effet d'inversion puisque c'est elle qui « trouve » les fils de ʿArnūs, emprisonnés, puis Ibrāhīm et Saʿd qu'elle fait prisonniers, alors que d'ordinaire, c'est la femme de ʿArnūs qui est trouvée, généralement par Šīḥa.

Dans le schéma type, l'épisode de Qaṭmūriğ se situe entre celui extrêmement élaboré de Maryam al-Ḥamqā', et celui, extrêmement condensé de Mīrūniš. Cet épisode-ci est le dernier à présenter les scènes type de la chevauchée d'un des fils de ʿArnūs et il se situe après la mort de ce dernier, ce qui explique peut-être sa concision.

2) La Chevauchée de Mīrūniš

➤ Scène 1 : Préparatifs de la chevauchée.

1. Ğawān se rend à Rome chez l'Empereur pour lui apprendre la nouvelle de la mort de ʿArnūs et des fils des rois du Portugal¹⁰⁰⁹, ainsi que de la mise à mort par Baybarş des rois francs responsables de la mort de ʿArnūs.
2. Il demande à Şafrīn de chevaucher contre l'Islam pour venger les rois francs.
3. Şafrīn refuse au nom du pacte passé avec Baybarş.
4. Il envoie Ğawān auprès du *babb* Mīrūniš, roi de Ğazāyir Mīrūn.
5. Ğawān se présente chez le *babb* de la part de Şafrīn, et lui demande de chevaucher contre l'Islam.
6. Le *babb* accepte et lui demande son plan.
7. Préparatifs de guerre.

➤ Scène 2 : Le siège d'al-Ruḥām.

1. L'armée de Mīrūniš se rend à al-Ruḥām et assiège la ville.
2. Mīrūniš envoie une ambassade à Şamşām qui gouverne la ville.

¹⁰⁰⁸ Le récit rappelle toutefois les circonstances de cette rencontre ce qui nous permet de comprendre l'histoire.

¹⁰⁰⁹ Selon les mains, Portugal ou Balkans : il s'agit des fils des rois qui étaient sous la coupe d'al-Mağlawīn, qui se sont convertis en même temps que ʿArnūs lui et le suivent à travers tout le récit.

- Scène 3 : L'ambassade ;
 1. Le messager se présente et donne la lettre à Şamşām.
 2. Şamşām lit la lettre qui lui demande de livrer la ville.
 3. Şamşām coupe la tête du messager.
 4. Şamşām sort avec l'armée et jette la tête du messager comme toute réponse.

- Scène 4 : Les combats ;
 1. Şamşām combat les Francs les uns après les autres. Le lendemain c'est le tour de Qat'lūniġ, puis les autres fils de 'Arnūs pendant 20 jours.
 2. Ğawān conseille à Mīrūniš de descendre lui-même sur le champ de bataille, et il fait prisonnier quatre des fils de 'Arnūs.
 3. Mīrūniš décide de lancer une attaque générale. Bataille.
 4. Les *fidāwīyeh* et Baybarş arrivent avec l'armée du Caire.

- Scène 5 : L'annonce à Baybarş (retour en arrière/ analepse).
 1. Badr al-Ġafīr raconte au roi ce qu'il a vu.
 2. Baybarş rassemble l'armée et prend la mer pour se rendre à Madīnat al-Ruḥām.

- Scène 6 : L'action de Ya'qūb al-Hadīrī [Hadīr al-Ru'ūd]¹⁰¹⁰.
 1. Ya'qūb al-Hadīrī [Hadīr al-Ru'ūd] entend parler de la chevauchée de Mīrūniš contre l'Islam.
 2. Il se rend à Mīrūn, déguisé, avec ses hommes.
 3. Il découvre Mīrūna, la mère de Mīrūniš et l'épouse de 'Arnūs.
 4. Il la ramène à Madīnat al-Ruḥām.

- Scène 7 : Nouvelle bataille.

¹⁰¹⁰ Selon les mains : Hadīr al-Ru'ūd ou Ya'qūb al-Hadīrī. Il semble qu'il y ait une divergence et une confusion entre les différentes mains entre Ya'qūb al-Hadīrī (qui s'est converti au fascicule 111) et son frère Hadīr al-Ru'ūd. Ce dernier nom est d'ailleurs rayé par une autre main, et remplacé par Ya'qūb al-Hadīrī

1. Ya'qūb al-Hadīrī [Hadīr al-Ru'ūd] se bat contre Mīrūniš et le fait prisonnier.
2. Les Francs sont mis en déroute.

➤ Scène 8 : La conversion de Mīrūniš.

1. Mīrūna dit à son fils qu'il est le fils de 'Arnūs.
2. Mīrūniš se convertit.
3. Circoncision de Mīrūniš.

Détaillé de cette manière, l'épisode donne l'impression d'être aussi développé que l'épisode type, malgré l'absence de certaines scènes, comme celle habituellement longue de l'ambassade d'Ibrāhīm. En fait, chaque élément est réduit à sa plus simple expression et l'ensemble ne totalise que 44 pages. Ajoutons à ceci qu'un élément intrus, par rapport à l'épisode type, vient étoffer le récit. En effet, l'action de Šīḥa est ici remplacée par celle de Ya'qūb al-Hadīrī [Hadīr al-Ru'ūd] dont l'histoire s'entremêle avec celle de la chevauchée. Le récit doit donc donner des détails sur la raison de sa présence, ce qu'en général il ne fait pas pour Šīḥa qui est sans cesse en déplacement, et toujours là où il faut. Ya'qūb al-Hadīrī [Hadīr al-Ru'ūd], ancien *fidāwī* chrétien, était revenu dans sa forteresse qu'il avait quittée après s'être converti à l'Islam et rejoint 'Arnūs à al-Ruḥām. Depuis la mort de 'Arnūs, c'est lui qui avait pris la direction des affaires dans cette ville, et c'est également lui qui en confie le gouvernement à Ṣamsām après son départ. Le personnage est une des figures montantes de la dernière partie de la *Sīra*, et ses démêlés avec sa famille et sa forteresse font l'objet de plusieurs épisodes depuis le fascicule 111. Lorsqu'il revient chez lui, ses gens s'opposent à lui à cause de sa conversion. Il tue tous ceux qui ne veulent pas se convertir, y compris sa femme et deux de ses fils, le troisième, al-'Arfīd, étant absent des lieux, et part avec les hommes qui ont accepté de se convertir et de le suivre. C'est en chemin qu'il entend parler de la chevauchée de Mīrūniš et qu'il part pour Mīrūn avec ses hommes. D'une certaine manière, l'épisode de la chevauchée de Mīrūniš fonctionne comme un tremplin pour le rebondissement de l'histoire de Ya'qūb al-Hadīrī, mais aussi comme une chute, puisque la suite montre la révolte d'al-'Arfīd contre son père, révolte qui se poursuit par une fausse conversion¹⁰¹¹, puis par la mort d'al-'Arfīd. Dans la mesure où Ya'qūb al-Hadīrī est devenu un des héros du récit, au même titre que 'Arnūs qu'il remplace à Madīnat al-Ruḥām, l'épisode qui le concerne fait aussi

¹⁰¹¹ Voir fascicules 170-171.

partie de la chevauchée des fils des héros contre l’Islam, mais avec toute une série d’inversions.

- Ya‘qūb al-Hadīrī est un chrétien converti, et non pas le fils d’un musulman élevé en pays chrétien.
- Al-‘Arfīd connaît son père.
- Son motif est une vengeance personnelle.
- Son association avec Ğawān est volontaire et en toute connaissance de cause.
- La conversion d’al-‘Arfīd est feinte.
- La réconciliation est impossible à cause de cette fausse conversion que Ya‘qūb ressent comme une trahison.

Un des points intéressants dans la structure du récit à ce moment-là est la double imbrication des épisodes : d’une part l’épisode de Ya‘qūb al-Hadīrī et de son retour dans sa forteresse s’insère dans l’épisode de la chevauchée de Mīrūniš, d’autre part, la conversion de Ṣafrīn, l’Empereur de Rome, s’insère dans l’épisode de la chevauchée d’al-‘Arfīd contre l’Islam, provoquant ainsi un autre point de contact et de contraste. C’est sur le bateau ramenant Ṣafrīn, sa mère et ses deux tantes (une autre épouse de ‘Arnūs, et une autre épouse de Šīḥa) à Alexandrie avec les prisonniers, que Ya‘qūb al-Hadīrī accuse son fils de trahison et lui coupe la tête¹⁰¹².

La chevauchée de la reine al-Ḥamqā’ est un des épisodes les plus développés de la chevauchée des fils des héros. Il n’atteint pas la complexité de l’épisode d’al-Ṭūfrīn¹⁰¹³, le fils d’Aydamur et de Durr Mulk, dont l’histoire se mêle avec celle de Nuwayrid, le fils de Šīḥa, mais il se démarque par le fait que pour une fois, il s’agit d’une fille de ‘Arnūs. En effet, il s’agit du seul exemple féminin dans la *Sīra* de la descendance des héros, traité de la même manière que leur descendance masculine. Cependant, parce qu’il s’agit d’une fille, l’épisode ne se termine pas sur les retrouvailles de la reine avec son père et sa mère (al-Ranqīs) et sa conversion à l’Islam, mais se prolonge par l’émergence d’une *fitna* à cause d’elle et de ses prétendants, suivie d’une nouvelle aliénation d’Ibrāhīm.

3) La Chevauchée de la reine Maryam al-Ḥamqā’

- Scène 1 : Préparation de la chevauchée.

¹⁰¹² Voir fascicule 172.

¹⁰¹³ Voir fascicules 113-117.

1. Le récit de Badr al-Ġafīr à ‘Arnūs.
 2. La reine Maryam al-Ḥamqā’ remet à leur place les ducs, ses prétendants.
 3. Intervention de Ğawān.
 4. Préparation de la chevauchée contre l’Islam.
 5. Ğawān va trouver la « mère » de la reine, une magicienne, pour en savoir plus sur Maryam. Il apprend qu’elle est la fille de ‘Arnūs et de Raṅqīs.
 6. Puis il va chercher des bateaux auprès du Duc Aġnātīf.
- Scène 2 : ‘Arnūs et la reine
1. ‘Arnūs part pour l’île al-Mān’a pour voir cette reine dont lui a parlé Badr.
 2. Qaṭlūniġ apprenant le départ de son père décide de le suivre.
 3. Ils se font passer pour deux frères, fils du roi du Portugal.
 4. Ğawān revient au camp des Francs et reconnaît ‘Arnūs et son fils qu’il fait arrêter.
- Scène 3 : L’avancée des Francs.
1. Siège d’al-Ruḥām.
 2. Repli de l’armée d’al-Ruḥām sur Brousse. Prise d’al-Ruḥām.
- Scène 4 : Baybarş apprend la nouvelle.
1. Baybarş reçoit une lettre de Mas‘ūd Bayk.
 2. Il ordonne à Mas‘ūd Bayk de se replier sur Alep.
 3. Il prépare l’armée du Caire et se met en marche.
- Scène 5 : Les combats.
1. La prise de Brousse.
 2. L’installation des Francs à Swaydīya ;
 3. Combat singulier : al-Qara Aşlān et Aġnātīf ;
 4. La bataille. Combat entre Maryam et al-Qara Aşlān ;

5 Le défilé de l'armée du Caire.

➤ Scène 6 : L'ambassade d'Ibrāhīm ;

1. Sans attendre les quarante-et-un jours habituels, Baybars écrit la lettre et la confie à Ibrāhīm.
2. Ibrāhīm se retire dans son pavillon pour se préparer.
3. Il arrive au camp de la reine et tombe sous le charme de sa beauté.
4. Il décide de ne pas parader devant elle.
5. La reine le reçoit et lui offre à boire, puis se plaint qu'il n'a pas fait sa parade habituelle.
6. La parade amoureuse d'Ibrāhīm.
7. Ibrāhīm donne la lettre à la reine.
8. La reine donne la réponse à Ibrāhīm.
9. Ibrāhīm réclame les frais de route.
10. Ibrāhīm apporte la réponse au roi.

➤ Scène 7 : L'action de Šīḥa

1. Šīḥa et Ibrāhīm partent à la recherche de 'Arnūs et Qaṭlūniğ pour les délivrer.
2. Šīḥa va trouver Tāğ Nās pour qu'elle les aide.
3. Šīḥa déguisé en Ğawān se fait prendre par la magicienne, Ramramīma la « mère » de Maryam.
4. Intervention d'Ibrāhīm, Nuwayrid et Tāğ Nās.
5. Libération de 'Arnūs, Qaṭlūniğ et Ranqīs.

➤ Scène 8 : Les combats singuliers.

1. Tuḥtamur se bat contre la reine. Blessé, il tombe amoureux d'elle.
2. Combats des généraux et des *fidāwīyeh*.
3. Combat entre Baybars et la reine. Baybars enlève la reine.
4. Bataille générale.
5. Repli de Ğawān et des Ducs.
6. Bataille navale : al-Baṭarnī et l'amiral Šātlīt.
7. Fausse conversion de Šātlīt. Fuite de Ğawān et al-Burṭuquš.

➤ Scène 9 : Retrouvailles.

2. Maryam retrouve sa mère, Ranqīs, qu'elle croyait morte.
2. Elle apprend que 'Arnūs est son père.
3. Elle se convertit.

➤ Scène 10 : Les rivaux

1. Tuḥtamur veut demander la main de Maryam et en parle à Ismā'īl qui doit intercéder pour lui.
2. Ibrāhīm veut demander la main de Maryam et en parle à Šīḥa.
3. Retour au Caire.

Parmi les différences avec l'épisode type, on peut noter les interpolations de scènes, comme par exemple la scène de l'amitié d'un des héros avec le jeune *babb* qui apparaît ici en deuxième position par rapport à l'épisode type, et prend la tournure d'échange galant. Le récit de la première scène est pris en charge par Badr al-Ġafīr, mais glisse rapidement vers le narrateur qui annonce ainsi le transfert :

كان سيف الدين جالس بديوانه عمال يتعاطا احكامه وباب الديوان استد وداخل لعنده
بدر الغفير ابن شاکر فلاقا له عرنوس وامر له بالجلوس وسلم عليه وقال له شو فيه من الأخبار قال
له والله يا خوند فيه معى حديث غريب فقال له هات لشوف فأبتداء بدر يحكى الى عرنوس ونحن
نحكى لمن يسمع والنبي بالقيامة فيمن يصلى عليه يشفع...

قال الراوى ان بدر كان دابر رمته التقادير على جزاير المانعه¹⁰¹⁴

Notons aussi l'interpolation de la scène type 3 de l'épisode type « La Chevauchée des fils des héros contre l'Islam » (« Le roi est prévenu de la chevauchée du *babb* ») entre deux scènes qui appartiennent à la chevauchée, prenant ainsi la quatrième position. De la même manière, la scène type 7 (« L'action de Šīḥa ») est interrompue par celle des combats. L'ensemble de l'épisode, en fait, est construit selon le modèle de l'interpolation de scènes. Le traitement du temps et de l'espace se trouve affecté par une telle stratégie narrative qui permet de transporter

¹⁰¹⁴F. 129, fol. 14r.-v.

(Sayf al-Dīn était assis à son *dīwān* à dispenser la justice, lorsque la porte du *dīwān* s'ouvrit et Badr al-Ġafīr Ibn Šākīr entra. 'Arnūs l'accueillit, le pria de s'asseoir et le salua, puis il lui dit : « Quelles nouvelles ? » Il lui dit : « Par Dieu, ô chef ! J'ai une histoire bien étrange à raconter. » Il lui dit : « Dis voir ! » Alors Badr al-Ġafīr se mit à faire son récit à 'Arnūs. Et nous, nous ferons notre récit à celui qui écoute et, au jour du Jugement Dernier, le Prophète intercèdera pour celui qui prie pour lui. Le transmetteur dit : Badr voyageait ici et là quand par hasard il arriva à Ġazāyir al-Māni'a.).

le récit d'un lieu à un autre, de faire ressortir la simultanéité des actions, de traiter de façon plus élaborée et détaillée certaines scènes.

C'est le cas, en particulier, de l'ambassade d'Ibrāhīm qui mérite une mention spéciale. Bien que Maryam soit décrite dans le texte comme une amazone, dans les mêmes termes que son frère Qaṭlūniġ, elle est traitée différemment par les musulmans, et leur attitude face à cette guerrière qui s'en prend à l'Islam, s'adapte à cette nouvelle situation. Le fait que Baybars n'attende pas les quarante-et-un jours coutumiers n'est pas vraiment expliqué dans le texte, mais il est interprété par Maryam al-Ḥamqā' comme un affront intentionnel :

وكان جوان قاعد عند الملكة فقال غنادره شو فيه قالوا له ابونا جايه الشى باشى من
عند الرين فالتفتت الملكة البرطقش وقالت له لا يا سيف الروم على الحساب انت ما تكذب كيف
بتقول الرين ما بكاتبك الا بعد واحد واربعين يوم قال لها استلى جوان عن ذلك فأن كان ما هو
هيك بكون انا الكاذب بقا شى هل ماده الذى عملها الرين خلاف العاده مان عارف فهزت
الملكة براسها وقالت انا فهمت المضمون ودينى الرين استصغرتى حتى كاتبنى قوام¹⁰¹⁵

Ibrāhīm s'est préparé selon son rituel, même si la scène n'est pas développée ici comme elle l'est dans d'autres ambassades mais, en voyant Maryam, il regrette d'avoir revêtu son armure :

والله لو اعرف ما لبست الدراع¹⁰¹⁶

Il ne voit pas la nécessité d'imposer à Maryam ce qu'il impose aux autres *babb*, et il est prêt à enfreindre toutes les règles de l'ambassade qu'il a lui-même élaborées :

ما هو لازم تسحب بوجهها حسام ولا هو لازم قيامها للكباب لأنها بنت قيامها ما هو
فخر¹⁰¹⁷

¹⁰¹⁵ F. 129, fol. 58r.

(Ġawān était assis auprès de la reine et il dit : « Messires, que se passe-t-il ? » Ils lui dirent : « Mon père, l'ambassadeur du roi est arrivé. » La reine se tourna vers al-Burṭuquš et lui dit : « Sayf al-Rūm, s'il est vrai que tu n'es pas un menteur, pourquoi m'as-tu dit que le roi attendait quarante-et-un jour avant d'écrire la lettre ? » Il lui dit : « Demande à Ġawān, et si ce n'est pas comme cela que ça se passe, alors je suis un menteur. Mais pour quelle raison le roi a-t-il changé son habitude, je n'y comprends rien. » La reine hocha de la tête et dit : « Moi, je comprends le message. Par ma religion, le roi considère que je ne vaudrais pas grand chose en m'écrivant tout de suite. »).

¹⁰¹⁶ F. 129, fol. 59v.

(Par Dieu, si j'avais su je n'aurais pas mis mon armure.).

¹⁰¹⁷ F. 129, fol. 59v.

Le texte revient à trois reprises sur ces infractions aux « habitudes » d'Ibrāhīm en reprenant les termes *‘āda* et *‘awā'id*¹⁰¹⁸. Ceci conduit Maryam à penser qu'Ibrāhīm, comme le roi veut la rabaisser, en particulier lorsqu'il se dispense de la parade guerrière qui est généralement ce que tous attendent, émerveillés par les prouesses d'Ibrāhīm :

قالت له يا حاج ابراهيم الملوك ناموسهم واحد ذكور او اناث وانا سمعانه انه لك عوائد
تدخل على الملوك وانت ساحب الشمنتار وبتعمل هنار فيا للعجب ما فعلت قدامى شىء كأنك
استصغرنى¹⁰¹⁹

Le plus frappant dans cette scène est la transformation que subit l'ambassade à travers cet ensemble de variations. Le poème que déclame Ibrāhīm à son arrivée au camp franc est remplacé ici par un *ġazal* qui commence ainsi :

تجلى وجه مريم يوم عيد فكان هناك عيد فوق عيد¹⁰²⁰

Quand, à la demande de Maryam, il se met à parader, le rituel reprend son cours, mais l'esprit même en est changé et devient un spectacle qui se transforme en parade amoureuse. La relation acteur / spectateur apparaît dans les termes utilisés lorsqu'Ibrāhīm se lève pour exécuter le rituel :

فقال لها ابراهيم ما شاء الله ما دام فيه هيك مروه براسك وقفى حتى فرجيكى¹⁰²¹

et les gens se précipitent pour voir le spectacle et commenter sa performance :

وصارت تتراكد الفرسان ناح الصيوان واقبلت الدوقات والأعيان وصاروا يتفرحوا على
ذلك الأسد الغضبان ويقولوا الى بعضهم واى واى يا المسيح والدين الصحيح هذا فارس بون
البون¹⁰²²

(Nul besoin de lui tirer l'épée au visage, nul besoin de l'obliger à se lever pour prendre la lettre, car c'est une femme et il n'y a aucune fierté à en tirer.).

¹⁰¹⁸ F. 129, fol. 58r. ; f. 130, fol. 1v. et fol. 2r.

¹⁰¹⁹ F. 130, fol. 2r.

(Elle lui dit : « *Ḥaġġ* Ibrāhīm, hommes ou femmes, les rois ont droit aux mêmes honneurs. J'ai entendu dire que tu avais pour coutume de te présenter devant les rois en tirant ton sabre, et de faire des passes d'armes. Alors comment se fait-il que tu n'aies rien fait devant moi, comme si tu considérais que je ne vaudrais pas grand chose ? »).

¹⁰²⁰ F. 129, fol. 58v.

(Le visage de Maryam brillait par un jour de fête,

Et il avait là une fête qui surpassait la fête.).

Vers composé par dame Warda al-Yāziġī (m. 1924).

¹⁰²¹ F. 130, fol. 3r.

(Ibrāhīm lui dit : « Ça alors ! Puisque ta tête est si pleine de valeur chevaleresque, attends voir, regarde-moi ! »).

Pour Ibrāhīm, non seulement il s'agit d'un coup de foudre dès qu'il la voit, mais en plus elle possède les qualités d'un vrai chevalier, cette vertu chevaleresque (*murū'a*) qui en fait l'égale d'un roi. Pour Maryam, l'adresse d'un cavalier sur son cheval et ses passes d'armes, la valeur et le courage, dépassent la fracture entre chrétiens et musulmans. Lorsqu'elle parle des rois chrétiens et de leur attitude envers les ambassades d'Ibrāhīm et leur rituel, elle dit :

يا حاج ابراهيم عمال تقول بينقهروا منك الملوك ودين ما بينقهر الا كل جبان واما
صاحب الناموس بيفتخر بفعلك وبيتعلم الفراسه منك¹⁰²³

L'ambassade devient la première phase dans un rituel de cour dans lequel la reine joue aussi son rôle de femme courtisée lorsqu'elle se lève pour prendre la lettre, connaissant par coeur toutes les étapes de l'ambassade. Cependant, il y a un danger à changer les règles d'un rituel public et communautaire pour des raisons privées. Ce rituel concerne l'intérêt de la communauté en tant que première étape vers la réintégration d'un personnage. Transformé en parade amoureuse pour le bénéfice d'un seul, les conséquences ne se font pas attendre. Le déplacement du rituel déclenche une série de malentendus, une fracture entre deux individus (Tuḥtamur et Ibrāhīm), et finalement le risque d'une *fitna*, ce qui serait l'inverse du but de l'épisode de la chevauchée des fils des héros. Finalement Ibrāhīm devient le champion de la reine, dans le plus pur esprit chevaleresque et sauve la communauté menacée par l'ennemi étranger.

B) L'attendu et l'inattendu

Si la répétition appartient à l'attendu, en revanche la variation constitue l'inattendu dans le récit. Bien sûr, à partir du moment où on retrouve, à travers divers épisodes, le même type de variation, celle-ci finit par ne plus se différencier de la répétition, et devient un élément attendu. Plusieurs procédés narratifs permettent d'échapper à ce phénomène. Tout d'abord, certaines scènes, qui participent à des épisodes similaires, ne sont que peu répétées, et toujours avec des

¹⁰²²F. 130, fol. 5r.

(Les chevaliers se précipitèrent vers le pavillon, et les ducs et les nobles se rapprochèrent pour voir ce lion furieux, et ils se disaient entre eux : « Ah ! Ah ! Par le Messie et la vraie religion, ce chevalier est fantastique ! »).

¹⁰²³F. 130, fol. 2v.-3r.

(Ḥaḡḡ Ibrāhīm, tu dis que les rois s'offusquent [de ton attitude]. Par ma religion ! Seuls les lâches peuvent s'offusquer. Quant aux gens d'honneur, ils éprouvent de la fierté dans tes actes, et ils en tirent une leçon de chevalerie.)

variations. La stratégie consiste, par exemple à donner deux fois la scène avec des variations de détails, et installer l'attendu, puis à la répéter une troisième fois, mais avec des variations beaucoup plus profondes qui bouleversent l'effet attendu de la scène. Parfois il suffit d'installer le processus une fois, puis de l'enclencher une seconde fois en lui donnant un tour imprévu. Le lecteur/auditeur repérant des éléments qu'il a déjà lus ou entendus, anticipera la suite, mais le récit ne comblera pas son attente, au contraire, il le surprendra. Deux scènes qui font partie des conquêtes amoureuses de ʿArnūs illustrent cette stratégie.

J'ai déjà parlé de la première dans le chapitre précédent, en comparant deux épisodes très similaires et en pointant sur les variations. Il s'agit de la conquête par ʿArnūs de Ṣafīra, et de celle d'Ibrīza al-Qannāša. Un des intérêts du récit de ces conquêtes réside dans le fait que même si les scènes paraissent identiques, des différences de détail en modifient légèrement le cours. Un détail d'importance dans ce cas précis, réside dans la différence de statut des deux femmes, dont l'une est la fille de l'Empereur de Rome, ainsi que dans leur personnalité contrastée, impliquant, par exemple, un rôle beaucoup plus actif d'Ibrīza al-Qannāša dans le reste de l'épisode. De fait, elle se révèle être une véritable amazone aventurière. La scène de la conquête amoureuse avait pris un tour comique dans l'épisode d'Ibrīza al-Qannāša, et l'épisode se développe dans le sens de l'aventure guerrière, la femme combattant aux côtés de son époux.

Lorsque les éléments qui constituent cette scène sont repris au fascicule 157, ils sont radicalement transformés, bien qu'un lien étroit soit tissé entre les trois scènes. En effet, on se souvient que dans le cas d'Ibrīza al-Qannāša, c'était Mārīna, la deuxième épouse de ʿArnūs qui lui avait envoyé le portrait de ʿArnūs. Au fascicule 157, la princesse Biyātrīs reçoit le même portrait d'Ibrīza al-Qannāša. Dans ce fascicule, l'épisode se développe pour aboutir aux retrouvailles entre ʿArnūs et Ibrīza al-Qannāša et leur fils Dūmār¹⁰²⁴. Dans les deux scènes précédentes, le schéma se décomposait ainsi :

- Errance de ʿArnūs.
- Arrivée près d'un palais.
- Invitation de la princesse.
- Le portrait.
- Mariage de Arnūs avec la princesse.

¹⁰²⁴ Ibrīza al-Qannāša fait partie des femmes de ʿArnūs renvoyées dans leur pays avec leur fils par le magicien Armāniya lorsqu'il disperse le harem de ʿArnūs (voir fascicule 92).

- ‘Arnūs se présente au *babb* comme Yatmūrid.

Dans l’épisode de la princesse Biyātrīs¹⁰²⁵, les éléments sont bouleversés dès le départ :

- ‘Arnūs quitte son armée pour poursuivre une gazelle.
- Voyant des soldats grecs en manoeuvre, il se déguise et se mêle à eux.
- Rencontre avec le *babb* Ğundāwīl. Il se présente comme Yatmūrid.
- La nuit, la princesse rejoint ‘Arnūs. Scène du portrait.
- ‘Arnūs la demande au *babb* en mariage.

La métaphore de l’amour et de la chasse est, bien sûr, un cliché déjà utilisé et manipulé dans l’épisode d’Ibrīza al-Qannāša. Ici, ‘Arnūs laisse son armée pour une chasse à la gazelle qui va se révéler être une « chasse amoureuse ». Au regard de la suite des événements, une simple remarque d’Ismā‘īl, au moment où ‘Arnūs exprime son désir, prend un sens parfaitement ironique :

قال الراوى واما سيف الدين عرنوس فإنه لا زال سائر بعسكره الى ان وصل الى جسر
الحديد نظر قدماه غزال عمال يرتع فقال الى عمه يا عمى كان بدى هذا الغزال طيب آخذه معى
على مدينة الرخام فقال له يا وليدى نحن نصطاد السباع بقا غزال مثل هذا بيعسر علينا¹⁰²⁶

Il s’agit déjà de mettre le lecteur/auditeur en garde. D’une part, les chasseurs de lion ne devraient peut-être pas chasser les gazelles, qui sont d’ailleurs, le gibier du lion lui-même. D’autre part, le fait de mentionner la facilité de la tâche doit mettre le lecteur/auditeur en alerte.

Contrairement à ce qui se passait dans les scènes précédentes, « l’errance » de ‘Arnūs le conduit, cette fois-ci, non pas devant un palais où se languit une princesse en mal d’amour, mais au cœur de l’armée du *babb* Ğundāwīl. La rencontre guerrière avec le *babb* – ils se battent en combat amical – non seulement prélude, mais aussi préside à la rencontre amoureuse. D’une part, le *babb* est si épris de ‘Arnūs sans l’avoir jamais vu, qu’il tente de l’imiter dans son habillement et son comportement de cavalier. La renommée et la description de ‘Arnūs sont donc

¹⁰²⁵ Dans le manuscrit le nom est rayé au crayon et remplacé dans la marge par « Wardat al-Masīh »

¹⁰²⁶ F. 157, fol. 16.

(Le transmetteur dit : Quant à Sayf al-Dīn ‘Arnūs, il continua son chemin avec son armée, et arriva à Ğisr al-Ḥadīd [le Pont de Fer]. Il vit, devant lui, une gazelle qui paissait. Il dit à son oncle : « Mon oncle, j’aimerais bien prendre cette gazelle et la ramener avec moi à Madīnat al-Ruḥām. » Il lui dit : « Mon fils, nous sommes des chasseurs de lions ; des gazelles comme celle-là ne nous poseront aucune de difficulté. »).

suffisantes pour que le *babb* s'éprenne de son image, vérifiant ainsi le vers appliqué à 'Arnūs lorsqu'il succombe à la seule description des princesses : « parfois l'amour vient d'abord par l'ouïe ». 'Arnūs se présente à lui comme quelqu'un qui connaît bien al-Diyābruh, si bien qu'ils sont de force égale, ce qui plaît au *babb* et justifie son amitié pour ce nouveau venu, même s'il a été battu par lui au combat. Comme le fait remarquer un de ses officiers :

فتقدم الى عنده واحد من الطباط وقال له يا بب انت قلدت الديابره بالعهده والجواد
ولكن ما بتحسن تقلده بالشجاعة¹⁰²⁷

Le dialogue qui s'installe entre le *babb* Ğundāwīl et 'Arnūs fonctionne en contrepoint du dialogue habituellement réservé à la princesse et 'Arnūs :

وسار فيه على البلد وهم بالطريق سئله البب حضرتك من اى البلاد ومن تكون من
العباد قال له انا من بلاد البردقان واسمى يتمورد فقال له يا حلة البركات وادخله الى سرايته وانزله
بخاص القاعات واحضر له مشروب السكر وبعده قدم الطعام اكلوا وانبسطوا وصاروا يتحادثوا
الى حكم نصف الليل وبعدها فز البب اخذ عرنوس ودخلوا فيه الى الحرم وحطه بقاعه كأنها كنز
ومفكوك عنها الطلاسم وقال له يا غندار هون محل منامتك¹⁰²⁸

La scène remplace celle pendant laquelle la princesse reçoit et divertit 'Arnūs ; il semble ne manquer que les poèmes, mais ceux-ci viendront bientôt. 'Arnūs est introduit dans le harem comme le loup dans la bergerie, pourtant, comme dans les scènes analogues, il n'est pas le prédateur, mais le gibier endormi remarqué par la chasseresse. L'épisode d'Ibrīza al-Qannāša explicite ce que les autres épisodes sous-entendent. Ici, l'effet produit est d'autant plus fort que la scène se passe pendant la nuit. En effet, la princesse Biyātrīs s'introduit dans la chambre, et 'Arnūs est donc surpris dans un demi-sommeil. Mis à part l'élément des boissons et du repas déplacé à la scène précédente, le schéma est à peu près le même que dans les épisodes antérieurs, avec les poèmes, la séquence du portrait et de la marque sur la pommette de 'Arnūs. La conversion ayant eu lieu, le mariage est consommé, mais

¹⁰²⁷ F. 157, fol. 18v.

(Un des officiers s'approcha de lui et dit : « *Babb* ! Tu as imité al-Diyābruh avec l'armure et le cheval, mais tu ne réussiras pas à l'imiter en bravoure.).

¹⁰²⁸ F. 157, fols. 19v.-18r.

(Il partit pour la ville avec lui et, en chemin le *babb* lui demanda : « Excellence, de quel pays es-tu, et qui es-tu parmi les humains ? » Il lui dit : « Je viens des Balkans et je me nomme Yatmūrid. » Il lui dit : « Enchanté ! » Il le fit entrer au palais, dans une salle privée et lui fit porter un sirop, puis un repas. Ils mangèrent et prirent du bon temps, et se mirent à converser jusqu'à minuit. Ensuite, le *babb* se leva, conduisit 'Arnūs au harem et l'installa dans une chambre somptueuse, comme un trésor qu'on aurait mis au jour en levant les sortilèges qui le cachaient, et lui dit : « Messire, voici ta chambre.).

aucune descendance n'est mentionnée, ni la promesse d'un *dīwān* qui lui serait consacré. En soi, cette dérogation à l'usage porte un sérieux coup à la répétition. La variation est trop importante pour être ignorée. L'épisode se poursuit comme on pourrait s'y attendre, et le mariage officiel entre Yatmūrid/ʿArnūs et Biyātrīs a lieu, toujours sans mention d'une quelconque progéniture. Lorsque la scène de l'arrivée de nuit de la princesse se répète avec, cette fois-ci, sa soeur, Mārsīl¹⁰²⁹, le lecteur/auditeur serait tenté d'y voir un épisode comique. Mais le dialogue prend rapidement un tour plus sérieux. D'une part, alors que l'attitude de Biyātrīs était calquée sur celle de Şafira et d'Ibrīza al-Qannaşa, celle de Marsīl s'en démarque par son aspect plus direct. La scène type du portrait, dans les autres épisodes, fait office de jeu galant, de préliminaire, et il entraîne des corollaires comme la conversion, puis le « mariage »¹⁰³⁰. Or, ici la demande se fait sans aucun préliminaire :

¹⁰³¹ واصطبرت الى الليل وراحت الى عند عرنوس كما ذكرنا وطلبت منه الوصال

L'impossibilité énoncée par ʿArnūs est d'ordre religieux, et fonctionne comme la contrepartie négative, justifiant le refus, de la conversion qui justifiait le mariage :

¹⁰³² فقال لها يا روى هل يجوز ان اجمع بين الأختين وهذا شىء محرم بجميع الأديان

Mārsīl a une solution facile : puisque le mariage avec deux soeurs est impossible, il suffit de se débarrasser de la première. L'inquiétude de ʿArnūs pointe derrière son rire et se change en colère lorsqu'il découvre Biyātrīs égorgée à côté de lui au petit matin. La mort sanglante de Biyātrīs, puis celle de Mārsīl tuée par son père le *babb* Ğundāwīl à qui elle ne cherche même pas à cacher son crime, ni la raison pour laquelle elle l'a commis, transforme cet épisode en un contrepoint macabre des deux précédents. Les retrouvailles avec Ibrīza al-Qannaşa et son fils Dūmar, renforcent l'effet de contrepoint en rappelant le thème ou sujet¹⁰³³ qui vient de subir ces variations.

¹⁰²⁹ Le nom est rayé au crayon et remplacé par « Nūr al-Masīh ».

¹⁰³⁰ Dans toutes les scènes qui mettent en jeu un des héros avec une princesse non musulmane, le « mariage » (زواج) est l'accouplement qui suit la conversion de la princesse.

¹⁰³¹ F. 157, fol.25v.

(Elle patienta jusqu'à la nuit, puis elle se rendit auprès de ʿArnūs, comme nous l'avons dit, et lui demanda de se joindre à elle.)

¹⁰³² F. 157, fol. 25v.

(Il lui dit: « Ma chère, l'union avec deux soeurs est-elle possible ? C'est une chose interdite par toutes les religions ! »).

¹⁰³³ J'emploie ces deux termes dans leur sens musical, comme éléments constitutifs d'une composition contrapuntique. D'une certaine manière, on pourrait voir la structure de la *Sīra*

Le thème des conquêtes amoureuses est tout particulièrement prégnant en ce qui concerne les variations et le jeu sur l'attendu et l'inattendu. 'Arnūs est, de loin, le plus virtuose dans ses conquêtes et le plus prolixe, à tel point qu'il acquiert une réputation de vert-galant, si bien que même Baybarş se méfie parfois et tente d'anticiper sur ce qui risque de se passer. On se souvient, par exemple comment al-Şāliḥ Ayyūb avait dû forcer Ma'rūf pour qu'il accomplisse à la fois son devoir et son destin, lorsque, en tant que chef de *bayt* Ğamr, sa fonction était de protéger la reine Maryam pendant son pèlerinage à Jérusalem. Or, lorsqu'un épisode similaire s'enclenche, avec les mêmes formules rituelles et des scènes identiques, Baybarş refuse d'envoyer 'Arnūs, alors que cela fait partie de ses fonctions, comme le rappelle le vizir Şāhīn :

وقال له يا ابو الوزر لمن بدنا نرسل غفرجي باشي يغفر البنت فقال افندم هذه الغفاره
لبيت جمر ولمعروف ومن بعده لولده عرنوس فقال الملك هذا عرنوس ليس له امانه على البنات
لانه فتنه لبنات الملوك وثانيا عرنوس الان صاير شراق وملك ما تليق به الغفاره ان يمشي بالعصايه
قدام الملكه¹⁰³⁴

Naturellement, 'Arnūs n'en fait qu'à sa tête et il se rend à Yāfā auprès de la reine¹⁰³⁵ et renvoie Şaraf al-Dīn Şarr al-Ḥuşūn qui avait été envoyé par le roi.

Les conquêtes de 'Arnūs sont nombreuses, mais leur mode opératoire est finalement assez varié et peut être organisé par thème :

- L'errance qui conduit 'Arnūs après d'un palais, ou dans une ville où il adopte un déguisement.
1. Al-Şafīra (f. 73)
 2. Maryam (f. 79)
 3. Al-Ranṭā (f. 79)
 4. Ibrīza al-Qannāşa (81)
 5. Biyātrīs (f. 157)

comme une vaste composition musicale avec points et contrepoints, sujets et contre-sujets, leitmotiv etc.

¹⁰³⁴ F. 91, fol. 9v..

(Il lui dit : « Père des vizirs, qui allons-nous envoyer pour assurer la protection de la jeune fille ? »
Il lui dit : « Efendem, la protection revient à *bayt* Ğamr, à Ma'rūf et après lui à son fils 'Arnūs. » Il
lui dit : « Les jeunes filles ne sont pas en sécurité avec cet 'Arnūs, car il séduit les filles des rois.
De plus, à présent il fait partie de la garde d'élite, et la fonction de protecteur ne sied pas à un roi
qui marche avec le bâton d'office devant la reine. »).

¹⁰³⁵ Il s'agit de Ranqīs, fille du *babb* al-Kund Farūn

- Au cours d'une campagne militaire en pays Franc.
 1. Kātrīn, fille d'un roi des Balkans (f. 65)
 2. Kātrīn, fille du *babb* al-Mankubīrd (f. 68)
 3. Ġazāla, fille d'une magicienne (f. 76)¹⁰³⁶
 4. Al-Amīra Kātrīn, fille du *babb* al-Afras de Ġazāyir al-Zaʿfarān (f. 154)
- Le on-dit, lorsqu'on lui fait la description d'une princesse.
 1. Mīrūna al-Šamsīya (f. 84-85)
- Aventure en pays ʿaġamī à la suite d'un enlèvement de Baybars ou d'une campagne militaire.
 1. Bīġāna (f. 99)
 2. Billawra (f. 128)
 3. Ġawāhir Ḥān, fille de Šāh Baḥramān (Mentionnée au f. 128 en référence à un épisode antérieur manquant dans le manuscrit)
- Campagne militaire en pays Ḥabašī.
 1. Al-Amīra Tāġ Mīrūn, fille de al-Ṭamṭīm, roi de Dūr (Référence à un épisode manquant - voir f. 169)

Il faut ajouter à cette liste Mārīna, la fille du *babb* al-Maġlawīn, dont ʿArnūs était amoureux, mais qu'il pensait être sa soeur (f. 65) ; puis Salmā al-Biqāʿīya, son épouse musulmane, fille du Muqaddam Sulṭān al-Biqāʿī, de la forteresse al-Biqāʿ. Les épisodes concernant ces deux épouses sont atypiques pour plusieurs raisons : d'abord il s'agit, pour Mārīna de la première histoire d'amour de ʿArnūs, alors qu'il est encore chrétien. Pour Salmā, le cycle des épouses de ʿArnūs rencontre celui des épouses des héros, comme Ibrāhīm, Saʿd ou Aydamur dont les épouses sont enlevées immédiatement ou peu de temps après leur nuit de noces. L'épisode de Salmā se conclut assez rapidement grâce à l'intervention de Šīḥa. Contrairement à ses épouses étrangères, en particulier franques, qui ne peuvent pas se plaindre que ʿArnūs ne fait aucun effort pour les rechercher, Salmā lui reproche de la délaisser et retourne avec leur fils vivre chez son père¹⁰³⁷.

¹⁰³⁶ Il s'agit d'une référence à un épisode manquant dans le manuscrit.

¹⁰³⁷ On retrouve Salmā et son fils au fascicule 128. Le fascicule [183], qui provient vraisemblablement d'une autre recension (comme [181] et [182]), propose une variante de l'histoire de Salmā et Maʿrūf (fils de ʿArnūs.).

Enfin, l'histoire de trois des femmes de 'Arnūs mentionnées à un moment ou un autre de la recension ne peut être reconstituée ; il s'agit de Kirġīna, fille de Saqarmīd, magicien 'aġamī (voir fascicules 119 et 165), al-Manġikīya, fille du *babb* Gūnīt de Belgrade (mentionnée au fascicule 137), et Zahzahān, fille du *qān* Halawūn (voir fascicule 167).

Le cas de Mīrūna a déjà été évoqué. Il paraît unique dans le récit, pourtant certains indices font penser que ce n'est pas certain. En effet, la scène qui déclenche le départ de 'Arnūs pour l'île de Mīrūn va être utilisée dans un autre épisode, dans lequel Ismā'īl tance Badr pour avoir décrit la princesse al-'Aṣmīra à 'Arnūs, ayant ainsi provoqué son départ et le mettant en danger¹⁰³⁸. Le fait qu'Ismā'īl s'en prennent ainsi à Badr al-Ġafīr laisse entrevoir la possibilité d'autres épisodes déclenchés de cette manière. L'ironie vient du fait que, dans l'épisode de Mīrūna, c'est Ismā'īl lui-même qui décrit la princesse à 'Arnūs provoquant ainsi son départ. Avec deux exemples seulement, il est difficile d'établir un épisode type, mais la comparaison des scènes est éloquente en ce qui concerne le jeu entre l'attendu et l'inattendu, et les variations possibles. Le second épisode marque également un tournant dans l'attitude de 'Arnūs. Comparons les récits qui décrivent les princesses dans les deux épisodes, et qui servent de déclencheurs. Dans le fascicule 85, Ismā'īl revient de l'île de Mīrūn où il a aperçu, sortant de l'église, Mīrūna al-Šamsīya, fille du *babb* al-Šahīġ :

وسار الى مدينة الرخام والبنت ما راحت من باله ولما وصل دخل على عرنوس سلم
عليه وسئله عن وصوله المال قال له وصل¹⁰³⁹ ولكن انت ليش تعوقت فقال له والله يا وليدى
قعدتلى كام يوم لأجل الراحة ولكن شفت لك بنت البب الصحيح وهى بديعه بالحسن والجمال
شئ زائد الوصف عن المقال والله اشتهيت لك اياها يا وليدى وانا درت بلاد كثيره ما شافت
عيني اختها بالحسن والجمال قال له عرنوس مالنا وما لها ولكن باطنا تشربك بمواها لأن الأذن
تعشق قبل العين احيانا واصطبر ثلاثة ايام وغط على جزاير ميرون¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁸ Voir fascicules 125-126.

¹⁰³⁹ Une des missions d'Ismā'īl à Mīrūn était de faire payer un tribut au *babb* al-Šahīġ.

¹⁰⁴⁰ F. 85, p. 4506.

(Il se rendit à Madīnat al-Ruḡām, mais la fille ne lui sortait pas de la tête. A son arrivée, il se présenta devant 'Arnūs, le salua, et lui demanda si l'argent lui était bien parvenu. Il lui dit : « Oui. Mais toi, qu'est-ce qui t'a retardé ? » Il lui dit : par Dieu, mon fils, je suis resté quelques jours pour me reposer, puis j'ai vu la fille du *babb* al-Šahīġ, et elle est d'une grâce et d'une beauté extraordinaires, défiant toute description, et par Dieu, je l'ai désirée pour toi, mon fils. J'ai sillonné de nombreux pays, et mes yeux n'ont jamais vu son égale en charme et en beauté. » 'Arnūs lui dit : « Je n'ai rien à faire d'elle. » Mais, en son for intérieur, il fut pris au piège de l'amour, car parfois l'oreille tombe amoureuse avant l'oeil. Il patienta trois jours, puis fonça vers Ġazāyir Mīrūn.)

Dans l'épisode de la princesse al-ʿAṣmīra, c'est Badr al-Ġafīr qui se rend chez ʿArnūs après une tournée en Espagne et qui lui parle de la princesse. Tout comme Ismāʿīl pour Mīrūna, c'est à la sortie de l'église qu'il l'aperçoit :

فاصطبرت الى يوم الأحد ورحت وقفت عند باب الكنيسة الى ان خلصوا صلاه فطلع
الملك ركب وطلعت وراه البرنسس جل الصانع بما صنع ذات طرف احور ووجه انور بدیعة
بالحسن والجمال والقدر والأعتدال كما قيل في مثلها...¹⁰⁴¹

Ce blason n'est, somme toute, qu'une variation des divers blasons que l'on peut trouver dans la *Sīra*, mais ici il est amplifié par un poème introduit par la formule : « كما قيل في مثلها »

Pourtant, plus que sa beauté, c'est sa bonté que le texte met en valeur, et qui incite Badr à attendre la princesse à la sortie de l'église. Badr est frappé par la générosité qui se dégage du pays :

وملكها اسمه الملك العصمير ولكن لله خواص بعباده فيه ناس عندهم الكرم زائد ومع
كبر ذلك البلد وكثر اهلها ما وجدت فيها شحاد فستلت الخاناتى عن ذلك قال لى يا غندار ما
دام البرنسس العصميره بنت الملك طيبه ما بصير فقير ببلدنا¹⁰⁴²

A trois reprises Badr al-Ġafīr répète le mot « كرم » et décrit la manière dont les pauvres sont reçus au palais et comment lui-même a fait l'objet d'une somptueuse réception. La générosité de la princesse va de pair avec sa dévotion, et ses qualités morales prennent le pas sur sa beauté physique.

L'épisode se développe alors selon une variation parodique : après la diatribe d'Ismāʿīl contre Badr al-Ġafīr, celui-ci préfère ne plus se montrer au *dīwān*. Quant à ʿArnūs, il s'empresse de se préparer au voyage. Mais Qaṭlūniġ ayant également entendu la description de la princesse, il se met en route pour arriver à Bassandīd avant son père. Le récit reprend alors la scène type où, dans les autres épisodes, la

¹⁰⁴¹ F. 125, fol. 43v.-44r.

(J'ai attendu jusqu'au dimanche, et je suis allé me poster à la porte de l'église. Lorsqu'ils eurent fini de prier, le roi sortit et monta sur son cheval, et la princesse sortit derrière lui. Que Celui qui l'a faite soit exalté pour cette création ! Son regard était d'un blanc et d'un noir intenses, son visage rayonnait, elle excellait en grâce et en beauté, en stature et en taille, comme on dit de ses pareilles...).

¹⁰⁴² F. 125, fol. 43v.

(« Son roi s'appelle le roi al-Aṣmīr, mais Dieu privilégie certaines de Ses créatures, c'est pourquoi il y a des gens d'une grande générosité, et malgré l'étendue de ce pays et le nombre élevé de ses habitants, je n'ai pas rencontré de mendiant. J'ai questionné le chef du *hān* à ce sujet, et il m'a dit : « Messire, tant que la princesse al-Aṣmīra sera en vie, il n'y aura pas de pauvres dans notre pays. »).

princesse reçoit 'Arnūs en lui offrant du vin. Cependant, Qaṭlūniġ ne semble pas avoir les mêmes dons que son père :

وكان قطلونج ييشرب المدام ولكن ما هو نديم ولا عنده مناغشه مثل ابوه ومدعى بالجبر
وعنده كبراويه فصار يشرب هو واياها بدون كلام ولا مناغشه ولا يحكى الا كلمة اللازمه
والبرنسس العصميره صدرها رحب للمناغشه فقالت لحالها سكوت هذا البرنس من العجايب
تخمين انه مستحي¹⁰⁴³

Le contraste apparaît encore plus à l'arrivée de 'Arnūs et pendant l'échange de poèmes entre la princesse et lui, si bien que, le vin aidant, les choses finissent par se gâter :

وقطلونج ما عاد له مناغشه معها فقط يشرب وهو ساكت الى ان صار حكم
الساعه¹⁰⁴⁴ ثلاثه لعب المدام براس عرنوس فصار يلعب ويضحك هو والبرنسس ويناغشها
مناغشه قلب العقول فقلبت الغيره على قطلومج و صار يطلع بأبوه ويرجف فلاحظت عليه
البرنسس فملاّت كاس وناولته اياه فأخذه قطلونج وقال الى ابوه يا اختيار ملم حالك شويه بقا
عيب عليك انت ربتك رتبة ملوك قال له ابوه احرس واقعد بأعتبارك ما بخصك فقال له ابنه من
هو يخرس وقام الكاس وطرق ابوه فيه على وجهه فصار له عرنوس كسر شآءمه من¹⁰⁴⁵ يده
لقاسم الحديد¹⁰⁴⁶ طسه على فتحده راح الى مراود العظم الخشن وكان قطلونج جبار ما بالا
بالضرب سحب الحسام وطس ابوه على كتفه كذلك جرحه جرح بليغ فقال له عرنوس ولك
قطلونج هذا ما هو ضرب وطسه بقاسم الحديد جرحه جرح ثانى و صار بينهم طرق السلاح على
الدرق والدم منهم يسبح قدر ساعة زمان انطرحوا الأثنين طول مع عرض وهم ما هم وعيانيين
على الدنيا وكل واحد مجروح للموت ونزعوا القصر وكسروا السفره وصارت ساعه بتطير العقل
فلما وقعوا بالأرض ظنت البرنسس انهم ماتوا¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴³ F. 125, fol. 48v.

(Qaṭlūniġ buvait le vin, mais ce n'était pas un bon commensal, ne sachant pas faire la conversation comme son père, porté à la force et à l'arrogance. Il buvait avec elle en silence, sans aucune conversation, et sans dire un mot qui ne soit nécessaire. La princesse al-Aṣmīra, elle, était toute ouverte à la conversation galante, et elle se dit : « Le silence de ce prince est bien curieux ! Il doit être timide. »).

¹⁰⁴⁴ Dans le manuscrit le chiffre « ٣ » est inscrit au-dessus du « س ».

¹⁰⁴⁵ مد

¹⁰⁴⁶ Qāsim al-Ḥadīd, nom de l'épée de 'Arnūs.

¹⁰⁴⁷ F. 125, fols. 51-52r.

(Qaṭlūniġ ne lui faisait plus la cour, il se contentait de boire et de se taire. Lorsqu'il se fit trois heures, le vin monta à la tête de 'Arnūs. Il se mit à jouer et à rire avec la princesse, et à lui faire une conversation brillante. La jalousie envahit Qaṭlūniġ, il se mit à regarder son père et à trembler. La princesse s'en aperçut, elle remplit un verre et le lui tendit. Qaṭlūniġ le prit et dit à son père : « Dis donc, le vieux ! Reprends-toi un peu ! Honte à toi ! Ton rang est celui d'un roi ! » Son père lui dit : « Tais-toi et assieds-toi. Considère que ce ne sont pas tes affaires » Son fils lui

La parodie tourne au vinaigre et les failles des héros ressortent d'autant plus que le récit revient fréquemment sur certains aspects peu recommandables des personnages. On perçoit alors une certaine tension entre la nécessité du récit et les valeurs qui s'en dégagent. Les frasques amoureuses de 'Arnūs sont nécessaires, non seulement pour relancer les divers cycles (conversions, chevauchées), mais aussi pour étendre l'influence de l'Islam. Pourtant ses pratiques sont fortement remises en question par des épisodes comme celui-ci. D'un côté, il semble que la fin justifie les moyens, et rien dans le texte, avant cet épisode, ne condamne 'Arnūs lorsqu'il s'adonne à la boisson avec ses diverses conquêtes. Tout se passe comme si pour l'occasion, il reprend une identité chrétienne, jusqu'au moment critique du mariage. L'affrontement avec son fils lui ouvre les yeux sur sa conduite :

صحى عرنوس على روحه لقا الملك والوزر واقفين فوق رؤسهم والدنيا غير دنيا فقال
 لحاله قاتل الله المدام لأنه يرمى الرجال بالأهوال وطلع بأبنة لقا جرحه بليغ ولا لو العناية انقطعت
 رجله فحس نظره فر من وجهه ولا عاد سئل عن حاله بقا بده ابنة واشهد الله بضميره انه ما بقا
 يذوق المدام من بعد هذه المادة¹⁰⁴⁸

Bien sûr, aucun des deux n'aura la princesse. La découverte de 'Arnūs et Qaṭlūniġ par Ġawān qui dévoile leur identité au *babb* al-'Aṣmīr provoque une chevauchée contre l'Islam, et l'épisode se poursuit en incluant des scènes qui le font basculer vers un autre cycle. La rivalité entre 'Arnūs et Qaṭlūniġ laisse entrevoir que l'épisode ne concerne pas une descendance potentielle pour 'Arnūs et il s'opère un déplacement dans le récit vers le fils de Šiḥa et Hilāna, Ṭuwayrid qui, comme son frère Nuwayrid avant lui, va se convertir, rejoindre l'Islam, et épouser la princesse al-'Aṣmīra. L'attendu et l'inattendu se mêlent, permettant l'enchevêtrement des cycles. Dès la mention de Hilāna et de Ṭuwayrid, le lecteur/auditeur retrouve

dit : « Qui doit se taire ? » Puis il prit le verre et frappa son père au visage. 'Arnūs se sentit humilié il attrapa Qāsim al-Ḥadīd et la planta dans sa cuisse jusqu'à l'os. Mais Qaṭlūniġ était un colosse et il ne fit pas attention au coup. Il tira son épée et frappa son père à l'épaule, le blessant ainsi profondément. 'Arnūs lui dit : « Dis donc, Qaṭlūniġ, c'est pas un coup ça ! » Et il le frappa avec Qāsim al-Ḥadīd le blessant une seconde fois. Les coups pleuvaient entre eux sur leur bouclier, avec le sang qui coulait. Une heure durant, ces deux-là se jetèrent l'un contre l'autre, Puis, ils tombèrent tous les deux de tout leur long, sans connaissance, chacun mortellement blessé, le château dévasté, la table cassée ; et ce fut un moment à vous faire perdre la tête. Et lorsqu'ils tombèrent à terre, la princesse crut qu'ils étaient morts.).

¹⁰⁴⁸ F. 125, fol.53v.-54r.

('Arnūs reprit connaissance et vit le roi et les vizirs debout au-dessus d'eux et tout chamboulé autour de lui. Il se dit : « Que Dieu anéantisse le vin, car il plonge les hommes dans l'horreur ! » Il regarda son fils et vit qu'il était gravement blessé et que sans les soins [qu'il avait reçus] il aurait fallu l'amputer de la jambe. Il sentit le regard de son fils et se détourna de lui, sans plus se poser de question sur son propre état, voulant que son fils aille mieux. Et il jura devant Dieu, en son for intérieur, qu'il ne goûterait plus jamais de vin à partir de ce moment-là.).

l'attendu grâce aux scènes analogues qui le ramène à l'épisode de Nuwayrid. Il peut alors faire le rapprochement avec la princesse al-ʿAṣmīra et voir quelle direction prend le récit. Nous avons déjà noté que le récit, dans la recension de Damas, faisait assez peu appel au suspense, dévoilant assez rapidement les faits qui entourent un événement. Ceci se vérifie encore une fois dans cet épisode, lorsque le départ de Qaṭlūniġ est dévoilé dès le début. Le récit joue alors sur d'autres données, comme par exemple l'anticipation de la réaction de ʿArnūs lorsqu'il découvre son fils chez la princesse, ou encore sur un effet de surprise devant le tour que prennent les événements, même si, comme le laisse entendre la diatribe d'Ismāʿīl contre Badr al-Ġafīr, on peut s'attendre à un dénouement différent. D'une manière ou d'une autre, les indices sont toujours présents dans des variations de détails qui fonctionnent comme des signes avant-coureurs.

Une grille de lecture, quelle qu'elle soit, ne peut être qu'un outil dont il faut savoir percevoir les limites. Lorsque l'outil cesse d'être efficace, parce que le corpus auquel on tente de l'appliquer résiste, on doit pouvoir changer d'outil, ou en façonner un à partir du corpus, tout comme Lord et Parry l'ont fait, avec la grille de lecture et les outils d'analyse du « style formulaire », pour étudier un corpus défini. Certains de ces outils peuvent servir à l'étude de corpus analogues ou proches, mais ils nécessitent toujours un réajustement. L'analyse du corpus littéraire médiéval anglo-saxon a forgé d'autres outils et d'autres expressions, comme par exemple celui qui couvre le concept de « interlacing » ou « entrelacs ». Ce concept est utilisé pour décrire l'architecture médiévale anglo-saxonne, ainsi que les ornements picturales. On s'est alors aperçu qu'on pouvait aussi l'utiliser en littérature. Doit-on le limiter à ce corpus ? Ne pourrait-on pas aussi utiliser ce concept pour décrire non seulement ce qui se passe à l'intérieur d'une *sīra*, comme celle de Baybarṣ avec les cycles qui s'enchevêtrent, mais aussi pour décrire les relations que les *siyar* entretiennent entre elles ? *Sīrat Baybarṣ* fait souvent l'effet d'une vaste tapisserie dont les motifs sont toujours reliés, même si ce n'est que par un rappel de couleur, un fil que l'on retrouve ici ou là. Parfois les scènes prennent l'allure de motifs récurrents et répétitifs, mais toujours quelque chose change soit dans l'ordre des éléments, soit dans des déplacements de motifs, entraînant parfois de profonds changements dans la tonalité, et redonnant toujours une nouvelle dynamique au récit. Le double et la substitution figurent parmi les stratégies qui permettent cette re-dynamisation du récit, et cela depuis le début de la *Sīra*.

CHAPITRE 3

Doubles et substitution

Dans un article sur *Sīrat ‘Antar*¹⁰⁴⁹, s’inspirant de la classification donnée par Georges Dumézil¹⁰⁵⁰, Driss Cherkaoui définit ainsi la triade héroïque des *siyar* :

Dans la littérature populaire arabe, les trois personnages principaux du côté héroïque s’inscrivent le plus souvent dans une triade composée du :

1) Héros ; 2) *‘ayyar* (le compagnon fidèle du héros) ; 3) cavalier sauvage.¹⁰⁵¹

Il poursuit en donnant les caractéristiques de ces personnages :

1) le courage et la force physique ; 2) la ruse et la débrouillardise ; 3) la brutalité au service du héros et dans certains cas la marginalité sociale.¹⁰⁵²

Il convient, tout d’abord, de souligner l’usage abusif fait ici du terme « *‘ayyār* » pour en faire le deuxième élément de la triade, « le compagnon fidèle ». Le problème vient, d’une part, du fait que l’on utilise un terme qui dont la réalité historique, n’a rien ou peu à voir avec le sens et le rôle généralisé que Driss Charkaoui tend à lui donner¹⁰⁵³, d’autre part que le texte lui-même fait usage du terme dans un contexte bien particulier : c’est le mot, généralement d’insulte ou du moins péjoratif, utilisé par les *‘aġam* pour s’adresser aux arabes. Ainsi on trouve fréquemment l’interpellation « يا عيار », ou encore l’expression « عيارين عرب » dans

¹⁰⁴⁹ Driss Cherkaoui, « Le Parcours du héros dans le roman de chevalerie arabe : l’exemple de *‘Antar*. » *BEO*, LIII-LIV (2002-2003), 75-104. Sur la triade héroïque, voir aussi Jean Patrick Guillaume, : « Y a-t-il une littérature épique ? » *Revue Littérales*, 19 (1996) (Paris-Université Paris X), 91-107.

¹⁰⁵⁰ Georges Dumézil, *Mythe et Épopée*, Vol. I&II (Paris : Gallimard, 1968). pour les trois types de personnages épiques : le héros, le sorcier et le roi, avec les trois fonctions : magie (religieuse), force (guerrière) et fécondité (économique).

¹⁰⁵¹ Driss Cherkaoui, p. 75.

¹⁰⁵² *Idem*, p. 75.

¹⁰⁵³ TOR, Deborah, « Towards a revised understanding of the *‘Ayyār* phenomenon » in Maria Szuppe, éd., *Iran: Questions et connaissance. Actes du IVe congrès européen des études iraniennes, organisé par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6-10 septembre 1999*, vol. II : *Périodes médiévale et moderne*. Paris : Peeters/AAEI, 2002, 231-254.

les épisodes qui se passent au pays des *‘ağam*¹⁰⁵⁴. En dehors du contexte *‘ağamī*, le terme n’apparaît pas dans le texte. Dans la mesure où plusieurs critiques¹⁰⁵⁵ utilisent le terme *‘ayyār* en lui conférant des caractéristiques du « compagnon fidèle », comme la ruse, en affublant tel ou tel personnage, tantôt *‘Uṭmān*, tantôt *Šīḥa*, il me paraît important de revoir la question à partir de la fonction dramatique qui, elle, reste incontournable.

On pourrait donc voir la « triade héroïque dans *Sīrat Baybars* en considérant que Baybars correspond à la première catégorie, *Šīḥa* à la deuxième, et *Ibrāhīm* à la troisième. Cependant, *Sīrat Baybars* offre d’autres possibilités. Les attributs de chaque type dans la triade n’y sont pas aussi clairement distribués. On peut dire, bien sûr, que certains traits dominant chez l’un ou chez l’autre, mais les autres traits ne sont pas à écarter ; ainsi, Baybars est caractérisé par le courage et la force physique, mais il est aussi capable de ruse ; *Šīḥa* se caractérise par sa ruse, mais il est aussi capable de combattre comme n’importe quel chevalier ; quant à *Ibrāhīm*, s’il est marginalisé au début de la *Sīra*, il acquiert vite une place centrale dans la communauté qu’il représente ; de fait, d’autres personnages, comme Sayf al-Dīn *‘Arnūs*, ou encore *‘Uṭmān*, pourraient tout aussi bien correspondre à l’une ou l’autre des deux dernières catégories. *Ibrāhīm* n’est pas plus « brutal » que peut l’être le héros. En revanche la communauté ismaélienne qu’il finit par représenter, est bien une force brutale, difficilement contrôlable dans la *Sīra*. Ainsi, la classification que Driss Cherkaoui utilise pour *Sīrat ‘Antar*, et qu’il tend à élargir à la littérature populaire arabe doit être affinée pour pouvoir s’appliquer avec profit à *Sīrat Baybars*. Au-delà du personnage ou du personnage-type, peut-être faut-il penser en terme de fonction dramatique. On peut alors rendre mieux compte des glissements qui s’opèrent par rapport à un schéma un peu réducteur, glissements que l’on peut repérer d’une *sīra* à une autre, mais aussi à l’intérieur même de *Sīrat Baybars*.

Une fonction dramatique peut être prise en charge par plusieurs personnages, comme un personnage peut représenter plusieurs fonctions dramatiques, soit successivement, soit simultanément, faisant intervenir les notions de double et de substitution. Ces dernières fonctionnent à tous les niveaux narratifs, à toutes les étapes du récit, et sont particulièrement mises en évidence par le récit lui-même qui, encore une fois, joue de ses propres conventions et stratégies.

¹⁰⁵⁴ Voir la fréquence élevée du terme dans les fascicules 17, 33, 35, 39, 48, 57, 69.

¹⁰⁵⁵ Voir par exemple Thomas Herzog, « *‘Uṭmān* dans la *Sīrat Baybars* » un héros picaresque ? », in *Studies on Arabic Epics. Oriento Moderno*, n° 83, fascicule 2 (2003), 453-463

A) Double et substitution dans la diégèse

Le fait même que la *Sīra* s'intitule *Sīrat al-Malik al-Zāhir Baybars*, désigne Baybars comme le héros du récit. Cette fonction dramatique du personnage n'est jamais remise en question et, même après sa mort, son ombre plane sur le récit. Il faut cependant noter que le personnage s'efface parfois pour laisser la place à d'autres personnages qui, pour un ou plusieurs épisodes, revêtent cette fonction et changent momentanément de statut¹⁰⁵⁶. Ainsi, certains cycles d'épisodes sont dominés par Ma'rūf, d'autres par 'Arnūs, qui deviennent les héros de ces cycles. L'enchevêtrement des cycles assure la continuité et le lien avec le héros éponyme, mais la fonction dramatique a été transférée. Dans la mesure où certains de ces personnages assurent à d'autres moments une fonction dramatique différente, leurs caractéristiques en tant que personnages-types perdurent dans leur nouvelle fonction. La notion de substitution est ainsi exploitée par le récit de différentes manières. La première, et la plus simple, apparaît lorsque, le récit donne la priorité aux aventures d'un personnage autre que Baybars. C'est le cas de la série d'épisodes qui conduisent à la disparition de Ma'rūf¹⁰⁵⁷, ou encore celle qui concerne l'apparition de 'Arnūs dans le texte¹⁰⁵⁸. Mais on la retrouve aussi dans certains épisodes qui placent Šīḥa au cœur du récit, laissant Baybars occuper une place secondaire et passive¹⁰⁵⁹. Dans ce cas, la substitution se place entre deux modes du récit et fait le lien entre eux : d'une part, ce qui appartient à la grammaire du récit, c'est à dire les fonctions dramatiques, puisque pour un temps la fonction de héros se déplace ; d'autre part, ce qui appartient à la diégèse en tant qu'*histoire*¹⁰⁶⁰, puisque le déplacement de la fonction dramatique tient à un épisode ou un cycle d'épisodes particuliers à la fable. La deuxième manière d'exploiter la substitution consiste à transférer certaines caractéristiques d'un personnage, liées à sa fonction dramatique,

¹⁰⁵⁶ On retrouve ce phénomène de façon très similaire dans *Sīrat al-Amīra Dāt al-Himma*. Dans d'autres *siyar*, comme dans *Sayf Ibn Dī Yazan*, *'Antar*, *al-Zīr Sālim*, ou *Ḥamza*, le phénomène est bien présent, mais à un moindre degré, et les héros éponymes tiennent toujours le haut du pavé.

¹⁰⁵⁷ Voir fascicules 16-17.

¹⁰⁵⁸ Voir fascicules 63-65.

¹⁰⁵⁹ Comme par exemple dans la série d'épisodes qui concernent les Adra'īych (voir fascicules 143-145).

¹⁰⁶⁰ Le terme « diégèse », qui vient du vocabulaire de la critique cinématographique, a été transposé par Gérard Genette dans *Figure III*, (Paris Seuil, 1972). Cependant, des confusions sur ce terme l'ont amené à en préciser le sens dans *Nouveau discours du récit* (Paris : Seuil, 1983). Dans l'index de *Figure III*, à « diégèse » il renvoie en fait à « histoire ». Pour lui, les deux sont équivalents et il donne comme définition de « diégétique » : qui se rapporte ou appartient à l'histoire » (*Figure III*, 280). C'est dans ce sens que j'utilise les termes « histoire » et « fable ».

à un autre : lorsque, par exemple Baybars utilise le déguisement et la ruse¹⁰⁶¹, il assume une caractéristique habituellement dévolue à un personnage tel que Šīḥa dans la fonction dramatique du *‘ayyār* ; notons cependant que cela le conduit fréquemment dans une mauvaise passe¹⁰⁶², alors que lorsque Šīḥa utilise la ruse, elle tourne toujours à son avantage. Bien sûr, la mauvaise passe n’est que momentanée et les choses finissent toujours par rentrer triomphalement en ordre, grâce, le plus souvent, à l’intervention de Šīḥa¹⁰⁶³, ou celle de personnages appartenant au Monde du Secret¹⁰⁶⁴. Dans ce cas, la grammaire du récit se trouve affectée puisqu’un brouillage temporaire des fonctions dramatiques intervient, même si elles reprennent leur droit à la fin de l’épisode. Une troisième manière d’utiliser la notion de substitution est de la faire apparaître comme un des éléments de l’histoire, lorsque par exemple le héros est physiquement remplacé par un autre personnage sur le trône. Il s’agit alors soit d’une substitution nécessaire, due à l’absence temporaire du héros : c’est le cas chaque fois que Baybars décide de partir seul à la recherche d’un autre personnage, ou d’informations sur des événements troublants, et qu’il place alors un de ses fils sur le trône¹⁰⁶⁵ ; soit d’une imposture¹⁰⁶⁶. Il ne s’agit alors pas de la substitution de la fonction dramatique, car le héros reste le héros de l’épisode, mais de la substitution de sa position politique et sociale dans la fable¹⁰⁶⁷. Cependant, la fréquence de ce type de substitution conduit l’auditeur/lecteur à percevoir le glissement toujours possible des fonctions et la nécessité pour le personnage de se réaffirmer dans sa fonction politique et sociale, mais aussi parfois dans la fonction dramatique. Deux exemples frappants de ce type de substitution liée à une imposture et à la magie, illustrent ce phénomène.

¹⁰⁶¹ Les nombreuses fois où Baybars se déguise en kurde ou en derviche, appartiennent à cette deuxième manière. Au fascicule 12, l’épisode d’al-Maḥalla présente une double substitution : Baybars utilise la ruse pour mettre fin aux agissements du chef bédouin, Ḥiḍr al-Baḥīrī, puis il annonce un châtime exemplaire et procède lui-même au dépeçage du bédouin.

¹⁰⁶² Voir l’épisode de l’enlèvement à Gênes (fasc. 19-20), et d’autres épisodes comme le hamman de Šūr (fasc.142)

¹⁰⁶³ Voir, entre autres, le fascicule 19 (« l’enlèvement de Baybars à Gênes »), et les fascicules 163-164 (le long épisode de Yānisa Dāt al-Arṣā.).

¹⁰⁶⁴ Voir les enlèvements de Baybars aux fascicules 98 et 150A.

¹⁰⁶⁵ Voir fascicule 49 (La Bataille de Gênes), ou fascicule 86 ([Awlād al-Zawānī]).

¹⁰⁶⁶ Voir fasc. 149B ([‘Alī Bazdaġān]).

¹⁰⁶⁷ Le cas le plus flagrant de ce type de substitution est celui de l’épisode de Baybars al-Ṭabarsī aux fascicules 155C-155E qui conduit Baybars à « abandonner » son trône pendant un temps pour le reconquérir avec l’appui du descendant du calife de Bagdad, Al-Muktafī bi-llāh, qu’il instaure dans la fonction de calife.

a) Baybarş et ses doubles

Dans le premier épisode, un personnage anecdotique¹⁰⁶⁸, ‘Alī Bazdaġān, élimine Baybarş en le faisant enlever par la magie, et s’empare du pouvoir. Ce personnage est un avatar d’une fonction dramatique qui est celle d’un jeune homme injustement destitué qui, pour un temps, devient le héros d’un épisode. En général, elle appartient au cycle de la réparation des injustices qui met en valeur, depuis le début du récit, une des qualités du héros de la *Sīra*. Ce cycle est mis en place très tôt lorsque, par exemple, Baybarş prend sous son aile Ḥalīl, spolié par les *şayḥ* de Şanamayn¹⁰⁶⁹. D’autres exemples jonchent le parcours du héros à travers tout le récit, comme l’épisode de Muḥammad Maṅġak¹⁰⁷⁰, Aḥmad¹⁰⁷¹ ‘Alī, ou encore Raşīd Tarīmas¹⁰⁷². Dans la plupart des cas, le jeune homme doit accomplir une tâche pour Baybarş qui assure sa réintégration au sein du système ; le cas de Aḥmad est proche de celui de ‘Alī Bazdaġān car, dans les deux situations, le jeune homme a, en fait, dilapidé la fortune familiale en boisson et en débauche. L’épreuve imposée par Baybarş est donc, à chaque fois, l’occasion pour le jeune homme de racheter sa mauvaise conduite. La faute initiale du jeune homme, qu’il tente de cacher, ne peut pas être un indice de la manière dont l’épisode va se dérouler, ni de sa conclusion heureuse ou malheureuse. L’épisode de ‘Alī Bazdaġān fonctionne sur le mode de l’augmentation en ajoutant au motif de l’injustice celui de la substitution des fonctions. Cette substitution est « annoncée » dans le récit par plusieurs détails qui mettent en rapport les personnages et les fonctions de Baybarş et de ‘Alī. Pour mieux comprendre, voici un bref synopsis de l’épisode :

- A la mort de son père, qui était au service de Şāhīn, ‘Alī tombe dans la débauche et ses dix commensaux le ruinent et l’abandonnent.
- Sa mère lui conseille d’aller trouver le roi. Mais celui-ci s’aperçoit qu’il a bu et le fait fouetter.
- ‘Alī rentre chez lui et décide de se pendre. La poutre casse et il trouve une bague magique.

¹⁰⁶⁸ Par « anecdotique » j’entends un personnage qui n’apparaît que pour les besoins de l’épisode, quelle que soit, par ailleurs l’importance qu’il a dans cet épisode, et en dehors du fait qu’il peut être, comme c’est le cas ici, l’avatar d’une fonction dramatique.

¹⁰⁶⁹ Voir fasc. 5.

¹⁰⁷⁰ Voir fasc. 28.

¹⁰⁷¹ Voir fasc. 33-34.

¹⁰⁷² Voir fasc. 74.

- Grâce au génie de la bague il devient riche, et se venge de ses dix anciens commensaux en les faisant enlever par le génie et déposer dans un désert où ils meurent.
- ‘Alī attire l’attention de Baybars qui, le croyant repentī, lui donne une charge au *dīwān*.
- Suite à des disparitions à Damas, Baybars envoie ‘Alī pour régler le problème.
- ‘Alī se bat d’abord contre un joueur de *ḥakam*, ‘Awakil, cousin du palefrenier du vizir al-Aqṣī, et pédéraste. Il le bat, mais l’autre lui fait des avances et ‘Alī le tue. Puis il fait pendre le propriétaire du *ḥān* qui l’avait dénoncé pour ce meurtre.
- Le vizir al-Aqṣī le fait venir et ‘Alī lui montre la lettre de cachet de Baybars. Il va alors s’occuper des disparitions.
- Il découvre les coupables, quarante-et-un *‘aḡam*, et règle le problème, puis retourne au Caire. Grâce au génie, tout cela, voyages compris, n’a pris qu’une journée.
- Baybars s’étonne de voir ‘Alī qui lui raconte l’histoire de la bague magique. Baybars lui réclame cette bague, mais ‘Alī lui en donne une fausse, le fait enlever, déposer à al-Rub‘ al-Ḥarāb par le génie, et prend sa place.
- Il nomme Qalawūn grand vizir à la place de Šāhīn, puis sous son influence, il limoge tous les émirs de la faction de Baybars.
- Halawūn, puis les rois de la côte incités par Ğawān tentent de profiter la situation et de l’absence de Baybars. ‘Alī, grâce à la bague magique, les fait tous prisonniers.
- Mais il pactise avec Ğawān, qui lui propose de mettre à mort tous les émirs favorables à Baybars, et Baybars lui-même, finalement retrouvé à Alep.
- Tout revient dans l’ordre grâce à l’intervention du *ṣayḥ* Abā Ğābir al-Qayrawānī qui frappe ‘Alī, récupère la bague et la donne à Baybars, puis libère les prisonniers musulmans.

A vrai dire, lorsque ‘Alī se venge des dix commensaux qui l’ont mis sur la paille, on peut penser à Baybars qui, dans la grotte du Mont Qāṣyūn demande que ceux qui ont contribués à son exil et sa déchéance meurent de mort violente. De même, lorsque ‘Alī arrive à Damas et s’en prend à ‘Awakil, le lecteur/auditeur a

l'impression de se retrouver au début de la *Sīra*, lorsque Baybars redressait les injustices commises par Aḥmad ʿĀgā, le notable pédéraste, ou encore al-ʿArand, palefrenier de ʿĪsā al-Nāṣir. Ces rapprochements avec le héros de la *Sīra* ne sont pas fortuits. D'une certaine manière, ʿAlī se pose en double négatif de Baybars. Double car il possède certaines des qualités du roi, négatif car s'il s'en sert à bon escient au début, rapidement le pouvoir qu'il détient de la bague magique lui monte à la tête, et il en abuse. Son pouvoir tient simplement de la magie, alors que celui de Baybars vient du Monde du Secret. Son alliance avec Qalawūn qu'il nomme grand vizir à la place de Šāhīn, puis le fait qu'il libère Baybars al-Ṭabarsī, qui avait été mis en prison pour avoir comploté avec un émissaire de Halawūn¹⁰⁷³, n'augurent rien de bon, et son association avec Ğawān arrive sans surprise. Le pouvoir de Baybars sort renforcé de l'épreuve pour plusieurs raisons. Les forces qui combattent l'islam ont profité de l'absence de Baybars pour former une coalition sous d'égide de Ğawān. De plus, certains émirs comme Qalawūn, qui ont pris le pouvoir aux côtés de ʿAlī, favorisent leur attaque. Pourtant, malgré cette coalition, tout se retourne contre eux lorsque la magie de la bague est dépassée par le pouvoir du Monde du Secret qui se manifeste en la personne du *ṣayḥ* Abā Ğābir al-Qayrawānī. L'absence de Baybars affaiblit la cohésion fragile dont il est le seul garant, son retour rétablit l'ordre et renforce son pouvoir.

La libération de Baybars al-Ṭabarsī n'a pas vraiment d'impact direct sur l'épisode. Elle participe des signes négatifs qui entourent l'exercice du pouvoir par ʿAlī. En effet, ce n'est pas la première fois que ce personnage apparaît dans le récit, et, à chaque fois, son nom est lié à quelque trahison. Au fascicule 21, dans cette période de transition entre la mort du roi al-Šāliḥ Ayyūb et la montée sur le trône de Baybars, le roi ʿĪsā Ğāzī, fils débauché d'al-Šāliḥ Ayyūb, confond Baybars al-Ṭabarsī avec Baybars. Or ʿĪsā Ğāzī représente tout ce que ce dernier déteste et combat. L'incident se déroule ainsi : alors qu'ils se trouvent à Damas, Aybak fomenta un complot contre Baybars, en l'accusant d'avoir empoisonné le roi al-Šāliḥ Ayyūb. Il suggère à ʿĪsā Ğāzī de faire venir les vizirs et les émirs un par un au *dīwān* et de les faire nommer par l'huissier à leur entrée. Au moment où l'huissier nommera Baybars, ʿĪsā Ğāzī pourra le faire arrêter et lui faire couper la tête, sans autre forme de procès. Le roi acquiesce au plan :

فلما صار الوقت وقف القبيجي على باب الصيوان وكلما دخل واحد صار يصرخ ما
 شاء الله فلان وزير وفلان امير الى ان اقبل الوزير ببيروص الطبرسي فلما دخل من باب الصيوان
 صرخ القبيجي ما شاء الله وزير ببيروص قال فلما سمع الملك بذكر ببيروص قال للمماليك ارموا رقبته

¹⁰⁷³ Voir fasc. 135.

فركدوا المماليك وكمشواه وطالعوه لبرات الصيوان فقام اييك وعمل حاله بده يترجا فيه وقال
 للملك افندم هذا ما هو عدوك يبرص بصوت واطى هذا واحد اضم مليح فقال الملك روحوا
 رجعه فطلعوا جابوه الى بين ايدى الملك فقال له ترجو¹⁰⁷⁴ فيك الوزر¹⁰⁷⁵

Ce qu'entend Aybak par « homme bien » c'est justement un homme qui fait partie de sa faction, comme de celle de Qalawūn, faction qui, depuis le début, est contre Baybarş et tente par tous les moyens de l'éliminer. Au fascicule 135, l'association de Baybarş al-Ṭabarsī avec des *ʿağam* envoyés au Caire par Halawūn ne surprend donc pas. Lorsqu'on le retrouve, au fascicule 155E, il est au centre d'un complot qui vise à détrôner Baybarş et à le mettre à sa place. Ici encore, la substitution peut avoir lieu grâce à la magie. Voici les principaux éléments de l'épisode :

- Baybarş se sentant oppressé se déguise en derviche et fait le tour du royaume pour voir si tout va bien. Un de ses compagnons du Mont Qāşyūn lui apparaît pour lui dire de retourner au Caire car le royaume est en danger.
- Au Caire tous lui disent que tout va bien, mais le soir il voit des vizirs se rendre chez Baybarş al-Ṭabarsī. Baybarş se rend compte qu'ils complotent pour le détrôner et mettre Baybarş al-Ṭabarsī à sa place.
- Baybarş al-Ṭabarsī est d'accord, mais demande plus d'assurances : d'abord l'accord du grand vizir Şāhīn, puis celui des *fidāwīyeh* en la personne d'Ibrāhīm. Tous donnent leur accord et le lendemain, ils déposent Baybarş.
- Dūfuş, le fils de l'Empereur de Rome, arrive à Alexandrie et demande qu'on lui remette Baybarş prisonnier.
- Explication : Les vizirs, émirs et *fidāwīyeh* ont tous été ensorcelés par Şūm al-Zamān, employé par Şalība, la sœur de l'Empereur et son neveu Dūfuş. Ğawān les renseigne sur tous les membres du *dīwān*. Baybarş al-Ṭabarsī, lui

¹⁰⁷⁴ ترجوا

¹⁰⁷⁵ F. 21, p. 58-59 ; B/Z, vol. 3, 43.

(Lorsque le moment arriva, l'huissier se tint à la porte du pavillon et, chaque fois que quelqu'un entra, il s'écriait : « Par la volonté de Dieu, le vizir Untel, ou l'émir Untel ! ». Jusqu'à ce que le vizir Baybarş al-Ṭabarsī se présente et entre par la porte du pavillon. L'huissier s'écria alors : « Par la volonté de Dieu, le vizir Baybarş ! » Il [le transmetteur] dit : Lorsque le roi entendit le nom de Baybarş il dit aux mamelouks : « Coupez-lui la tête ! » Les mamelouks se précipitèrent pour le saisir et l'emmenèrent hors du pavillon. Aybak se leva et fit semblant de vouloir intercéder pour lui. Il dit au roi à voix basse : « Efendem, celui-ci n'est pas ton ennemi Baybarş, c'est un homme bien. » Le roi dit alors : « Ramenez-le ! » Ils allèrent le chercher et l'amènèrent devant le roi qui lui dit : « Les vizirs ont plaidé en ta faveur. »).

n'est pas ensorcelé, mais il est choisi pour remplacer le roi à cause de leur homonymie.

- A Rome, on s'apprête à mettre Baybars à mort lorsque Badr al-Ġafir s'interpose, puis on annonce que l'armée musulmane arrive pour délivrer Baybars.
- Explication : Šīḥa ayant appris ce qui s'est passé fait annuler le sort par Tāġ Nās. Au Caire, tous les vizirs ont repris leurs esprits, mais Baybars al-Ṭabarsī ne comprend pas ce qui se passe et leur montre un papier signé par eux, déposant Baybars et le mettant lui sur le trône. Šīḥa arrive et explique toute l'affaire.
- A Rome, devant le danger, Dūfuš envoie Baybars et Badr en prison dans l'île du magicien Šūm al-Zamān et de son frère Tamīm.
- Tamīm, en fait converti à l'Islam, les envoie en Egypte par magie.
- Le Caire est assiégé, mais Tamīm aide Baybars et Badr avec sa magie et finalement l'armée franque est vaincue.

Dans ce schéma, plusieurs éléments sont dignes de commentaires. Tout d'abord, l'épisode commence par une intervention du Monde du Secret. Le lecteur/auditeur est ainsi averti qu'il se passe quelque chose de grave, qui risque de remettre en cause tout ce qui a été accompli jusque-là. En même temps, l'utilisation de la magie par les chrétiens a toujours été déjouée par une intervention du Monde du Secret, ce qui indique qu'il en sera vraisemblablement de même ici. Le tour plus inattendu, mais fortement symbolique concerne la « fausse gémellité » ou « fausse relation » ; en effet, les deux magiciens chrétiens, Šūm al-Zamān et Tamīm, sont frères¹⁰⁷⁶, mais représentent des pôles opposés, Tamīm étant bon et juste (عادل صالح¹⁰⁷⁷), Šūm al-Zamān étant son contraire (بضد اخوه), et la conversion de Tamīm le place du côté de Baybars, alors que Baybars al-Ṭabarsī, bien que son homonyme, se place du côté des ennemis du roi. Le texte insiste sur la nécessité de l'homonymie pour mener l'affaire à bien, lorsque Šūm al-Zamān demande à Ġawān de nommer tous les dignitaires du Caire :

¹⁰⁷⁶ J'utilise le terme « gémellité » au sens large et figuré. Les frères ne sont pas désignés comme « jumeaux » dans le texte.

¹⁰⁷⁷ Voir fasc. 155D, fol. 9v.

فقصده¹⁰⁷⁸ ان ادخل لبيت الرصد وَاَجْرِي السحر علي¹⁰⁷⁹ المسلمين لكن ما بعرف
اسامي الوزر الذي عند الرين فما وجده¹⁰⁸⁰ برومة المداين احد يعرف اسماءهم فخبروني انه
جناب حضرت الخليفه يعرف اسماءهم فَبَعْتُ جيك فلما سمع جوان ذلك الكلام فرحاً شديداً
ما عليه من مزيد¹⁰⁸¹ فقله فليوني بتريد اسماء السراقين والاماره والوزر كلهم قلهم نعم يا ابونا بدي
كل من يأكل علي¹⁰⁸² بساط الرين من وزر ونياب بلاد فصار جوان يخبره عن اسماءهم واحد
بعد واحد الي¹⁰⁸³ ان عرفه عن الجميع وقال يا ابونا ما فيه واحد بديوان مصر يشابه اسم الرين
قله فيه واحد يقال له ببيرص الطيرصي¹⁰⁸⁴

La substitution par homonymie est un des traits saillants du récit, mis en place dès le début, lorsque Sitt al-Šām décide d’adopter Maḥmūd et de lui donner le nom de son fils décédé, Baybarş :

فعند ذلك قالت ست الشام اكتب يا قاضى افندى وانتم يا اعيان اشهدوا جميع ما تملك
يدى من مالكانات وبيوت ودكاكين وحوانيت وجوار وعبيد جميعه الى محمود وقد جعلته عواض
ولدى وقد سميته ببيرص¹⁰⁸⁵

Implicitement le texte met l’accent sur une similitude entre les deux Baybarş :

وقد تخلفت من زوجتها بولد ذكر اسمه ببيرص وكان جميل الصوره وعمره من حيل
محمود وقد مات بأول شهر رمضان¹⁰⁸⁶

¹⁰⁷⁸ قصدت

¹⁰⁷⁹ علي

¹⁰⁸⁰ وجدت

¹⁰⁸¹ مزيد

¹⁰⁸² علي

¹⁰⁸³ لاي

¹⁰⁸⁴ الطيرصي. On trouve cette orthographe dans quelques fascicules. F. 155D, fols. 15v.-16r.

(J’ai voulu alors entrer dans la salle d’observation et ensorceler les musulmans, mais je ne connaissais pas le nom des vizirs qui étaient auprès du roi, et je n’ai trouvé personne à Rome qui connaissait leur nom. On m’a alors appris que ton Excellence le vicaire connaissait leur nom, et je t’ai fait venir. » Lorsque Ġawān entendit ces mots, il en éprouva une joie sans pareille et lui dit : « Mon fils, tu veux le nom des *sarrāqīn*, des émirs et des vizirs, de tous ? » Il lui dit : « Oui, mon père, je veux tous ceux qui sont à la solde du roi, qu’ils soient vizirs ou gouverneurs des villes. » Ġawān se mit alors à lui apprendre leur nom, l’un après l’autre jusqu’à ce qu’il les connaisse tous. Il lui dit : « Ô mon père, n’y en a-t-il pas un, au *dīwān* du Caire, dont le nom ressemble à celui du roi ? » Il lui dit : « Oui, il y en a un que l’on nomme Baybarş al-Ṭaybarsī. »).

¹⁰⁸⁵ F. 3, p. 84-85 ; B/Z, vol. 1, 81.

(Sur ce Sitt al-Šām dit : « Ecris, ô *efendī qādī*, et vous dignitaires soyez témoins ! Tout ce que je possède, comme biens, maisons, boutiques et échoppes, servantes et esclaves, tout appartient à Maḥmūd. Je le prends en échange de mon fils, et je le nomme Baybarş. »).

¹⁰⁸⁶ F. 3, p. 3-4 ; B/Z, vol. 1, 67.

La ressemblance avec son fils frappe Sitt al-Šām dès qu'elle le voit :

1087 فنظرت غلام يشبه ابنها بيبرص

Le fait que le magicien Šūm al-Zamān choisisse, pour la substitution, un double homonyme du roi est donc significatif, dans la mesure où le seul point commun entre les deux Baybarş est leur nom, et la manière dont Baybarş al-Ṭabarsī est présenté dans le texte en fait un double négatif en tout point. Opposé à Baybarş car il est de la faction de Qalawūn, il est aussi dévoilé comme un être faible, qui se cache souvent derrière les autres, sans jamais vraiment se mettre en avant. C'est le cas, par exemple, dans le complot ourdi par Halawūn lorsqu'il envoie au Caire une vieille femme pour enlever des jeunes filles : dans cette affaire, la participation au complot de Baybarş al-Ṭabarsī est finalement divulguée, mais on voit que son rôle a été essentiellement passif :

فقال لها ولما دخلوا مصر وين نزلوا قالت له عند بيبرص الطبرسى وكان معنا له مكاتبه
من القان فقال الملك يا جمال الدين هذا الطبرسى لا شك الا مجوسى¹⁰⁸⁸ فأنا مرامى اقبله ولكن
ما هو مدقرن الا وصيه الصالح ايوب¹⁰⁸⁹

Lorsqu'on vient lui proposer de déposer Baybarş pour le mettre sur le trône à sa place, il réclame des assurances : d'abord l'accord du grand vizir, et donc des émirs, puis celui d'Ibrāhīm et des *fidāwīyeh*. Au-delà des réticences bien compréhensibles de Baybarş al-Ṭabarsī, on voit se profiler l'idée que le pouvoir, s'il est entre les mains du roi, ne peut donc s'exercer qu'avec l'accord et la participation de tous les éléments qui constituent la communauté. Le reste de l'histoire vient confirmer cette idée.

En effet, l'épisode pourrait s'arrêter là, mais il n'en est rien, et la suite prend un tour inattendu puisque Baybarş refuse de remonter sur le trône, et suggère qu'on y laisse Baybarş al-Ṭabarsī qui accepte¹⁰⁹⁰. Immédiatement, Ibrāhīm et les *fidāwīyeh*

(Et elle avait eu de son mari un enfant de sexe masculin appelé Baybarş. Il était beau et avait le même âge que Maḥmūd. Il était mort au début du mois de *ramaḍān*.)

¹⁰⁸⁷ F. 3, p. 6-7 ; B/Z, vol. 1, 68.

(Elle vit un garçon qui ressemblait à son fils Baybarş.)

¹⁰⁸⁸ Dans la *Sīra* le terme est utilisé, comme ici, pour désigner les adorateurs du feu, mais parfois aussi pour désigner des mages. Il est alors l'équivalent de « ساحر », généralement utilisé pour les magiciens chrétiens, ou « حكيم » pour les sages-magiciens grecs.

¹⁰⁸⁹ F. 135, fol. 36v.

(Il lui dit : « Et lorsqu'ils sont arrivés au Caire, chez qui sont-ils descendus ? » Elle lui dit : « chez Baybarş al-Ṭabarsī, et nous avons une lettre du *qān* pour lui. » Le roi dit alors : « Ô Ğamāl al-Dīn, il n'y a aucun doute que ce Ṭabarsī est un adorateur du feu, et mon but est de le tuer, mais ce qui m'en empêche, c'est la recommandation d'al-Šāliḥ Ayyūb.)

¹⁰⁹⁰ Voir fasc. 155^E.

quittent le *dīwān*, refusant de servir Baybarş al-Ṭabarsī. C'est donc toute l'unité du royaume, lentement et péniblement mise en place tout au long de la *Sīra* qui est remise en cause. L'Etat musulman passe par une nouvelle épreuve, créée volontairement par Baybarş pour affermir son pouvoir et renforcer l'unité autour d'un roi qui rétablit le califat aboli de fait par la prise de Bagdad par Halawūn. De manière significative, Baybarş se lance seul dans cette aventure, puis il est rejoint par les *fidāwīyeh*, à l'instigation de Šīḥa, et par les émirs, à l'instigation d'Aḥmad Šalāmiš, fils cadet de Baybarş. L'épisode est d'autant plus fascinant qu'il pose un regard sur le lien entre royauté et pouvoir, et sur la légitimité du pouvoir. Voici comment il se décompose :

- Baybarş s'enferme pendant vingt jours et refuse de reprendre sa place sur le trône. Il dit aux vizirs de demander à Baybarş al-Ṭabarsī d'occuper sa place. Ce dernier accepte.
- Ibrāhīm demande à Baybarş la permission de se retirer dans sa forteresse avec ces hommes. Baybarş lui demande de rester encore deux mois.
- Baybarş rencontre un *şayḥ* (al-Muktafī bi-llāh) qui se dit descendant du dernier calife abbasside. Rappel historique par le *şayḥ* depuis les premiers ayyoubides jusqu'à la chute de Bagdad, où toute la famille du calife est mise à mort, sauf un enfant (le *şayḥ*) qui s'enfuit.
- Le *şayḥ* fait son apprentissage religieux, puis revient à Bagdad qu'il trouve sous l'emprise de Halawūn. Il se rend au Caire pour rencontrer Baybarş.
- Il explique à Baybarş l'importance de l'investiture du roi par un calife, et lui parle des attributs de la royauté nécessaires à cette investiture qui se trouvent toujours à Bagdad.
- Baybarş se rend au *dīwān* et explique tout cela aux vizirs, disant que celui qui délivrera Bagdad et ramènera l'héritage abbasside sera roi de plein droit. Mais tous refusent la tâche. Baybarş décide de partir seul.
- Šīḥa arrive et prend connaissance des faits. Il se rend auprès d'Aḥmad Šalāmiš et établit un plan avec lui.
- Aḥmed Šalāmiš se rend au *dīwān* où il fait admettre par les émirs que Baybarş règne sans droit depuis vingt-deux ans. Ils lui signent un papier dans ce sens, et Aḥmad leur réclame alors à tous leur solde versée par Baybarş depuis vingt-deux ans, et fait entrer les *fidāwīyeh* en armes. Les vizirs et les émirs se rendent à la raison et acceptent de partir aider Baybarş.

- Finalement Bagdad est prise et délivrée de Halawūn et des mages ; Baybars nomme un gouverneur, Ibrāhīm al-Mārdīnī, un admirateur et imitateur d'Ibrāhīm, puis retourne au Caire où il est intronisé par Al-Muktafī bi-llāh.

Il est tout à fait significatif qu'après cet épisode, Baybars al-Ṭabarsī disparaît du récit. Ici le double ne peut plus faire son office, et l'original reprend une place qu'il n'a, en fait, jamais perdue. Baybars al-Ṭabarsī a, pour un temps, l'illusion du pouvoir, et lorsque la magie s'est effacée, il ne comprend pas pourquoi on lui reproche d'être assis sur le trône. Le fait qu'il n'ait pas été envoûté, au contraire des vizirs et des *fidāwīyeh*, rend le personnage pathétique, stupide et inexcusable. Le document qu'il avait fait signer à Ibrāhīm et à tous les dignitaires lui sert à se « disculper », mais il le désigne aussi comme le véritable usurpateur :

وباب الديوان استند وداخل ابراهيم سياج العداره¹⁰⁹¹ فلما وصل يركل امدقل
واراد ان ياخذ اناك الملك اطلع لقا الوزير ببيصر الطيرصي طار عقله وزوره زورت الغضب ونادا
ولاه ليش قاعد علي¹⁰⁹² كرسي الملك قله ما هو انتي الذي اجلستني يا ابراهيم قله ابراهيم ليك
الجوز المطيله انا اجلستك ملك ومرادك ترميها بيني وبين الملك فقله والله يا ابراهيم انا ما
جلسة¹⁰⁹³ علي الكرسي الا بامرك وامر جميع الاعيان وخوذ هذا عرض محضر بختمك وختومة
جميع الوزر¹⁰⁹⁴

La citation montre bien le consensus nécessaire, comme les cérémonies d'intronisation et d'allégeance (مبايعة) dont il est parfois question le confirment. Mais ce consensus n'est pas suffisant. L'intervention du *šayḥ*¹⁰⁹⁵, dans l'épisode suivant,

¹⁰⁹¹ العذاره

¹⁰⁹² علي. Une caractéristique orthographique de cette main est transformer le « ي » en « ع ».

¹⁰⁹³ جلست

¹⁰⁹⁴ F. 155D, fol. 26r./v.

(La porte du *dīwān* s'ouvrit et Ibrāhīm Siyāġ al-'Aḏāra entra. Il s'approcha du trône et voulut se prosterner devant le roi, mais lorsqu'il vit le vizir Baybars al-Ṭabarsī son sang ne fit qu'un tour et il le regarda de travers, en colère. Il cria : « Dis-donc toi ! Pourquoi es-tu assis sur le trône ? » Il lui dit : « N'est-ce pas toi qui m'as mis là, Ibrāhīm ? » Ibrāhīm lui dit : « Espèce de cocu ! Moi je t'ai mis sur le trône du roi ? Tu veux semer la discorde entre moi et le roi ? » Il lui dit : « Par Dieu, Ibrāhīm, je ne suis assis sur le trône que sur ton ordre et celui de tous les dignitaires ! Tiens, voilà un document portant ton sceau et celui de tous les vizirs ! »).

¹⁰⁹⁵ Le *šayḥ* se présente à Baybars comme « Aḥmad al-Muktafī bi-llāh Ibn al-Muqtaḏī bi-llāh Ibn al-Muqṭšīm bi-llāh ». Voir fascicule 155^E, fol. 9r./v. Plus tard, son nom est changé en « al-Muqtaḏī bi-llāh » (voir par exemple fol. 21r.). L'épisode représente un des échos de l'Histoire dans la *Sīra*, puisque Baybars 1^{er} a effectivement rétabli un descendant du dernier calife abbasside dans sa fonction, ceci pour mieux asseoir son pouvoir. Voir Peter Thorau, *The Lion of Egypt*, Chapter 10 « The Shadow-caliphate of Cairo », traduction P.M. Holt (London: Longman, 1992 (1987)), 110-119.

et son explication fait le lien entre le rituel social de l'intronisation (lié au consensus) et le rituel religieux qui inscrit le roi dans une lignée :

كل الملوك الذي تولّو¹⁰⁹⁶ باحكام مصر هدول ما هن ملوك هدول نيّاب لانهم ما هُنْ
مبايعين بالاصل ولا يجوز لَمَلِكُ مبايعه ويصير اسمه خادِم الحرمين الشريفين الا يكون عنده
مُخَلَّفَاتُ النبي صلى الله عليه وسلم وَهَمَّا البُرْدَه¹⁰⁹⁷ الشريفه والتعلين والسجاده والمشط والمِسْوَاكُ
والمسيحه واذا كان هدول ما هن عند الملك ما هي صحيحا مبايعية لانه لما بده يتبايع الملك بدها
تكون البُرْدَه الشريفه علي اكتاف الملك الذي عمال يتبايع فحالا ربنا يرمي سر من اسراره بقلب
ذالك الملك¹⁰⁹⁸

A des fascicules de distance, le lien entre l'épisode de 'Īsā Ġāzī qui prend un Baybars pour un autre (fasc. 21) et celui où Baybars al-Ṭabarsī monte sur le trône pour finir par disparaître complètement, passe par les malversations de ce dernier, et par le fait qu'il est marqué d'emblée comme l'opposé de Baybars : double illusoire et personnage sans envergure, faible, crédule, veule à l'occasion, à l'image de ce 'Īsā Ġāzī qui l'avait si aisément confondu avec Rukn al-Dīn Baybars dont on lui avait pourtant fait maintes fois l'éloge. L'épisode de Baybars al-Ṭabarsī marque une avancée dans le thème de la substitution du roi dans sa fonction politique et sociale, par rapport aux épisodes qui représentent cette substitution comme une simple usurpation. L'ambiguïté est maintenue car, d'un côté Baybars al-Ṭabarsī est « légalement » mis sur le trône par les vizirs et les émirs, mais d'un autre côté le manque de légitimité est souligné, d'abord par l'intervention de la magie, puis par celle du descendant du calife. Ce dernier met l'accent sur le fait qu'aucun des rois, depuis la chute de Bagdad et du califat, n'est vraiment légitime, y compris Baybars. Celui-ci doit donc reconquérir une légitimité qu'il n'hésite pas à mettre en compétition, puisqu'il incite d'abord Baybars al-Ṭabarsī, puis les vizirs à partir à la reconquête de Bagdad. C'est devant leur refus qu'il décide de partir seul. L'épisode montre que si Baybars est seul, il est aussi unique et qu'il lui revient de rétablir

¹⁰⁹⁶ تولّوا

¹⁰⁹⁷ La vocalisation, quasi absente des autres mains, est un peu plus insistante ici, mais parfois erratique. J'ai maintenu tous les signes du manuscrit.

¹⁰⁹⁸ F. 155E, fol. 15r./v.

(Tous les rois qui ont eu la charge du gouvernement du Caire n'ont pas été des rois, mais seulement des substituts, car il n'ont pas eu la véritable allégeance, et les rois ne peuvent obtenir l'allégeance et devenir gardiens des deux lieux sacrés s'ils n'ont pas les legs du Prophète – que la prière et le salut soient sur lui – et ces legs sont : la *burda* vénérable, les sandales, le tapis de prière, le peigne, le *miswāk* [bâton pour les dents] et le chapelet. Et si le roi n'a pas ces objets, l'allégeance n'est pas authentique, car lorsque l'on veut prêter allégeance au roi, il faut que la *burda* vénérable soit sur ses épaules, et dans l'instant, notre Seigneur met dans le cœur de ce roi un secret parmi ses secrets. »).

l'ordre et le cours des choses. Ni Baybars al-Ṭabarsī, ni Qalawūn, pourtant avides de pouvoir, ne comprennent le sens des paroles du *šayḥ*. Leur conception est celle d'un pouvoir purement temporel, alors que pour Baybars il en va autrement. Le texte exprime clairement l'origine divine du pouvoir dont les rois légitimes sont investis, et qui opère une véritable transformation. On peut, bien sûr, établir un parallèle entre Baybars et Šīḥa à partir de la question de la souveraineté. A de nombreuses reprises, bien qu'il ait été investi de la souveraineté des forteresses ismaéliennes, Šīḥa voit son autorité remise en jeu, et il doit, sans cesse, prouver sa légitimité, tout comme Baybars doit le faire dans l'épisode de Baybars al-Ṭabarsī. Une péripétie particulière, dans l'itinéraire de Šīḥa, fait écho à cet épisode. Tout comme Baybars abandonne sa charge pour laisser Baybars al-Ṭabarsī monter sur le trône, Šīḥa abandonne la souveraineté des forteresses pour la laisser à un ismaélien, Šams al-Dīn

Ibn Harim, qui refuse de dévoiler son vrai nom et se fait appeler « Ibn Ādam ». Celui-ci déjoue un complot fomenté par la reine 'Afrūna et Haḡḡām Ibn Ḥanāḡir al-Kasr¹⁰⁹⁹, en tuant un messenger qui se révèle être Haḡḡām, et découvre des lettres compromettantes pour plusieurs émirs faussement convertis, lettres que Šīḥa lui-même avait cherchées en vain. Ayant promis la souveraineté des forteresses ismaéliennes à Šams al-Dīn s'il les découvrait, il lui abandonne sa charge, prétendant au roi qui s'étonne, qu'il est tout simplement fatigué de la charge :

حيث صار لي كل هذه المده تعبان اريد على زمان سعادتك ان استريح فتبسم الملك
وقال وحيات رأسي هذا الكلام لم اصدقه منك¹¹⁰⁰

Mais l'affaire est rapidement réglée par un rêve-vision de Šams al-Dīn :

واذا بالاسماعيليه داخله ومعهم سلطانهم المقدم شمس الدين ابن هرم فرخص المقدم شمس
الدين وقبل الارض بين ايادي الملك فترحب الملك به وامر له بالجلوس فما نظر الملك الا ذلك
المقدم ركض لقدام جمال الدين وخلع الكرك عن اكتافه ورماه على اكتاف جمال الدين وقال له يا
جوند

العبد اسا وقد اتى معتذرا والذنب جرا ولا ادري كيف جرى
فان اسأت فضلكم يحملني والذي جرا لا يعاد شرط الامرا

¹⁰⁹⁹ Voir fascicules 152 A&B et 153A. Il s'agit de la fin de l'épisode de la reine 'Afrūna.

¹¹⁰⁰ F. 153A, fol. 2r.

(Car après tout ce temps, je suis fatigué et désire me reposer le reste du règne de ta seigneurie. »
Le roi sourit et dit : « Sur ma vie et ma tête, j'ai du mal à te croire. »)

فتعجب الملك من ذلك وقال ما هذا يا مقدم قال له افندم انا قبلت فيما انعمت
سعادتك علي وانا وهبته الى جناب اخي جمال الدين واشهد علي ابي قاتل الف طاعه خوند
ومنازل السلامه الى قان قانات الحصون وعزها شبحه جمال الدين سيف الظاهري فصرخ المقدم
ابراهيم الطاعه يا بني اسماعيل

الى قان قنات الحصون وعزها شيخه جمال الدين سيف الظاهري

سلطان من شد الشواكر باللقا يوم الهياحي عزم سيفي قاهري

فكرت الرجال وادت الطاعه الى جمال الدين الا نصير النمر ابن داغر العنيد عض على
شفته كاد يقرطها وصرخ باطل يابن هرم قتلها ذلك الكلمه وكان الملك انحظ من ذلك المقدم
شمس الدين وصرخ عفرم مقدم ابن هرم فركض المقدم اخذ اتك الملك وقال له افندم انا اسمي
الاصلي عبد بابك المقدم شمس الدين ابن هرم صاحب قلعة شمسين فقال له الملك عجب بالاول ما
اخبرتنا عن اسمك قال له والله خيفته من سلطان الحصون جمال الدين اذا اعرف اسمي يروح الى
قلعتي ويلعب معي **منصف** فلاجل ذلك خفيت اسمي فتنسم الملك وقال له يا مقدم لاي شيعي ما
فعلت هذا الفعل مبارح قال له والله يا دولتلي مبارح اخذت المقام ونزلت فيه قلبا ولسانا ولكن
انا نام في الليل اذ حضر علي شهيد يانسه المقدم جمر ووليد معروف وكلا منهم في هيبه تكسر
ظهر الاسود وعليهم الثياب البيض وفي ايديهم حربات من النار وقالو¹¹⁰¹ اي ولاه يابن هرم
ايش يكون حدك حتى تاخذ ما اوهبوه بيت جمر من جمال الدين فوالله ان ما رديت المقام الى جمال
الدين وقريت له بالطاعه والا زرنالك مرة ثانيه ودورناك المقابر¹¹⁰²

¹¹⁰¹ قالوا

¹¹⁰² F. 153A, fol. 3r.-6r.

(Et voilà que les ismaéliens entrèrent et avec eux leur souverain, le *muqaddam* Šams al-Dīn Ibn Harim, qui accourut et embrassa le sol devant le roi. Celui-ci lui souhaita la bienvenue et lui demanda de s'asseoir. Mais il vit le *muqaddam* se précipiter devant Ġamāl al-Dīn, ôter son manteau de ses épaules, et le jeter sur les épaules de Ġamāl al-Dīn, en lui disant : « Messire, L'esclave a nui et vient s'excuser. L'offense est arrivée, et je ne sais comment.

Si j'ai nui, votre bonté me soulage, et ce qui est arrivé ne se reproduira plus.

Le roi s'étonna de cela et dit : « Qu'est-ce cela veut dire, *muqaddam* ? » Il lui dit : « Efendem, j'ai accepté ce que ta Seigneurie m'a prodigué, et moi, je le donne à son Excellence, mon frère Ġamāl al-Dīn. Témoigne que je dis : « Mille obéissance, messire, séjour du salut, chef des chefs des forteresses et leur gloire, Šiḥa Ġamāl al-Dīn, glaive d'al-Zāhir ! » Alors le *muqaddam* Ibrāhīm s'écria : « Obéissance, ô *banī ismā'īl*,

Au chef des chefs des forteresses et leur gloire

Šiḥa Ġamāl al-Dīn glaive d'al-Zāhir,

Souverain par le covenant de l'épée

en temps de guerre et des combats, et la détermination victorieuse de son sabre.

Les hommes se précipitèrent et prêtèrent obéissance à Ġamāl al-Dīn, sauf Naṣīr al-Nimr Ibn Dāğir al-ʿAnīd qui se mordit la lèvre et faillit la couper, puis s'écria : « Malheur à toi, Ibn Harim, pour avoir prononcé ces mots ! » Et le roi se réjouit de ce *muqaddam* Šams al-Dīn et s'écria : « C'est bien, *muqaddam* Ibn Harim ! » Le *muqaddam* accourut, se prosterna devant le roi et lui dit :

La remise en cause de la légitimité de Šīḥa en tant que souverain des forteresses ismaéliennes est une des stratégies de la *Sīra* qui permet de nombreux rebondissements, mais au vu de la remise en question de la légitimité même de Baybars, elle fonctionne comme un miroir. Le sort des deux personnages est lié par la prédiction, et c'est elle qui assure leur légitimité. Il faut, cependant, que cette légitimité soit manifeste, et c'est le rôle du *šayḥ* pour Baybars, de Ğamr et Ma'rūf pour Šīḥa, de la rendre telle. Un détail intéressant dans la citation concerne Naṣīr al-Nimr Ibn Dāġir al-ʿAnīd. Il représente l'éternel récalcitrant, qui se soumet car il ne peut pas faire autrement, mais qui, au fond, n'apprécie guère Šīḥa. Il apparaît pour la première fois dans le fascicule 62, et fait l'objet de la « troisième plaie » de Baybars. A la fois opposé à Baybars et à Šīḥa, son affaire n'est pas réglée dans ce premier épisode qui le concerne. Il réapparaît au fascicule 75 où il finit par accepter Baybars, mais continue de rejeter Šīḥa. Sa haine pour ce dernier l'obsède jusqu'à la folie et il en arrive à trahir les musulmans en s'alliant avec Ğawān et Dūfuš (fasc. 76). Il finit par rentrer dans les rangs et devient indissociable d'Ismāʿīl. Cette association est, d'ailleurs, significative puisque Ismāʿīl reste un peu marginal par rapport au pouvoir central comme aux *fidāwīyeh*. Depuis le moment où, frustré de la succession de Ğamr, bien qu'étant l'aîné, au profit de Ma'rūf, il se retire dans sa forteresse, il entre et sort du récit parfois de manière fracassante, comme lors de ses rébellions¹¹⁰³, mais sans qu'il y ait une continuité dans sa présence, comme c'est le cas avec Ibrāhīm par exemple. Au cours de l'épisode de Šams al-Dīn Ibn Harim, il apparaît comme l'Ancien de *bayt* Ğamr, le seul à avoir effectivement connu Šams al-Dīn :

فقال لهم يا رجال ما احد منكم عرفني انا اسمي المقدم شمس الدين ابن هرم مقدم قلعة
شمسين فلما سمعوا كلامه وكان يفز اسماعيل ابو السباع اول الكل وصرخ الدوه على عزمك يا

« *Efendem*, je suis l'esclave de ta Porte, et mon vrai nom est Šams al-Dīn Ibn Harim, maître de la forteresse Šamsīn. » Le roi lui dit : « C'est étrange que tu ne nous aies pas dit ton nom depuis le début. » Il lui dit : « Par Dieu, j'avais peur que si le souverain des forteresses, Ğamāl al-Dīn apprenait mon nom, il se rende dans ma forteresse et me joue un tour, aussi je le lui ai caché. » Le roi sourit et lui dit : « Ô *muqaddam*, pour quelle raison as-tu fait ce que tu as fait hier ? » Il lui dit : « Par Dieu, ô seigneur, hier j'ai accepté la position [de souverain] en paroles et du fond du cœur, mais lorsque je dormais cette nuit, le martyr de Yānisa, le *muqaddam* Ğamr m'est apparu avec son fils Ma'rūf, et chacun d'eux était si imposant qu'il aurait fait peur à un lion. Ils portaient des vêtements blancs, et tenaient dans leur main des lances enflammées. Ils m'ont dit : « Et bien, Ibn Harim, quel est ton rang pour que tu prennes à Ğamāl al-Dīn ce que *bayt* Ğamr lui a conféré ? Si tu ne rend pas sa place à Ğamāl al-Dīn, et si tu ne lui prêtes pas obéissance, nous te rendrons visite une seconde fois et nous te ferons faire le tour des cimetières. »).

¹¹⁰³ Voir fascicules 79 et 128.

وليد هرم وصار سلم عليه لانه يا ساده يا كرام وكان ذلك المقدم شمس الدين ابن هرم غالب
الرجال مشدودين له لانه من كواحي المقدم جمر¹¹⁰⁴

Ismā'īl et Naṣīr sont tous deux absents au « découpage » de Ġawān par Šīḥa, car une fois encore ils se sont retirés dans la forteresse d'Ismā'īl, et ils arrivent trop tard. Alors qu'on porte les restes de Ġawān à travers le Caire, Naṣīr lui coupe la tête. Les deux *fidāwīyeh* disparaissent du récit après avoir tué dix-sept rois francs pour venger la mort de 'Arnūs¹¹⁰⁵.

L'attitude de Naṣīr envers Šīḥa est assez comparable à celle de Qalawūn envers le roi. L'émir représente souvent une force d'inertie plutôt qu'une force vive et dynamique. Comme Naṣīr, il se rebelle et n'hésite pas à rejoindre le camp ennemi. D'une certaine manière, on a l'impression que tant que Šīḥa reste en vie, Qalawūn ne peut rien contre Baybars, et, même lorsqu'il participe activement à la substitution du roi par un imposteur, il ne réussit jamais à s'emparer du pouvoir. Une fois Šīḥa disparu (fasc. [181]), il ne tarde pas à empoisonner Baybars et à se frayer un chemin qui lui avait été tracé dès le début lorsque le narrateur annonce : « سوف يصير ملك بآخر »¹¹⁰⁶ « السيره ».

Ressemblances et différences permettent une mise en perspective de l'utilisation du double et de la substitution. Le tissu narratif étant très dense, il n'est pas surprenant de noter des correspondances entre double et substitution au niveau de la diégèse, comme nous l'avons vu à propos des substitutions de Baybars dans sa fonction politique et sociale dans l'histoire, et au niveau des fonctions dramatiques qui affectent la grammaire du récit.

B) Doubles et substitutions dans les fonctions dramatiques

Lorsque la substitution dans une fonction dramatique est complète, le personnage qui l'assurait disparaît soit brutalement, soit progressivement. Ainsi,

¹¹⁰⁴ F. 152B, fols. 39v.-40r.

(Il leur dit : « Ô cavaliers, aucun de vous ne m'a reconnu. Je suis le *muqaddam* Šams al-Dīn Ibn Harim, *muqaddam* de la forteresse Šamsīn. » A peine eurent-ils entendu ces paroles qu'Ismā'īl Abū al-Sibā' se leva d'un bond le premier de tous, et s'écria : « Quelle force surprenante que la tienne, ô fils de Harim, et il se mit à le saluer car, ô chers amis, la plupart des cavaliers étaient affiliés à ce *muqaddam* Šams al-Dīn Ibn Harim, car il faisait partie des lieutenants du *muqaddam* Ġamr.).

¹¹⁰⁵ Voir fasc. 179.

¹¹⁰⁶ F. 1, p. 146 ; B/Z, vol. 1, 49.

(Il deviendra roi à la fin de la *Sīra*.).

nous pourrions voir comment la fonction du compagnon fidèle se construit au début du récit en « passant » d'un personnage à un autre, comme on passe un témoin dans une course, chaque nouveau compagnon se substituant à l'autre en apportant quelque chose de plus, et comment la fonction dramatique s'étoffe, grandit par le procédé de substitution. Le passage de Aḥmad Āġā¹¹⁰⁷ à 'Uṭmān¹¹⁰⁸ constitue un bond qualitatif autant que quantitatif pour la narration : qualitatif parce que 'Uṭmān participe activement aux actions entreprises par le héros, alors que Aḥmad Āġā est un compagnon passif ; quantitatif car l'association Baybars/'Uṭmān concerne beaucoup plus d'épisodes dans la narration. Le même rapport s'installe lorsque l'on passe de 'Uṭmān à Šīḥa. L'intérêt dans *Sīrat Baybars* vient aussi du fait que bien que doubles et substitués, ces personnages ont chacun leur individualité propre, leurs idiosyncrasies, la conséquence étant que le lecteur/auditeur ne perçoit pas immédiatement le rapport entre eux et a l'impression d'un renouvellement complet. Pourtant, le fait même que les deux premiers disparaissent du récit, complètement et brutalement pour Aḥmad Āġā, de façon plus progressive pour 'Uṭmān, montre bien que leur fonction dramatique ne peut perdurer qu'à travers le changement et la substitution. A chaque fois le récit enclenche une vitesse supérieure en attribuant la fonction dramatique à un nouveau personnage qui va la conduire plus loin, ceci toujours aux dépens du personnage qui assurait cette fonction auparavant. Ainsi, on ne doit pas s'étonner qu'un personnage aussi haut en couleurs que 'Uṭmān se trouve finalement réduit à une scène type dont voici un exemple au fascicule 158 : Baybars veut se rendre à Damas en secret ; il se déguise en kurde et va demander un cheval à 'Uṭmān :

وطرق الباب فطلع عثمان فتح له وقال له اهلا وسهلا بالكندی اشوفك عامل بيع غنم
قال له روح هات لي جواد تبديل فقال له حاضر ودخل جاب له جواد معتبر فأخذه الملك واراد
ان يركب ركذ عثمان ودق بالدركين وقال له كندی ما قلت لي رايح فين قال له على الشام
فقال له روح ربنا يهون عليك وعلى المسلمين كل امر عسير¹¹⁰⁹

¹¹⁰⁷ Aḥmad Āġā apparaît au fascicule 4 et disparaît du récit lorsque Baybars quitte Damas pour le Caire avec Naġm al-Dīn al-Bunduqdārī (fascicule 6).

¹¹⁰⁸ 'Uṭmān apparaît au fascicule 8 et accompagne Baybars dans sa montée au pouvoir. Il disparaît progressivement du récit pour ne plus apparaître que de façon occasionnelle sans rôle actif après le fascicule 30.

¹¹⁰⁹ F. 158, fol. 30r.

(Il frappa à la porte et 'Uṭmān vint lui ouvrir et lui dit : « Salut *kundī* ! Je vois que tu t'es fait marchand de moutons ! » Il lui dit : « Va me chercher un cheval maquillé. » Il lui dit : « A tes ordres. » Puis il entra et ramena un cheval splendide. Le roi le prit et voulut le monter lorsque 'Uṭmān arriva en courant, tira sur la bride et lui dit : « Tu ne m'as pas dit où tu vas. » Il lui dit : « A Damas. » Il lui dit : « Va ! Que notre Seigneur aplanisse pour toi et les musulmans toutes les difficultés. »).

Même réduit à sa simple fonction de palefrenier de Baybars, lui procurant un cheval chaque fois qu'il en a besoin, 'Uṭmān conserve une parcelle de son ancienne influence dans le récit : en effet, à chaque fois qu'il réapparaît ainsi, il est le seul à savoir où Baybars s'est rendu, ce qui permet aux autres de le découvrir car, même lorsque Baybars lui demande de ne rien dire, 'Uṭmān, détenteur du secret, joue le rôle de celui qui peut le trahir impunément, presque dirait-on « en toute innocence », dans la mesure où la révélation du secret devient essentielle à ce point du récit. Ceci étant dit, il serait pathétique de le réduire à ce seul emploi, si sa fonction dramatique n'était pas reprise par un personnage dont les prouesses dépassent largement les siennes, et s'expriment d'une autre manière. En ce sens, *Sīrat Baybars* diffère d'autres *siyar*, comme par exemple *Ḥamza al-Bahlawān* dont le compagnon ne change pas d'un bout à l'autre du récit, et qui reste aussi fidèle au héros qu'à lui-même.

a) La Substitution Aḥmad Āgā – 'Uṭmān – Šīḥa

Nous avons déjà vu dans quelles circonstances s'effectuent la rencontre du héros avec ces trois personnages qui se succèdent dans la même fonction dramatique auprès de lui¹¹¹⁰. Nous pouvons dès lors noter qu'il existe dans ces circonstances une progression. La première rencontre est fortuite, puisque c'est au cours d'une de ses visites au *sūq* de Damas que Baybars a un premier contact violent avec Aḥmad Āgā (f. 4), l'épisode est bref, et le repentir sincère d'Aḥmad Āgā tout aussi rapide. La rencontre avec 'Uṭmān est également violente, mais il faut à Baybars du temps pour mettre 'Uṭmān dans le droit chemin (f. 8). Le rôle que joue 'Uṭmān auprès de Baybars reste constamment ambigu¹¹¹¹. Comme pour d'Aḥmad Āgā, le repentir de 'Uṭmān permet de situer le héros comme redresseur de torts, mais aussi comme le personnage capable d'intégrer dans la communauté des individus jusque-là marginaux ou dangereux pour elle. Dans le cas de Aḥmad Āgā, les choses s'arrêtent là. Le fait que Sitt al-Šām ait de la considération pour Aḥmad Āgā indique qu'il peut servir Baybars et la communauté, une fois repenti. 'Uṭmān, lui, est désigné par la Protectrice du Caire, comme ayant une destinée auprès de Baybars, et par al-Šāliḥ Ayyūb comme faisant partie du Monde du Secret. On voit bien alors comment la fonction dramatique du compagnon fidèle prend une autre dimension. Dès lors, même lorsque 'Uṭmān commet des erreurs, celles-ci tournent toujours, finalement, à l'avantage du héros. Baybars ne cesse de le reprendre pour ses erreurs ou pour ses

¹¹¹⁰ Voir Première partie, chapitre 1 (« De Damas au Caire »), et Deuxième Partie, chapitre 3 (« L'itinéraire de Šīḥa »).

¹¹¹¹ Sur le personnage de 'Uṭmān, voir aussi Thomas Herzog : « 'Uṭmān dans la *Sīrat Baybars* : un héros picaresque ? », *Oriente Moderno* 83, 2 (2003), 453-463.

négligences, mais en fin de compte, ‘Uṭmān accomplit toujours l’action exigée par sa fonction. Ainsi, sa négligence à Alexandrie cause l’enlèvement de Baybars par Ġawān qui l’emmène à Gênes où se produit la rencontre entre Baybars et Šīḥa. Comme nous l’avons vu, ce « retour » de Šīḥa dans le récit marque le véritable début de l’association de Baybars (héros) et Šīḥa (*‘ayyār*)¹¹¹². Parfois les erreurs de ‘Uṭmān sont dues à une mauvaise compréhension des ordres de Baybars. Dans l’épisode d’Alexandrie, alors qu’ils sont à la recherche de malfaiteurs dans les rues de la ville, ‘Uṭmān voit un marchand de *knāfa* ; Baybars apprenant qu’il n’en a jamais goûté, il lui donne de l’argent pour en acheter :

طيب الليله تدوقها انشأ الله خوذ هذا الدينار اعطيه للكنفان وقول له يعمل لنا ثلاثة
ارطال وياخذهم لعند العشى¹¹¹³

‘Uṭmān comprend de travers ce qu’il doit faire et, croyant qu’il doit attendre que le *knāfa* soit prêt pour l’apporter lui-même au cuisinier, il laisse Baybars seul dans les rues de la ville, alors que ce dernier croit qu’il le suit. Plus tard, lorsque ‘Uṭmān revient au palais, Baybars a disparu :

واما عتمان يا اخوان فانه اخذ الكنافه وراح لعند العشى وحطهم باطباق الصين كان
صار وقت حكم الساعه اربعه من الليل فاخذهم هو وعتمان وراح الى القاعه فما وجد غير محمد
اغما الديلمي والظباط ويبرص ما هو موجود قال له عتمان وين الكندي فقال له محمد اغما نحن
بدنا نسئلك عنه ليش ما كنت معه انت يا عتمان فقال له يا اخوى اني تميت داير معه لعبد¹¹¹⁴
العصر وادان الفلوس وقاللى اشترى كنافه وخذها العشى وجيها للقاعه ودى الوقت الكندي
راح فين¹¹¹⁵

¹¹¹² Voir fascicule 20.

¹¹¹³ F. 19, p.151 ; B/Z, vol. 2, 306.

(Bien, ce soir tu vas en goûter, si Dieu le veut. Prends ce dinar et donne-le au marchand de *knāfa* et dis-lui de nous en faire trois livres et de les apporter au cuisinier.).

¹¹¹⁴ لعند

¹¹¹⁵ F. 19, p. 171-173 ; B/Z, vol. 2, 309-310.

(Quant à ‘Uṭmān, ô mes frères, il prit le *knāfa* et se rendit chez le cuisinier où il plaça le *knāfa* sur un plat en porcelaine. Il était près de quatre heures du soir et le cuisinier et ‘Uṭmān portèrent le plat ; puis il se rendit dans la grande salle. Là se trouvait Muḥammad Āġā al-Daylamī et les officiers, mais Baybars n’y était pas. ‘Uṭmān lui dit : « Où est le *kundī* ? » Muḥammad Āġā lui dit : « C’est ce qu’on voulait te demander. Tu n’étais pas avec lui, ‘Uṭmān ? » Il lui dit : « Mon frère, j’ai continué de l’accompagner dans sa tournée [de la ville] jusqu’en fin d’après-midi, puis il m’a donné l’argent et m’a dit d’acheter du *knāfa* et de l’apporter au cuisinier, et ensuite dans la grande salle. Mais où est le *kundī* à présent ? »).

Parfois ‘Uṭmān interprète un mot d’origine étrangère employé par Baybars et qu’il ne comprend pas. Ainsi, au fascicule 15, il va pendre un jeune homme alors que Baybars voulait simplement « l’enlever de la circulation », c’est-à-dire arrêter :

والتفت لعثمان وقال له (قالديرينه)¹¹¹⁶ قال فخطفه عثمان وقال ولك يا حرحش
الحقنى بالمرسه قال له يا عثمان الكندى ما امر بشنقه قال عثمان ايه وانت تفهم بالطرشى¹¹¹⁷ زي
لانه كلما قال لى الكندى قارضل يعنى اشنق راجل واحذ الولد وراح شنقه على باب السرايه¹¹¹⁸

Ainsi ‘Uṭmān déforme constamment le langage avec son parler particulier, et cette déformation passe aussi dans les faits. Baybars tente de le rectifier, mais on sent bien que ‘Uṭmān ne le suit pas vraiment :

قال الراوى يا ساده ودخل على الديوان وقال كندى كندى اهم الفلوس جبتهم قال له
تعال لهون قال له ادينى اجيت فقال له انت مين امرك تشنق الصبى قال له انت فقال له ببيرص
تضرب انا ايمتا امرتك قال له ايوه لما علمتنى الطرشى قال له وانا متا علمتك التركى قال له عثمان
ايو نسيت لما كنا بينها العسل¹¹¹⁹ وقتلتلى قارضل واني ما اعرفش قمت انت وشنقت سرحان فمن
داك الوقت تعلمت الطرشى منك كلما قلتلى قارضل اشنق واحد فقال له الله لا يعطيك صحه
على هل تركيبه ولك اصحا من هلق ورايح تعلمها ومعنا قالدير يعنى قيمه ما هو اشنقه قال
عثمان ارحب دى الوقت تعلمت الطرشى طيب¹¹²⁰

L’aspect très pragmatique des interventions de ‘Uṭmān ne doit pas masquer l’importance de ses actions et de sa fonction dramatique. D’un côté son

¹¹¹⁶ Dans l’édition du texte, une note signale que ce terme vient du turc et qu’il signifie « enlever » (ارفع). Voir B/Z, vol. 2, 194, note 114.

¹¹¹⁷ Dans le parler de ‘Uṭmān : « turc ». Pour conserver la déformation, je traduis par « truc »

¹¹¹⁸ F. 15, p. 138-139 ; B/Z, vol. 2, 194.

(Il se tourna vers ‘Uṭmān et lui dit : « Prends-le ! » Il dit. ‘Uṭmān le saisit et dit : « Ḥarḥaṣ, suis-moi avec la corde ! » Il lui dit : « Mais, ‘Uṭmān, le *kundī* n’a pas ordonné de le pendre ! » ‘Uṭmān lui dit : « Parce ce que tu comprends le truc comme moi ? Chaque fois que le *kundī* me dit « prends-le ! », il veut dire pendre un homme. Il emmena le jeune homme et le pendit à la porte du palais.)

¹¹¹⁹ Référence à un épisode précédent. Voir fascicule 8 « La Sucrierie de Banhā al-‘Asal ».

¹¹²⁰ F. 16, p. 1-3 ; B/Z, vol. 2, p. 197

(Le transmetteur dit : Ô mes amis, il entra au dīwān et dit : « *Kundī ! Kundī !* Voici l’argent, je l’ai apporté ! » Il lui dit : « Viens ici ! » Il lui dit : « Me voilà. » Il lui dit alors : « Qui t’a ordonné de pendre le jeune homme ? » Il lui dit : « Toi ! » Baybars lui dit : « Malheur à toi ! Moi je te l’ai ordonné ? » Il lui dit : « Oui ! Lorsque tu m’as appris le truc. » Il lui dit : « Et quand t’ai-je appris le turc ? » ‘Uṭmān lui dit : « Ben, tu as oublié ? Lorsque nous étions à Banhā al-‘Asal, et que tu m’as dit « Prends-le », et moi je n’ai pas compris, alors c’est toi qui a pendu Sirḥān. Depuis ce temps j’ai appris le truc grâce à toi. Chaque fois que tu me dis « Prends », je pends quelqu’un. » Il lui dit : « Que Dieu ne t’accorde pas la santé à cause de cette interprétation ! A présent tu vas l’apprendre : « *qāldīr* » signifie « prendre », et non pas pendre. » ‘Uṭmān lui dit : « Et bien voilà ! Cette fois-ci je connais bien le truc ! »)

appartenance à un groupe marginal de truands, et son attachement à la *dunyā*, en particulier par sa gourmandise, en font un personnage sympathique et proche du lecteur/auditeur, mais d'un autre côté, son appartenance au Monde du Secret donne à ses actions une valeur démonstrative de l'intervention du Secret dans la *dunyā*. Dans sa fonction rétributive, il n'est pas sans rappeler le Baybars redresseur de tort que le récit nous présente dès les épisodes de Damas. Sa brutalité et sa marginalité viennent s'ajouter à la ruse qu'il n'hésite pas à employer lorsque la situation le demande. Ainsi, dans l'épisode de l'ambassade de Baybars au *babb* Alfard Mākūl, sous prétexte d'avoir oublié un objet, il retourne s'assurer du support de Sulaymān al-Ġāmūs que Baybars lui-même avait refusé :

فقال سليمان يا دولتلي والله درينا بركوبك على انطاكيه من حين خرجت من مصر
 فهل يحتاج ان ابعث معك احد من الرجال فقال له [قال الراوى ابعث معك احد من
 الرجال]¹¹²¹ يا احى انا ماني رايج حارب ولا اقاتل بل انما رايج رسول كتاب وما على الرسول
 الا البلاغ¹¹²² ما بريدك الا سالم ويات عندهم ذلك الليله وقام تاني الايام ركب وصار فما قطع
 قدر نصف ساعه الا نظر عثمان نازل في البغله سلخ فقال له بيبرص ولك ليش عمال تقتلها كل
 هل قتل قال له ايوه دا الخاينه نستنى الكبره فقال له تضرب ليش هي زلمه بتعرف تحكى قال له ايوه
 دى الوقت بدى ارجع جيبيها فقال له روح هلق بلا ما ترجع منلاقى لك في الدرب عشرين كبره
 فقال له كندى السياس يقيموا على حق وانا راجل فقير وحيب لهم وكل منين فصار بيبرص
 يضحك وقال له تفضل ارجع جيبيها وحول فعد يستناه¹¹²³

Son appartenance au Monde du Secret apparaît dans son jugement intuitif des choses ; ici, comme à d'autres endroits, il révèle sa connaissance de certains faits lorsqu'il s'adresse à Sulaymān :

¹¹²¹ J'ai mis entre crochets la réclame qui vient du passage du fascicule 13 au fascicule 14 où le récit reprend avec la formule consacrée : « قال الراوى ».

¹¹²² Citation coranique (S. 5, v. 99).

¹¹²³ F. 13, p. 154 et F. 14 p. 1-4 ; B/Z, vol. 2, 141-143.

(Sulaymān lui dit : « Mon seigneur, par Dieu ! Nous savons que tu chevauches vers Antioche depuis ton départ du Caire. Est-il nécessaire que j'envoie un de mes hommes avec toi ? » [Il lui dit : Le transmetteur dit « que j'envoie un de mes hommes avec toi ? »] Il lui dit : « Ô mon frère, je ne vais pas faire la guerre, ni combattre, mais j'y vais en tant que messenger, et il n'incombe au messenger que de transmettre le message. Je ne désire que ton bien-être. Il passa la nuit chez eux, se leva au matin, chevaucha sa monture et s'en alla. A peine une demi-heure plus tard, il vit 'Uṭmān qui frappait sa mule. Baybars lui dit : « Pourquoi t'acharnes-tu à la frapper ? » Il lui dit : « Et bien, cette scélérate m'a fait oublier le chiffon en poil de chèvre ! » Il lui dit : « Ça alors ! Parce qu'elle sait parler ? » Il lui dit : « Et bien, à présent je dois retourner le chercher. » Il lui dit : « Va au diable ! On te trouvera vingt chiffons en chemin. » Il lui dit : « *Kundī*, les palefreniers réclameront leur dû ; moi, je suis un homme pauvre ! D'où pourrais-je leur apporter à manger ? » Baybars se mit à rire et lui dit : « Je t'en prie, retourne le chercher ! » Puis il descendit de cheval et s'assit pour l'attendre.)

فقال له عثمان ايوه يا اخوى وبتعرف معنا العهد ايه قال له هات شوف فهمنا يا شيخ
عثمان قال له ايوه ياخوى شرط العهد ان الناجى لا يتخلا عن اخاه ودى الوقت الكندى
نيرص¹¹²⁴ رايح على انياكه¹¹²⁵ ودول كلهم عروص منقرشين¹¹²⁶ مثل القاضى ييقو¹¹²⁷
يطلقونا وعجب ما تروحو¹¹²⁸ معنا فضحك سليمان وقال يا شيخ عثمان الذى عمال تقول عنه
هو فى بالننا وحياة عينك بعثت قدامه عشر الف نادب شد وشاكره بعشره مقدمين وعليهم ناظر
يعد بعشرة الف فارس اسمه وليد موسى ابن حسن القصار¹¹²⁹ من قبل ما تطلعوا من مصر¹¹³⁰

La mention du *qādī* est une référence à Ġawān, révélant qu'il s'agit d'un chrétien. Ce n'est pas la première fois que 'Uṭmān y fait allusion, et à une occasion, il se fait reprendre par le roi al-Ṣālīḥ Ayyūb¹¹³¹.

'Uṭmān comme compagnon du héros n'est donc pas seulement le personnage rusé. Marginal par ces activités de truand, brutal quand l'occasion s'y prête, rusé lorsqu'il s'agit de faire ce que Baybars refuse, mais qui s'avère nécessaire, c'est un personnage complexe qui ne saurait être réduit à un type. Son intégration au système le renvoie à sa première occupation de palefrenier et, lorsqu'il a atteint le plus haut grade de cette profession, chef palefrenier des écuries de Baybars, il disparaît des aventures du héros.

Dans un article sur 'Uṭmān, Thomas Herzog analyse ainsi le personnage :

Sur un plan purement littéraire on pourrait voir dans 'Uṭmān une mutation du personnage-type du *'ayyār*, très répandu dans la littérature populaire arabe. Mais, en regardant de plus près, il devient évident que 'Uṭmān n'est pas un *'ayyār* et que le début de la *Sīrat Baybars* où apparaît 'Uṭmān ne présente pas la structure triadique typique des *siyar* populaires, c'est-à-dire : héros – *'ayyār* – guerrier sauvage. Ce n'est qu'après l'épisode de la prise de

¹¹²⁴ « Baybars » dans le parler de 'Uṭmān.

¹¹²⁵ « Antākya » dans le parler de 'Uṭmān.

¹¹²⁶ « Non circoncis » dans le parler de 'Uṭmān.

¹¹²⁷ ييقوا

¹¹²⁸ تروحو

¹¹²⁹ Il s'agit, en fait, du Chevalier Sans Nom, Ibrāhīm Ibn al-Ḥūrānī.

¹¹³⁰ F. 14, p. 5-7 ; B/Z, vol. 2, 143-144.

('Uṭmān lui dit : « Et bien, mon frère ! Tu sais ce que veut dire le pacte ? » Il lui dit : « Voyons voir, explique nous, ô *šayḥ* 'Uṭmān ! » Il lui dit : « Et bien mon frère, la condition du pacte c'est que celui qui a été sauvé n'abandonne pas son frère. En ce moment, le *kundī* Naynarš va à Anioche, et eux, là-bas, ils sont tous encapuchonnés, comme le *qādī*, et ils vont nous exploser. Bizarre que vous ne veniez pas avec nous. » Sulaymān se mit à rire et dit : « Ô *šayḥ* 'Uṭmān, ce que tu nous dis, nous y avons déjà pensé. Par ta vie et ton oeil ! J'ai envoyé en avant-garde dix mille *fidāwīyeh* en armes, avec dix *muqaddam-s*, et avec eux un commandant qui vaut dix mille cavaliers, et son nom est Walīd [fils de] Mūsā Ibn Ḥasan al-Qaṣṣār, avant même que vous ne quittiez le Caire. »

¹¹³¹ Voir fasc. 8, p. 154-155 ; B/Z, vol.1, p. 252.

Gênes que nous trouvons dans la *Sīrat Baybars* la même structure que dans la plupart des autres romans populaires arabes : un ‘*ayyār*, Šīḥa Ġamāl al-Dīn, intègre le récit, prend la place de ‘Uṭmān, puis Ibrāhīm al-Ḥawrānī, un personnage qui présente les caractéristiques du type générique du guerrier sauvage, se joint au héros Baybars.¹¹³²

L’emploi abusif du terme ‘*ayyār* est d’autant plus nuisible ici qu’il ne peut en aucun cas s’appliquer à Šīḥa. Si l’on en reste au « compagnon fidèle » rusé, alors cette définition lui convient bien, tout comme elle peut convenir à Uṭmān. On peut, comme le fait Thomas Herzog ici, effectivement voir tout le début de la *Sīra*, avant l’épisode de Gênes, comme une préparation, avec des éléments fragmentaires qui finissent par se mettre en place. Cependant, l’analyse, telle qu’elle est présentée, ignore la stratégie de la substitution¹¹³³ (même si l’auteur la pressent lorsqu’il dit « prend la place de ‘Uṭmān »). Il est vrai qu’il y a une concomitance et que la triade héroïque type se met en place entre les fascicules 27 et 34. Ceci n’enlève pas à ‘Uṭmān ses caractéristiques en tant que ‘*ayyār*, précisément *avant* sa rencontre avec Baybars, lorsqu’il dirige une troupe de brigands, ni celles très visibles au début de son apparition dans le récit en tant que marginal, trait qu’il partage avec le personnage-type du « cavalier sauvage ». Nous avons vu aussi l’omniprésence d’Ibrāhīm dans le récit avant l’épisode de Gênes, comme Chevalier Sans Nom, sorte de cavalier sauvage qui apparaît toujours au bon moment, puis disparaît sans laisser de traces¹¹³⁴. Tout comme Šīḥa tisse des liens avec lui, il tisse des liens avec ‘Uṭmān dans un épisode particulièrement significatif puisqu’il constitue la première ambassade d’Ibrāhīm¹¹³⁵. Or ce dernier était présent, envoyé par Sulaymān al-Ġāmūs, lors de la première ambassade auprès d’Alfard Mākūl, le *babb* d’Antioche (fasc. 13). Lorsque le *qān* Halawūn menace de chevaucher contre l’islam, Baybars envoie ‘Uṭmān en ambassade auprès de lui. Mais il est intercepté par Ibrāhīm :

وكتب كتاب وصرخ على عثمان وقال له خوز¹¹³⁶ هذا الكتاب وروح وديه الى
قان¹¹³⁷ هلون وهات الجواب فقال له حاضر افندم واحذ الكتاب وسار فلما صار بين العرضيين
ما شاف الا خيال مقبل من كبد البر فتبينه عثمان واذا به ضايح الاسم فقال له اهلا ابو ضاع اسمه

¹¹³² Thomas Herzog, « ‘Uṭmān dans la *Sīrat Baybars* », p. 457.

¹¹³³ Dans son ouvrage, *The Thirsty Sword*, qui porte sur *Sīrat ‘Antar*, Peter Heath utilise le terme « displacement » pour analyser un procédé narratif similaire. Voir p. 93.

¹¹³⁴ Notons que Thomas Herzog ne travaille pas sur la même recension. Il utilise essentiellement la version imprimée du Caire, et la recension égyptienne de la collection Lane de la British Library. Ses conclusions peuvent être dues à d’autres stratégies narratives mises en œuvre dans ces recensions.

¹¹³⁵ Voir fasc. 16, l’épisode intitulé « Le *qān* Halawūn ».

¹¹³⁶ خوز

¹¹³⁷ القان

قال له العوافي يا شيخ عثمان قال له الله يعافيك يا خوى بعدك ما شفت اسمك قال له لا والله يا عثمان فقال له ايوه ما تطالع عليه منادى قال له غداً حتى روح على الشام ولكن انت الان لوين رايح قال له ايوه يا خوى الكندي اداين كتاب اوديه البابا عكم واني بالطرشي¹¹³⁸ ما فاهمش قال له ضايح الاسم هاته لوديه عنك قال له ربنا يرد عليك اسمك يا خوى قال فحول ضايح الاسم عن الجواد وقال له اقعد هون وخلي الجواد عندك لوقت ما ارجع وجيب لك الجواب قال له طيب اديني قعد¹¹³⁹ وضايح الاسم اخذ الكتاب وسار الى ان وصل لصيوان القان هلون دخل واعطاه الكتاب فضه وقراه يراه من بين ايادي الامير بيبرص مشير دولة العربية الى جناب القان هلوون¹¹⁴⁰ خليفه الاكاسر نبدي يا قان هل اسمعت من ابائك واجدادك احد ملك الشام من الاجانب حتى هلق انت جايه تملكها فان كنت بتسمع مني وتقبل النصيحة ارجع الى بلادك احسن لك فشاور عقلك وافيدنا بالجواب قال فلما قراء الكتاب وفهم معناه كتب الجواب الحرب والقتال واعطاه الضايح الاسم فاخذه ووقف فقالوا¹¹⁴¹ له التراجمين هي عيار ما تروح قال لهم انا لى اجره طريق على الملك الاكاسره فافهموا القان ما قال فامر له بالف دينار اخذهم وسار الى ان وصل لعند عثمان اعطاه الجواب فقال له عثمان دول ايه يا خوى قال له دول الف دينار قال له عثمان وجبتهم منين يا خوى قال من عند القان هلوون قال له عجب ما تديني نصفهم ما مشيت انا نصف الطريق قال له اى والله حقا وعد له نصفهم¹¹⁴²

¹¹³⁸ *turkī*. Dans le parler de ‘Uṭmān, طرشي signifie aussi bien « turc » que « persan ». Notons aussi que Halawūn est considéré, dans la *Sīra*, comme un persan, descendant de Chosroé.

¹¹³⁹ قعدت

¹¹⁴⁰ L’orthographe de « Ḥalawūn » varie dans le manuscrit : soit « هلون », soit « هلوون ».

¹¹⁴¹ قالوا

¹¹⁴² F. 16, p. 136-142 ; B/Z, vol. 2, 219-221.

(Il écrivit une lettre, appela ‘Uṭmān et lui dit : « Prends cette lettre, va la porter au *qān* Halawūn, et ramène la réponse. Il lui dit : « A tes ordres Efendem ! » Il prit la lettre et s’en alla. Lorsqu’il arriva entre les deux camps, il vit un cavalier arriver du cœur de la contrée. ‘Uṭmān l’observa et vit qu’il s’agissait du Chevalier Sans Nom. Il lui dit : « Bienvenue à celui qui a perdu son nom ! » Il lui dit : « Santé à toi, ô *ṣayh* ‘Uṭmān ! » Il lui dit : « Que Dieu te donne la santé, ô mon frère ! T’as toujours pas retrouvé ton nom ? » Il lui dit : « Non, par Dieu, ô ‘Uṭmān » Il lui dit : « Pourquoi tu ne chargerais pas un crieur public de dire que tu es à sa recherche ? » Il lui dit : « Demain, quand je serai de retour à Damas. Mais toi, où vas-tu à présent ? » Il lui dit : « Et bien mon frère, le *kundī* m’a donné une lettre et je la porte au chef des *aḡam*. Mais moi, je comprends pas le truc. » Le Chevalier Sans Nom lui dit : « Donne-la moi, je la porterai à ta place. » Il lui dit : « Que notre Seigneur te rende ton nom, ô mon frère ! » Il [le transmetteur] dit : Le Chevalier Sans Nom descendit de cheval et lui dit : « Reste là, je te laisse le cheval jusqu’à ce que je revienne t’apporter la réponse. » Il lui dit : « C’est bien, je reste ! » Le Chevalier Sans Nom prit la lettre et partit pour se rendre au pavillon du *qān* Halawūn. Il entra et lui donna la lettre. Il [Halawūn] brisa le sceau, lut la lettre qui disait : « De la part de l’émir Baybars, maréchal de l’Etat Arabe, à son excellence le *qān* Halawūn, successeur de la dynastie de Chosroés. Ô *qān* ! As-tu entendu dire par tes ancêtres qu’un roi étranger avait déjà régné sur Damas, pour qu’à présent tu viennes pour t’en emparer ? Si tu m’écoutes et suis mon conseil, retourne chez toi, cela vaudra mieux. Prends conseil de ta conscience, et fais-nous savoir ta réponse. » Il [le transmetteur] dit : Après avoir lu la lettre et en avoir compris le sens, il écrivit la réponse déclarant la guerre et le combat, et la donna

ʿUṭmān finit par lui soutirer les mille dinars. Ici, la triade est assez clairement exprimée dans les personnages types : héros (Baybars), compagnon fidèle (ʿUṭmān), cavalier sauvage (Ibrāhīm). La mention du terme *ʿayyār* par les traducteurs, qualifiant ainsi Ibrāhīm, même si pour eux il s’agit plus d’une insulte (وغد¹¹⁴³), peut aussi indirectement indiquer une fonction d’Ibrāhīm, dans d’autres circonstances. L’épisode nous intéresse justement à cause de la place qu’Ibrāhīm cherche à occuper. Sa quête est à la fois celle de son nom et d’une place dans le système, et d’une façon plus générale, d’une place dans le récit. ʿUṭmān, on le sait, déforme toujours les noms, mais ces déformations sont toujours signifiantes. Lorsqu’il appelle les mamelouk « منبوك » au lieu de « مملوك », le jeu de mots obscène est évident¹¹⁴⁴ ; de même, pour lui, Baybars reste le « soldat » (كندی¹¹⁴⁵) ; aussi, lorsqu’il s’adresse à Ibrāhīm en l’appelant « ابو ضاع اسمه », Ibrāhīm semble ne plus avoir de géniteur, et devoir créer lui-même sa propre identité. Lorsqu’il se substitue à ʿUṭmān pour cette ambassade, il occupe pour la première fois une place qu’il ne cessera d’occuper et de revendiquer tout au long du récit¹¹⁴⁶. Par la suite, toutes les ambassades suivront plus ou moins le rituel qu’il instaure, et porteront, en quelque sorte, sa signature et un nom qu’il se forge chez les rois étrangers (en particulier chez les rois francs) : Ibn al-Kūrānī. L’instauration des frais de route, dont il est longuement question ici dans le jeu qu’il joue avec ʿUṭmān, est un des éléments du rituel des ambassades. Lorsque finalement Baybars fait avouer ʿUṭmān qui lui dévoile qu’en fait c’est Ibrāhīm qui a porté la lettre, sa réaction laisse entendre que c’est bien à Ibrāhīm que revient cette charge :

فاعتلم بيبرص انه ضايح الاسم الذي وداه فانبسط كثير¹¹⁴⁷

au Chevalier Sans Nom. Celui-ci la prit et attendit. Les traducteurs lui dirent : « Et bien, scélérat, tu ne t’en vas pas ? Il leur dit : « Le roi de la dynastie de Chosroés me doit les frais de route. » Ils [les traducteurs] firent comprendre au *qān* ce qu’il avait dit, et il ordonna qu’on lui donne mille dinars. Il les prit, retourna auprès de ʿUṭmān et lui donna la réponse. ʿUṭmān lui dit : « Et ça, qu’est-ce que c’est, mon frère ? » Il lui dit : « Ça, c’est mille dinars. » ʿUṭmān lui dit : « Et ils viennent d’où, mon frère ? » Il lui dit : « Du *qān* Halawūn. » Il lui dit : « C’est bizarre que tu ne m’en donnes pas la moitié. J’ai pas fait la moitié de la route ? » Il lui dit : « Oui, tu as raison ! » Et il lui donna la moitié.).

¹¹⁴³ Voir note 78 dans B/Z, vol. 2, 220.

¹¹⁴⁴ « Les enculés ». Dans la mesure où ʿUṭmān a une peur bleue de se faire sodomiser (voir l’épisode « ʿUṭmān Ibn al-Ḥubla », fasc. 7-8), le terme prend d’autant plus de force dans sa bouche.

¹¹⁴⁵ Dans son parler pour : « حندی ». Pour les différents parler de la *Sīra*, voir Katia Zakharia, « Quelques aspects des échanges culturels, à travers le prisme de *Sīrat al-Malik Baybars ḥasab al-riwāya al-šāmiyya* », *Annales de l’Université Tunisienne*, n° 50 (2005), 107-123.

¹¹⁴⁶ Pour la construction de la scène type de l’ambassade d’Ibrāhīm, voir Francis Guinle, « Ibrāhīm’s Embassies : Repetition As Narrative Strategy ».

¹¹⁴⁷ F. 16, p. 147-148 ; B/Z, vol. 2, p. 221.

Un autre élément de la substitution concerne la circulation de l'argent. A plusieurs reprises le récit fait mention d'une certaine cupidité de 'Uṭmān. Dans un épisode au Caire, Baybars le surprend à soutirer de l'argent des gens qu'il a forcés à venir prier avec Baybars dans une mosquée : il les attend à la sortie et leur demande « حق الصلاة¹¹⁴⁸. La façon qu'il a de récupérer tout l'argent des frais de route à Ibrāhīm est un avant-goût de la propre cupidité qu'Ibrāhīm développe plus tard, et qui constitue à la fois une caractéristique du personnage et une de ses faiblesses, puisque Šīḥa, par exemple, n'hésite pas à s'en servir.

Cette première ambassade d'Ibrāhīm se place donc sous le signe de la substitution, et 'Uṭmān prend conscience qu'il est supplanté par lui lorsqu'Ibrāhīm prend une autre de ses charges comme gardien du pavillon de Baybars, et il s'en plaint à ce dernier, comme nous le verrons¹¹⁴⁹.

La fonction dramatique de 'Uṭmān comme compagnon fidèle est attaquée de toute part, et c'est son substitut Šīḥa qui vient lui donner le coup de grâce. Cependant, cette substitution dans la fonction de compagnon, marque une avancée dans le développement du récit, car Šīḥa est un personnage complexe difficilement réductible au type *'ayyar* dont il possède cependant la qualité principale : la ruse.

On peut voir dans les actions de Šīḥa, et d'autres personnages, deux sortes de ruse : celle qui se rapproche de l'espionnerie, et qui consiste à jouer des tours, bons ou mauvais, à certains personnages, et celle qui conduit à la duplicité et qui consiste à tromper les autres par des artifices jouant, le plus souvent, sur l'identité, dans le but d'apporter la victoire à l'Islam (lors des conquêtes des villes, par exemple), ou de ramener les *fidāwīyeh* dans le système en obtenant leur obéissance. Si certains personnages, comme Tāḡ Nās s'adonnent parfois à la première¹¹⁵⁰, Šīḥa, lui, est spécialiste de la seconde. On peut cependant noter que bien des ruses de Šīḥa participent aussi de l'espionnerie et qu'il prend visiblement un grand plaisir à duper les gens. Son action est guidée par la formule qui le caractérise dans l'attributon des sièges au *dīwān* : « A moi la rébellion, et à toi l'obéissance ». Ainsi, l'obéissance au roi est un principe qui ne peut pas être remis en question, et Šīḥa « détourne » sur lui la rébellion. Les *fidāwīyeh* récalcitrants ne se rebellent par vraiment contre Baybars et le fait qu'il soit roi, puisqu'ils lui reconnaissent le pouvoir de les nommer, eux, souverains des forteresses, mais contre Šīḥa, un non-ismaélien, à qui cette souveraineté a été confiée. La différence est subtile car on pourrait considérer que

(Baybars apprit alors que c'était le Chevalier Sans Nom qui l'avait apporté, et il s'en réjouit beaucoup.).

¹¹⁴⁸F. 10, p. 27 ; B/Z, vol. 1, 302.

¹¹⁴⁹Voir fasc. 29.

¹¹⁵⁰Voir fasc. 102.

se rebeller contre une décision du roi, c'est se rebeller contre le roi, mais la formule explique bien cette différence. Šīḥa prend sur lui la rébellion, ce qui veut dire que les *fidāwīyeh* restent obéissants à Baybars, et que, lorsqu'ils finissent par accorder leur obéissance à Šīḥa, c'est aussi à Baybars qu'ils l'accordent. D'ailleurs, Baybars se retranche derrière Šīḥa en remettant en jeu, à plusieurs reprises, cette souveraineté des forteresses, sachant bien que, de toute manière, c'est Šīḥa qui sortira vainqueur de l'épreuve puisque la prédiction l'a désigné comme « sultan de la montagne ». De la même manière, Baybars se sert de Šīḥa dans son combat contre Ğawān. En effet, si Ğawān s'attaque fréquemment à Baybars, en particulier en le faisant enlever, ou en l'enlevant lui-même, Baybars ne s'attaque pratiquement jamais directement à lui. Hormis les grandes confrontations qui impliquent, d'un côté, une chevauchée des rois francs contre l'Islam, à l'instigation de Ğawān, et de l'autre côté, la mobilisation de toutes les forces musulmanes, la « guerre » entre Ğawān et Baybars se fait par personne interposée. En ce sens, Šīḥa n'est pas seulement le substitut de 'Uṭmān comme compagnon fidèle, qui fait en douce ce que Baybars ne peut faire étant constamment dans la lumière, il est aussi le double de Baybars, une sorte d'éminence grise qui participerait aussi de la gloire du souverain et qui, dans certains cas, est désigné comme véritable ordonnateur¹¹⁵¹.

b) Šīḥa : du Substitut au double

Dans le triangle que forment Baybars, Šīḥa et Ğawān, on peut, bien sûr, voir la trilogie Sujet – Adjuvant – Opposant (l'Objet étant la réalisation de la prédiction du *Ğafr* et du *Kitāb al-Yūnān*) et, dans cette configuration, Šīḥa apparaît comme le double positif de Ğawān. Pour ce dernier, il ne s'agit pas d'affronter un ennemi, Baybars, mais bien deux, comme la prédiction le lui laisse entrevoir. Sa décision de tout faire pour détourner la prédiction passe par l'élimination de ces deux ennemis :

لما قرا جوان ذلك الكتاب وفهم ما فيه من الخطاب وعرف اوصاف اعدائه محمود
وشعبان قال الا كرسيمون يا عمى بدى روح دور على شعبان افطر فيه قبل ما يدغدى في¹¹⁵²

Sa première préoccupation est bien Ša'bān, vraisemblablement parce que la prédiction annonce que c'est lui qui le mettra en pièces. Ce n'est qu'après que vient

¹¹⁵¹ On pense à sa place et son rôle dans la parade prestigieuse, par exemple.

¹¹⁵² F. 7, p. 72-73 ; B/Z, vol. 1, 198.

(Lorsque Ğawān lut ce livre, qu'il en comprit le contenu, et qu'il prit connaissance de la description de ces ennemis, Maḥmūd et Ša'bān, il dit à Karsīmūn : « Ô mon oncle, je veux aller à la recherche de Ša'bān, pour en faire mon déjeuner avant qu'il ne fasse de moi son dîner. »).

Cette dernière expression est lexicalisée pour exprimer l'idée d'arriver avant quelqu'un, mais je la conserve telle quelle car je la trouve très parlante, surtout lorsqu'on pense au découpage final de Ğawān par Šīḥa.

l'idée de se débarrasser de Maḥmūd/Baybars, puisque la prédiction montre que le sort de Šaʿbān et de Maḥmūd sont liés, et que celui de Ğawān dépend des deux.

En tant que doubles, et même s'il s'opposent, Šīḥa et Ğawān partagent des caractéristiques. L'un comme l'autre sont maîtres des déguisements, et le texte insiste sur cette similitude dans divers épisodes où ils se font passer l'un pour l'autre¹¹⁵³. Šīḥa prend fréquemment l'aspect de Ğawān, mais il se déguise aussi, selon les circonstances, en moine, en patriarche, en cardinal, en tavernier, en geôlier, en femme aussi bien qu'en homme, prenant fréquemment l'aspect exact d'un personnage qu'il a tué, puis tour à tour de sa femme et de son fils qu'il a également éliminés¹¹⁵⁴. En revanche Ğawān ne se déguise presque jamais en autre chose que Šīḥa. Lorsque cela lui arrive le texte reste imprécis, comme par exemple au fascicule 56, quand il suit Baybars, lui-même déguisé et qui veut embarquer pour Maqdūniya : « وقام اللعين جوان تبديل »¹¹⁵⁵. Dans ces cas-là, il s'agit simplement pour lui de passer inaperçu. Tout se passe comme s'il était plus limité dans cette capacité à se transformer que Šīḥa dont c'est une des véritables virtuosités. D'ailleurs dans un des épisodes, Ğawān a recours à un magicien pour confectionner des costumes qui transforment celui qui les porte en Baybars, ou Ibrāhīm, ou Saʿd¹¹⁵⁶ :

وقام جاب البدله ولبسها ولبس الطاقية وقال له تفرج فطلع جوان فيه وحمد ولا ظنه الا
الملك الظاهر بعينه¹¹⁵⁷

Ğawān lui demande alors d'en confectionner deux autres :

فقال له فليوني هذه البدله وين اشتغلتها قال له هون فقال له جوان بتحسن تعمل مثلها
قال له معلوم فقال له جوان فيه عند الرين اثنين سلحداريه بدى تعمل لي بدلتين مثلهم¹¹⁵⁸

En revanche, lorsqu'il s'agit pour Ğawān de se déguiser en Šīḥa, il n'a pas besoin de costume pour prendre son aspect et se faire passer pour lui. L'élaboration de la stratégie du déguisement et du contre-déguisement se met en place très tôt dans

¹¹⁵³ Voir fasc. 42, 52, 116, 130, 138, 146C, 157.

¹¹⁵⁴ Voir par exemple l'épisode de Faḍl al-Dīn al-Adraʿī.

¹¹⁵⁵ F. 56 p. 41 ; B/Z, vol. 6, 208.

(Alors le maudit Ğawān se déguisa.).

¹¹⁵⁶ Voir fasc. 97, « Le duc Qabṭāwīl le magicien ».

¹¹⁵⁷ F. 97, p. 6121.

(Il se leva et alla chercher le costume, il le mit ainsi que la toque et lui dit : « Regarde ! » Ğawān regarda et s'arrêta net, et pensa qu'il voyait al-Malik al-Zāhir lui-même.).

¹¹⁵⁸ F. 97, p. 6122.

(Il lui dit : « Mon fils, où as-tu confectionné ce costume ? » Il lui dit : « Ici. » Ğawān lui dit : « Tu peux en faire d'autres pareils ? » Il lui dit : « Bien sûr ! » Ğawān lui dit alors : « Le roi a auprès de lui deux écuyers. Je veux que tu me fasses deux costumes comme eux. »).

le récit¹¹⁵⁹, et on assiste à un véritable jeu du chat et de la souris. Alors que Ğawān s'est déguisé en Šīḥa pour enlever le *muqaddam* Ğabal, Šīḥa se déguise en Ğawān pour le libérer et faire prisonnier le *babb* al-Mankubīrd et ses généraux. Lorsque Ğawān revient au camp des Francs, il s'aperçoit de la supercherie :

واما جوان الشيطان يا ساهه يا كرام سار يفتش على الدرب حتى ياخذ المقدم جبل لعند
البب المنكبيرد ولا زال ساير حتى وصل لعرضى الأفرنج فقالوا له البطارق ابونا منترته قال لهم لمين
قالو¹¹⁶⁰ له الى سارى عسكر السراق¹¹⁶¹ فقال لهم ومن اين معكم خبر قالو¹¹⁶² له هلق انت ما
جيت اخذت البب واربعة جنرالات وعشر بطارقه والسياف فقال لهم ومتى انا اجيت اخذتهم
فنعره سيف الروم بمخاصرته وقال له ابونا قوام نسيت هلق ما جيت اخذتهم¹¹⁶³

Nous avons là une forme de déguisement qui s'apparente à la métamorphose. En effet, lorsque, par exemple, Baybars se déguise, il change de vêtements, mais reste Baybars, finalement reconnaissable, et en fait souvent reconnu malgré son déguisement. Lorsque Šīḥa se déguise, on a l'impression qu'il devient le personnage dont il prend l'identité. Pourtant, l'expression reste la même ; par exemple, lorsque Baybars se déguise en Kurde¹¹⁶⁴ pour se rendre à Maqdūniya, le texte dit :¹¹⁶⁵ *فراخ هو الآخر تبدل على صفته كوردى* ; l'expression est la même lorsque Ğawān prend l'aspect de Šīḥa dans l'épisode mentionné :¹¹⁶⁶ *فنظر [شيحة] جوان قد تبدل على صفته*, et vice versa :

فراخ هو الآخر تبدل على صفته ودخل على البب المنكبيرد¹¹⁶⁷ ولبس ابنه على صفات
البرطقش¹¹⁶⁸

¹¹⁵⁹ Voir fascicules 52-53.

¹¹⁶⁰ قالوا

¹¹⁶¹ Rappelons ici que le terme « *surrāq* » désigne les *fidāwīyeh* dans le parler franc.

¹¹⁶² قالوا

¹¹⁶³ F. 53, p. 7-8 ; B/Z, vol. 6, 94.

(Mais le satanique Ğawān, ô mes chers amis, se mit en quête du chemin pour amener le *muqaddam* Ğabal au *babb* al-Munkabīrd. Il continua jusqu'à ce qu'il arrive au camp des Francs. Les soldats lui dirent : « Mon père, tu l'as tué ? » Il leur dit : « Qui ? » Ils lui dirent : « Au commandant de l'armée des *surrāq*. » Il leur dit : « Et comment savez-vous cela ? » Ils lui dirent : « C'est bien toi qui juste maintenant as emmené le *babb* avec quatre généraux, dix soldats et le bourreau ? » Il leur dit : « Quand est-ce que je les ai emmenés ? » Sayf al-Rūm le poussa du coude et lui dit : « Mon père, tu as vite oublié, ne les as-tu pas emmenés juste maintenant ? »).

¹¹⁶⁴ Voir fasc. 35 (épisode de Sa'd Abā Rīyāh).

¹¹⁶⁵ F. 35, p. 98 ; B/Z, vol. 4, 165.

(Immédiatement il se changea en Kurde.).

¹¹⁶⁶ F. 52, p. 161 ; B/Z, vol. 6, 91.

(Il vit Ğawān prendre ses traits à lui [Šīḥa].).

¹¹⁶⁷ المنكبيرد

¹¹⁶⁸ F. 52, p. 161 ; B/Z, vol. 6, 91.

Cependant, dans le cas de Ġawān et Šīḥa, il s'agit d'une ressemblance qui dépasse de simple déguisement, et on finit par les prendre l'un pour l'autre. La ressemblance est le point de départ de l'idée de déguisement pour Šīḥa. C'est parce qu'il ressemble à son cousin Ibrāhīm comme deux gouttes d'eau qu'il songe à échanger ses vêtements avec lui et se faire passer pour lui auprès de Ġawān. C'est également parce que Šīḥa ressemble à Ġūnīt, le fils du *babb* de Gênes, que Ġawān pense à le faire passer pour lui. Dans l'épisode de Nimr al-Āmirī et la reine Baḥrūma¹¹⁶⁹, alors même qu'il a pris l'apparence de Ġawān, Šīḥa s'aperçoit que Zahrandān, le lieutenant de Nimr, lui ressemble :

وتمایزه جمال الدین الی زهرندان وجدوه یشابه فرد شکل¹¹⁷⁰

D'autant que le texte avait déjà insisté sur cette ressemblance au moment de la première apparition de Zahrandān dans le récit :

وهو¹¹⁷¹ طالع بدخلته كیخیتته زهرندان وهو قصیر من الرجال لكن جبار وهو اشبه
الناس بشیحه حتى اذا انخلطوا الأثین مع بعضهم ما یبفرقوا واحد من واحد الا من طقمهم¹¹⁷²

De là à dire que Šīḥa et Ġawān se ressemblent, il n'y a qu'un pas. Ces ressemblances « naturelles » font, le plus souvent place à un mimétisme qui permet à Šīḥa de se substituer à la personne de son choix. La petite taille de Šīḥa, mentionnée ici comme un des points de ressemblance avec Zahrandān, n'empêche pas ses transformations de convaincre totalement les autres personnages. Dès le fascicule 66, cette petite taille de Šīḥa est indiquée par un des *fidāwāyeh* récalcitrants, Sayf al-Māḍī, pour souligner l'incongruité entre la personne et sa fonction comme souverain des forteresses ismaéliennes :

فقام سیف الماضي لعنده طلع فيه لقاء قصیر ما یرضی¹¹⁷³

(Et il alla lui aussi prendre les traits [de Ġawān], et se présenta devant le *babb* al-Mankubīrd ; puis il habilla son fils sous les traits d'al-Burṭuquš.).

¹¹⁶⁹ Voir fasc. 146C

¹¹⁷⁰ F. 146C, fol. 21v.

(Ġamāl al-Dīn l'examina et s'aperçut qu'il lui ressemblait, étant fait de la même manière.).

¹¹⁷¹ Il s'agit de Nimr al-Āmirī.

¹¹⁷² F. 144, fol. 56r./v.

(En sortant, il vit son lieutenant Zahrandān, un homme de petite taille, mais un colosse, de tous les gens le plus ressemblant à Šīḥa, si bien que si les deux se retrouvaient ensemble, on ne les pouvait les distinguer que par leur accoutrement.).

¹¹⁷³ F. 64, 4164.

(Sayf al-Māḍī se leva alors et s'approcha de lui : il le regarda et le trouva trop petit pour faire l'affaire.).

Le texte joue avec les contradictions possibles et les invraisemblances, en insistant particulièrement dans certains épisodes, sur l'illusion parfaite que donne Šīḥa, au point d'en faire de véritables scènes comiques. Ainsi, dans la « chasse » à l'homme que Šīḥa entreprend avec al-Nisr Ibn 'Aḡbūr (fascicule 32) et Naṣīr al-Nimr Ibn Dāḡir al-'Anīd (fascicules 62 et 76), la taille de Šīḥa devient l'enjeu comique principal. Dans l'épisode d'al-Nisr, le texte joue avec les limites du vraisemblable et le suspense en introduisant la taille de Šīḥa comme étant susceptible de déconstruire l'illusion de son déguisement et de dévoiler son identité. En effet, après avoir pris la forme et l'identité de la sœur d'al-Nisr et du lieutenant de sa forteresse, il prend l'aspect de sa tante chez qui al-Nisr, qui n'ose plus rien manger de peur d'être drogué par Šīḥa, se réfugie pour pouvoir manger et dormir en toute tranquillité. Pour mieux tromper al-Nisr, la « tante » prétend craindre qu'il ne soit en fait Šīḥa. Elle finit par le laisser entrer et lui donne à manger, mais al-Nisr se rend compte soudain de sa petite taille :

فرع راسه النسر لقاها قصيرة فقال لها بلايكي قصرانة يا عمتي قالت له من
الرضاعة¹¹⁷⁴

Quant à Naṣīr al-Nimr Ibn Dāḡir al-'Anīd, il est persuadé que Šīḥa peut prendre n'importe quelle apparence, même celle d'un animal :

وكان النهار طلع فشاف نصير جايه عليه كلب مثل الغول فقال له آه يا جوز المطبلة
كمان عامل حالك كلب وطسه بالسيف قتله وبعده شاف يهودي حداد قتله وبعده لفا حمار
قتله.¹¹⁷⁵

La petite taille de Šīḥa l'obsède à un tel point qu'il sème la terreur à Ankubār en tuant tout ce qu'il rencontre de petite taille :

وصار كل من كان قصير في البلد يتخبا ويبعث اهل بيته لاجل قضا الاغراض ونصير
واقف على باب السرايه وما دقه سنيوره قصيره فصرخ عليها نصير آه يا جوز المطبلة عامل امراه
وطسها رما رقيتها فاخذوها لقدم البب فقاموا عليه الوزر فقال لهم هذا متكيس بكيس دوفش ابن
باش اقران¹¹⁷⁶ وما يطلع بيدي عليه شيء اذا كان رجل قصير او امراه قصيره لا يطلعوا من بيوتهم

¹¹⁷⁴ F. 32, p. 69.

(Al-Nisr leva la tête et vit qu'elle était de petite taille. Il lui dit : « Je trouve que tu as rapetissé, ma tante ». Elle lui répondit : « C'est à cause de l'allaitement »).

¹¹⁷⁵ F. 62, p. 109.

(Le jour se levait lorsque Naṣīr vit un chien, comme une ghoul, qui s'approchait de lui. Il lui dit « Ah, espèce de cocu, tu t'es aussi transformé en chien ! » Il le frappa de son sabre et le tua. Puis il vit un forgeron juif et le tua, puis un âne, et le tua. »).

¹¹⁷⁶ باشاقران

وهذا¹¹⁷⁷ يقعد له كم يوم عندنا ويروح فسكرت الانكبار وما عاد احد استرجا طلع من بيته لا
قصير ولا طويل¹¹⁷⁸

L'histoire de Nimr al-ʿĀmirī est reliée à trois cycles : au cycle des Adraʿīyeh, au cycle des chevauchées contre l'Islam et au cycle des *fidāwīyeh* récalcitrants. En effet, Nimr al-ʿĀmirī apparaît pour la première fois dans le récit au moment où, pourchassé de toutes parts par Šīḥa, Faḍl al-Dīn al-Adraʿī se réfugie chez lui¹¹⁷⁹. Après la mort de Faḍl al-Dīn, Laylā, sa fille, désirant venger son père, va trouver Nimr al-ʿĀmirī et lui promet de l'épouser s'il l'aide dans sa vengeance. C'est à ce moment que le cycle des Adraʿīyeh croise celui des chevauchées contre l'Islam avec l'apparition de la reine Baḥrūma¹¹⁸⁰. Dans son rapport à l'Islam, Nimr se présente comme un double de Faḍl : en effet, la situation des ʿAwāmir est similaire à celle des Adraʿīyeh. Le texte n'est pas plus clair sur leur appartenance religieuse, mais cela dit, il ne leur est pas demandé de se convertir lorsqu'ils prétendent rallier les rangs de l'Islam. Arrêté une première fois par Šīḥa avec sa complice Laylā, finalement mise à mort par son propre frère Sayf qui a rejoint le camp musulman, Nimr est jugé une première fois au *dīwān*, mais il est gracié. Dans la bataille qui oppose les musulmans et la reine Baḥrūma, il rejoint le camp des Francs et trahit l'Islam. Finalement fait prisonnier avec la reine, il plaide à nouveau sa cause au *dīwān* et demande la reine en mariage. Celle-ci choisit d'épouser Qaṭlūniġ, et Nimr la tue dans la nuit, et s'enfuit en enlevant Šīḥa. Il s'ensuit une véritable chasse à l'homme qui se termine dans un bain de sang.

Dans sa relation avec Šīḥa, Nimr rejoint son quasi-homonyme ismaélien, Naṣīr al-Nimr. Le jeu des doubles et des substitutions atteint son comble dans cet épisode, véritable tour de force de la part de Šīḥa et de son fils Muḥammad. Voici le détail de la fin de l'épisode :

¹¹⁷⁷ هذا

¹¹⁷⁸ F. 76, p. 13-15.

(Tous ceux qui étaient petits se cachaient et envoyaient à leur place les gens de leur maison vaquer. Naṣīr se tenait devant la porte du palais et lorsqu'une dame frappa à la porte, Naṣīr lui cria : « Ah ! Espèce de cocu ! tu t'es transformé en femme ! » et il lui coupa la tête. On l'apporta au *babb*, et les vizirs vinrent trouver ce dernier. Il leur dit : « Il est sous la protection de Dūfuš le fils de Bašāqirān et je ne peux rien faire. Qu'il s'agisse d'un petit homme ou d'une petite femme, qu'ils ne sortent pas de leur maison. Il restera parmi nous quelques jours, puis il partira. » Et il fit fermer Ankubār, et personne n'osa sortir de sa maison, qu'il soit petit ou qu'il soit grand.)

¹¹⁷⁹ Voir fasc. 144-145.

¹¹⁸⁰ Voir fasc. 146A.

- Muḥammad, fils de Šīḥa, prend l'aspect d'un homme de la suite de Zahrandān, le lieutenant de Nimr, et délivre Šīḥa. Zahrandān s'enferme dans la forteresse.
- On met Nimr en prison. mais, dans la nuit, Šīḥa se déguise en Zahrandān et délivre Nimr, pour pouvoir pénétrer dans la forteresse.
- Nimr va trouver la mère de Zahrandān qui lui dit que son fils dort. Il pense qu'il s'agit de Šīḥa, le frappe et l'enferme.
- La mère de Zahrandān va trouver ce dernier en prison et croyant qu'il s'agit de Šīḥa, se met à le battre. Zahrandān proteste et on procède à un test.
- Šīḥa est démasqué et mis en prison à la place de Zahrandān.
- Mais Muḥammad a pris la place de la mère de Zahrandān, qu'il a fait disparaître, drogue Zahrandān, va délivrer Šīḥa, et prend sa place dans la prison.
- Šīḥa donne à Zahrandān l'apparence de sa propre mère, et prend lui-même l'aspect de Zahrandān.
- Šīḥa/Zahrandān va trouver Nimr et fait sortir Muḥammad/Šīḥa de prison.
- Muḥammad dit à Nimr qu'il appartient en fait à la suite de Šīḥa, et que ce dernier est dans la forteresse et ouvrira la porte aux musulmans qui l'assiègent.
- Nimr fait mettre Muḥammad en prison et rechercher Šīḥa en vain. Il trouve un message de Šīḥa dans son pain, et ne peut trouver le sommeil. Sa fille, Namīra, lui conseille de mettre Muḥammad à mort le lendemain.
- Mais au matin, la foreteresse est vide. Nimr se rend à la prison et trouve la mère de Zahrandān à la place de Muḥammad (que Šīḥa a délivré).
- Nimr veut alors s'échapper de la forteresse avec Zahradān/Šīḥa. Il confie son trésor à sa fille qui le cache dans le harem.
- Avant de partir, Zahrandān/Šīḥa offre à boire à Nimr et le drogue. Muḥammad attache Nimr et Zahrandān ensemble et les réveille.
- Ibrāhīm et les *fidāwīyeh* investissent la forteresse¹¹⁸¹.

¹¹⁸¹F. 147B, p. 1-29.

L'accélération du processus des doubles et de la substitution prend ici un tour outrancier puisque l'épisode se déroule sur une journée et une nuit. Les déguisements sont fondés, en partie sur la ressemblance entre Šīḥa et Zahrandān, et celle entre Šīḥa et son fils Muḥammad. Comme Naṣīr al-Nimr, Nimr al-ʿĀmirī ne sait plus à qui se vouer, perd le sommeil, et presque l'esprit. Mais contrairement à Naṣīr al-Nimr qui voyait Šīḥa partout, Nimr ne le voit pas et se laisse constamment duper. Il fait chercher Šīḥa alors que ce dernier est à ses côtés, sans jamais douter qu'il s'agisse bien de Zaharandān. En cela il est proche de Faḍl al-Dīn, et l'épisode ressemble à celui qui se passe à la forteresse al-Šabība¹¹⁸², lorsque Šīḥa prend successivement la place des membres d'une famille au service de Faḍl.

Si Šīḥa excelle dans l'art du déguisement et de la métamorphose, se substituant à pratiquement n'importe qui, il reste avant tout le double de Ğawān. Partis du même point, leurs itinéraires ne cessent de se croiser. Au fur et à mesure du récit, leurs ressemblances s'estompent et font place à des différences fondamentales. Au début, l'analogie est quasi parfaite : d'une part Ğawān se fait passer pour un *šayḥ* musulman et devient *qāḍī* au *dīwān* du Caire¹¹⁸³ ; de manière inverse, Šīḥa se fait passer pour Ğūnīt, le fils du *babb* de Gênes, et devient patriarche. Chacun connaît donc parfaitement la religion de l'autre et peut se faire passer pour lui. Pour lutter contre Ğawān, Šīḥa possède toutes les forces de l'Islam ; quant à Ğawān, il lutte contre l'Islam en s'appuyant sur les rois francs, d'abord ceux des royaumes de la côte, puis sur ceux des pays plus éloignés. Ğawān dispose aussi des forces magiques des sorciers et sorcières des pays francs ; mais Šīḥa a à sa disposition ses deux femmes, l'une magicienne chrétienne convertie, l'autre, une reine des *ġinn-s*. Jusque-là les deux personnages sont à égalité. Mais les différences apparaissent rapidement. Tout d'abord, très vite, Šīḥa est assisté par ses fils qui, pour certains, possèdent des pouvoirs hors du commun, alors que Ğawān n'a que al-Burṭuquš comme acolyte, qui se moque constamment de lui, et lui met parfois des bâtons dans les roues¹¹⁸⁴. Son admiration pour Šīḥa l'incite d'ailleurs à se convertir dès le fascicule 76 où, découvrant une des ruses magistrales de Šīḥa qui se dévoile à lui, il prononce la *šahāda*¹¹⁸⁵ :

¹¹⁸² Voir fasc. 143.

¹¹⁸³ Voir fasc. 7.

¹¹⁸⁴ Vers la fin des aventures de Ğawān et al-Burṭuquš, ce dernier participe même à l'arrestation de Ğawān (voir fasc. 175).

¹¹⁸⁵ En général, dans la *Sīra*, la *šahāda* prononcée une fois suffit pour que la personne soit considérée comme convertie (voir par exemple les nombreuses femmes de ʿArnūs). la « conversion » d'al-Burṭuquš se fait en plusieurs étapes.

صرخ البرطقش هذا هو انت قال له نعم انا عمك جمال الدين فلما سمع البرطقش ذلك
الكلام قال اشهد ان لا اله الا الله¹¹⁸⁶

Un passage savoureux montre non seulement l'attitude hostile et distanciée d'al-Burṭquš par rapport à Ġawān, mais également la supériorité manifeste de Šīḥa et sa confiance en cette supériorité. L'épisode se passe à Yānisa Dāt al-Arṣād¹¹⁸⁷, la ville aux quarante monastères que Šīḥa a décidé de détruire. Ġawān, accompagné d'al-Burṭquš et d'un jeune serviteur qu'il a embauché à Yāfā, a enlevé Baybarṣ. Quant à Šīḥa, il a pris la place du patriarche de la ville après s'être débarrassé de lui. Il a retrouvé Baybarṣ et lui annonce que la flotte et l'armée musulmanes sont en route. Il s'apprête alors à célébrer la fête de la croix avec le *babb*, lorsque Ġawān tente de le démasquer :

وقال له ولك مفاجع اخدعك بالمسيح انت مانك شويحات قال له شيحه نعم هذا انا
شو بده يطلع بيدك فقال له ولك مرفوس وين رحن في البترك المعظطور قال له اسكنته القبور
هو وابو داهيه يا مفزور وخلصت الملك وبدى اخرب هذه البلد والديوره والعن ابو اجدادك
المدعوره وكان هذا الكلام بينهم بالعربي على النصت ولكن لما سمع جوان من شيحه ذلك الكلم
صرخ صوت من صنيم فواده يا اهل يانسه تعالوا واسمعوا كلام هذا المفجوع شو عمال يقول
فركدوا القدس والرهبان الى قدام جوان حتى سمعوا الكلام ما شافوا الا ولد كأنه البدر التمام
راكد مثل فرخ النعام وارتما على اقدام البترك المعظطور وقال له ابونا مظلوم خذ بيدي وخلصلي
حقى من جوان فقال له شيحه فليوبى شو دعواك على جوان قال له اعلم يا ابونا اننى صارلى خادم
عنده سنه واربعة اشهر وهو مشارطنى على كل شهر عشرة دوكاتى والى الآن ما عطاني شىء
وقد تزوجنى من يافا الى هنا بقا بدى شوف عرض الناس مباح الى هذا الديان فضحك شيحه
وقال الى جوان ولك مرفوس ما هذه الفعال الذى عمال تفعلها صاير لوطى كمان فقال جوان الى
الولد ولك مرفوس انا متى كلمتك بالحننا وكان جوان بده يخبر اهل البلد عن شيحه واجت عليه
الشكاوة التها عن ذلك فقالوا له الرهبان والملوك يا ابونا لكان اذا كان ما هو شغلك الحننا ليش
مخدمه عنك فقال لهم يكون هو يهودى ان كان عمره اشتغل هذه الشغله والتفت الى سيف الروم
وقال له انت صار لك خادمى من حال الصغر فهل سمعت عنى هذه الماده او نظرتنى كلمت هذا
الغلام من يافا لهون قال له ما يعرف الله ما بينى وبينك ما شفت بعينى ولكن لما كنا بالمركب اسمع
بالليل حس غناج قال له جوان يقصف عمرك على هذه الشهاده¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁶ F. 76, p. 109 (le fascicule n'est que partiellement paginé).

(Al-Burṭquš s'écria : « C'est donc toi ! » Il lui dit : « Oui, je suis ton oncle, Ġamāl al-Dīn. »
Lorsqu'al-Burṭquš entendit ces mots il dit : « Je témoigne qu'il n'est de Dieu qu'Allah ! »).

¹¹⁸⁷ Voir fascicules 163-164.

¹¹⁸⁸ F. 163, fol. 53v.-55v.

Le texte annonce ensuite que le jeune garçon en question n'est autre que Nuwayrid, le fils de Šīḥa. Cette information nous renseigne sur le fait qu'il s'agit d'un stratagème et que l'accusation de pédérastie portée sur Ğawān est un mensonge. Elle nous indique également que, lorsqu'al-Burṭuquš laisse planer le doute, il joue le jeu de Šīḥa, qu'il a parfaitement reconnu, et que, de cette façon, il trahit une nouvelle fois Ğawān. L'assurance de Šīḥa qui dévoile ses plans, en arabe, à Ğawān montre combien ses ruses sont supérieures à celles de ce dernier. On a l'impression qu'il peut tout se permettre. L'épisode fait également intervenir son autre fils, Muḥammad, dans une séquence où les rois francs sont complètement mystifiés lorsqu'il réalise de prétendus « miracles », et où même Ğawān n'y comprend plus rien :

بقا هذا اليوم اشلون فتح الأعما وقام الكسيح بقا بدى شوف ولى كما تزعم الإسلام
انه عندهم اوليا والا ساحر ما كنت اعرف ودينى حيرنى¹¹⁸⁹

(Il lui dit : « Espèce de misérable ! Je te conjure par le Messie ! N'es-tu pas Šuwayḥāt ? » Šīḥa lui dit : « Oui, c'est bien moi. Et qu'est-ce que tu vas bien pouvoir faire ? » Il lui dit : « Espèce de scélérat ! Où as-tu emmené le patriarche al-Muṭaṭṭūr ? » Il lui dit : « Il réside dans la tombe, lui et Abū Dāhiya, espèce de maudit, et j'ai libéré le roi. Je veux détruire cette ville et les monastères, et je veux te nuire grandement ! » Ce dialogue entre eux était en arabe et dans le creux de l'oreille, et lorsque Ğawān entendit ces paroles, il s'écria d'une voix qui venait du plus profond de son être : « Ô gens de Yānisa ! Venez ! Ecoutez ce que dit ce scélérat ! ». Les prêtres et les moines accoururent jusqu'à Ğawān pour écouter, lorsqu'un jeune homme beau comme la pleine lune accourut comme un oisillon d'autruche et se jeta aux pieds du patriarche al-Muṭaṭṭūr et lui dit : « Mon père, on m'a fait du tort ! Soutiens-moi et rends-moi justice contre Ğawān ! » Šīḥa lui dit : « Mon fils, quelle est ta plainte contre Ğawān ? » Il lui dit : « Sache, ô mon père, que je suis à son service depuis un an et quatre mois, et qu'il m'avait promis dix ducats par mois, mais jusqu'à présent il ne m'a rien donné. De plus, il s'est accouplé avec moi depuis Yāfā jusqu'ici. Ce prêtre piétine l'honneur des gens. » Šīḥa se mit à rire et dit à Ğawān : « Espèce de scélérat ! Qu'est-ce que tu as encore fait ? Tu es aussi devenu pédéraste ? » Ğawān dit au jeune homme : « Espèce de scélérat ! Quand ai-je forniqué avec toi ? » Ğawān voulait dénoncer Šīḥa aux gens de la ville, mais cette accusation l'en avait détourné. Les moines et les rois lui dirent : « Mon père, si ce n'était pas pour la fornication, pourquoi l'as-tu pris à ton service ? » Il leur dit : « Si jamais il a fait une telle chose, c'est lui le juif et pas moi ! » Puis il se tourna vers Sayf al-Rūm et lui dit : « Tu es à mon service depuis ton enfance ; as-tu jamais entendu dire ça de moi, ou bien m'as-tu jamais vu parler avec ce jeune garçon depuis Yāfā jusqu'ici ? » Il lui dit : « Je ne sais pas. Dieu n'est pas entre toi et moi. Je n'ai rien vu de mes yeux, mais lorsque nous étions sur le bateau, la nuit j'ai entendu des bruits d'ébats amoureux. » Ğawān lui dit : « Que ta vie soit anéantie pour ce témoignage ! »).

¹¹⁸⁹ F. 164, fol. 2r.

(« Mais comment donc a-t-il fait pour faire voir les aveugles et faire marcher les paralytique ? Je veux voir, s'agit-il d'un de ces saints comme l'Islam prétend en avoir, ou d'un sorcier ? Je ne sais pas ! Par ma religion, cela me trouble. »).

Mais l'apothéose reste encore à venir. L'intervention de Tāğ Nās, sa femme magicienne convertie à l'Islam, permet au récit d'entrer dans le spectaculaire, avec un vol de nuit de Šīḥa au-dessus du peuple médusé :

ولما صارت الساعه ثلاثه ما شاف الا شيحه نازل يكر من طبقات الجوا الأعلى وهو
عمال يرفرف بيديه ورجليه مثل الطير فلما نظروه الملوك فزوا واثنين على الأقدام وصرخوا مدد يا
ابونا مدد فقال جوا يقصف عمرك يا شويجات على هذه الفعال ودين الشياطين حاملك¹¹⁹⁰

L'épisode nous renseigne sur plusieurs points. Tout d'abord, Ğawān est complètement pris au dépourvu, sachant tout et cependant dans l'incapacité de se servir de ce savoir. Son acolyte prenant de plus en plus de distance par rapport à lui ne l'aide pas, au contraire, à comprendre ce qui se passe, et joue le jeu de son adversaire. L'étonnement de Ğawān reprend le thème de la magie et de son interdit. De façon ironique, l'aide qu'il pense ne pouvoir venir que des saints de l'Islam, vient en fait d'une magicienne chrétienne repentie. De plus, à travers les diverses aventures et chevauchées que Ğawān déclenche contre l'Islam, s'associant parfois avec des magiciennes, le récit montre comment, en dernier recours, se sont bien effectivement les saints musulmans qui mettent un terme à leurs agissements maléfiques¹¹⁹¹. Par ailleurs, les fameux « Ancêtres », mentionnés ici par Šīḥa, et fréquemment invoqués par Ğawān, ne sont qu'une invention de ce dernier, comme il est clairement indiqué à plusieurs reprises, et en particulier lors de l'épisode de la capture de Ğawān, celui-ci prétendant être enlevé par eux tous les soirs, alors qu'en fait, il se rend en secret dans la salle des sages grecs pour se saouler¹¹⁹².

L'épisode de Yānisa Dāt al-Arṣād montre la totale solitude de Ğawān, alors que Šīḥa, au contraire, est de plus en plus entouré et secondé. Chassé de tous côtés par les rois francs, errant constamment de cour en cour, passant du centre à la marge, il est finalement abandonné par al-Burṭuquš qui, s'il ne le quitte pas vraiment, ne lève jamais le petit doigt pour lui porter secours. La désertion d'al-Burṭuquš se transforme en véritable trahison lorsqu'il indique à Baybarṣ l'endroit où se cache Ğawān, ce qu'il finit par avouer à son maître et compagnon de route et de vie :

¹¹⁹⁰ F. 164, fol. 14r.

(Lorsque trois heures sonnèrent, ils virent Šīḥa qui descendait en piqué du haut des cieux, battant des mains et des pieds comme un oiseau. Lorsque les rois le virent, ils se levèrent d'un bond et s'écrièrent : « A l'aide, ô mon père, à l'aide ! » Ğawān dit : « Que ta vie soit anéantie, Šuwayḥāt, pour cet acte ! Par ma religion, ce sont les démons qui te portent ! »).

¹¹⁹¹ Voir, par exemple, l'épisode « [La Reine 'Afrūna] », fasc. 151A.

¹¹⁹² Voir fasc. 178.

فقال جوان وديني ما حرق قلبي الا الذي دلم على ابي موجود في دير العامود حتى اتوا
الاسلام ومسكواي وهدموا الدير مرادي اعرفه من هو هذا قال له البرطقش انا يا ابونا¹¹⁹³

A la façon dont Ğawān pose la question, on sent qu'il connaît déjà la réponse, et celle-ci tombe, comme un couperet.

Ğawān finit par ne plus avoir de place dans le récit, au profit de Šīḥa qui, au contraire, l'envahit. La substitution ultime intervient au fascicule 180, après la mort de Ğawān, lors de la chevauchée d'un groupe de *fidāwīyeh*, à la poursuite d'Aşfūt et Rūmā, le fils et la fille de Ğawān, dans une chasse à la mariée qui sera finalement gagnée par Šīḥa qui déjoue tous les plans : ceux d'Aşfūt qui cherche à marier Rūmā à un roi franc, ceux des *fidāwīyeh*, et finalement ceux de Rūmā elle-même. Al-Burṭuqş quitte le récit lorsque Rūmā, la seule raison qui l'a fait rester auprès de Ğawān toutes ces années, lui file sous le nez alors que Ğawān l'avait envoyé à Yağra pour la protéger¹¹⁹⁴.

La substitution des personnages se fait par le biais des fonctions dramatiques, mais ces fonctions peuvent aussi s'exprimer dans la mise en abyme des stratégies narratives, qui peut prendre deux aspects liés l'un à l'autre : d'une part, le dédoublement des fonctions, d'autre part la reconstitution de la triade dans des sous-groupes.

c) Le dédoublement des fonctions dramatiques

La *Sīra* fait intervenir plusieurs groupes qui sont supposés constituer une communauté, mais qui, aussi, s'opposent en son sein. Le thème de la fragmentation et de l'unité, qui pourrait à lui seul faire l'objet d'une étude, fait naître des doubles comme Aydamur, qui remplit auprès de Baybarş et envers les émirs, la même fonction qu'Ibrāhīm auprès de Baybarş et envers les *fidāwīyeh*. Il est important de noter que ces doubles ne sont pas considérés comme inférieurs : ils servent Baybarş certes, mais aussi la communauté dont ils garantissent l'intégrité et l'unité ; il est significatif qu'Aydamur soit en fait un fils de roi, comme Baybarş, et qu'Ibrāhīm aussi hérite d'un royaume du côté *'ağamī* de son père¹¹⁹⁵. D'autre part, dès le début du récit, un triangle se forme entre Baybarş, Aydamur et Qalawūn qui représente, au sein de l'Islam, le même schéma que le triangle Baybarş / Šīḥa / Ğawān. De fait,

¹¹⁹³ F. 178, fol. 41v.

(Ğawān dit : « Par ma religion, personne ne me brise le cœur autant que celui qui leur a dit que j'étais au monastère al-Āmūd pour que les musulmans viennent me saisir et détruire le monastère. J'aimerais bien savoir qui c'est. » Al-Burṭuqş lui dit : « C'est moi, mon père. »).

¹¹⁹⁴ Voir fasc. 177.

¹¹⁹⁵ Voir les fascicules 83-84 pour Aydamur, et 140 pour Ibrāhīm.

Aydamur, par son mariage avec Durr Mulk, la sœur de Baybars, par son origine royale *ʿaġamī*, mais aussi par son langage proche de celui de Baybars, au sens où il ne déforme pas la langue arabe, prône le rassemblement autour de Baybars. Qalawūn, bien que toujours au centre du pouvoir, et destiné à devenir roi d’Égypte, reste toujours à la marge, par ses dissensions constantes, ses alliances avec l’ennemi, son langage qui reste jusqu’au bout celui d’un étranger. La *Sīra* n’est pas tendre avec ce personnage qui, s’il paraît souvent ridicule, n’en est pas moins montré comme dangereux pour la communauté. Fourbe sans être rusé, il finira par faire ce que Ğawān rêve de faire depuis le début du récit : se débarrasser de Baybars. Son arme, en l’occurrence, est le poison, qu’il utilise pour se frayer un passage jusqu’au trône, en éliminant tour à tour les fils de Baybars, al-Saʿīd et Šalāmiš, qui lui avaient succédé¹¹⁹⁶. Le parallèle avec Ğawān est d’autant plus flagrant que ce dernier tente à plusieurs reprises d’empoisonner Baybars, sans succès¹¹⁹⁷. De façon caractéristique, Qalawūn subit le même sort que d’autres personnages tels que Aydamur, Ibrāhīm, Šāhīn, lorsqu’à la suite d’une faute, ou d’une rébellion contre Baybars, ils se trouvent exclus temporairement du système, et réduits à chercher un refuge ailleurs, soit dans une errance expiatoire, ce que font Aydamur, Ibrāhīm, et Šāhīn, soit dans une alliance avec l’ennemi, comme le fait Qalawūn¹¹⁹⁸. Tout comme Ğawān, Qalawūn n’a qu’un seul but, nuire à Baybars et finalement s’emparer du pouvoir. Il met à profit toutes les occasions ; ainsi, dans l’épisode du « cheval enchanté »¹¹⁹⁹, il profite d’un enlèvement de Baybars pour fomenter un coup d’état, ayant soin de discréditer Šīḥa, et d’éloigner Ibrāhīm, tout en manipulant al-Saʿīd, le fils de Baybars qui a pris sa place à la tête du *dīwān* pendant son absence. Pour cela, il commence par convaincre les émirs de sa faction des mauvaises intentions de Šīḥa :

وقال لهم ايش هذا النهار ياه الذى صار اليوم من شان شقفته بدوى هذا كله ترتيب جمال الدين لأنه له ارب بذلك وهو عمال يظهر هذا محبه للفداويه انتم ما يعرفوا اصول شيعه شو بده يعملتك قالوا له لا والله لا نعرف فقال لهم احمد شلامش مفقود من الصعيد انا معى معلوم والسلطان كمان طار بين السما والفضا بتكون الأرياح مزقتك ومات شيعه عفرتت بيعرفتك انه ارياح تمزق ملك وشلامش هفيان فهو عمال يظهرتك هذا محبه الى فداويه لأجل غضبه بكره بدورتك شهرين ثلاثه على الملك ويرجع بقول ما لقيتلك ملك وبيعملتلك امور واحوال للسعيد وبقول له غدا بـ[طمع فيك الأفرنج ابقا شاركنى بالملك حتى ياخذوا هيبتك وبشاركه شهرين

¹¹⁹⁶ Voir fascicules [182] et [183].

¹¹⁹⁷ Voir les fascicules 12, 23, 24, 29-30, 72, 122 et 150B. De toutes ces tentatives, quatre sont à l’instigation de Ğawān. A plusieurs reprises elles sont déjouées ; dans deux cas, elles réussissent (72 et 150B), provoquées par Ğawān, mais Baybars est soigné et guéri.

¹¹⁹⁸ Voir fasc. 55-56,

¹¹⁹⁹ F. 127.

ثلاثه بعده يعمل غير امور وبقلعتك السعيد وبصير مُلك كله الى شيحه وهذا السعيد تيس ما هو
عارف شو بده يجرا فيه بقا شوفوا كلامى صحيح والا كذب¹²⁰⁰

Tout comme Ğawān trouve toujours finalement un *babb* pour suivre ses mauvais conseils, Qalawūn est toujours assuré de l'appui des dix émirs qui lui sont dévoués et sur lesquels parfois il se défause¹²⁰¹. Comme son « double » chrétien, il met aussi les autres en avant et les manipule.

Bien que Ğawān soit désigné dans le texte comme mauvais dès sa naissance, représentant ainsi le mal sur terre, sa haine de Šīḥa et de Baybars a au moins une justification dans la prédiction. Les deux sont ses ennemis désignés et, ironiquement, c'est pour cela que Ğawān enclenche le cycle infernal qui matérialise la prédiction. En revanche, rien ne semble justifier la haine de Qalawūn pour Baybars. Elle se dévoile instantanément, lorsqu'il le rencontre au hammam de Brousse, alors que Maḥmūd/Baybars est malade. Son ambition, en fait, apparaît plus comme une conséquence de sa haine que l'inverse. Dans les derniers fascicules de la *Sīra*, son acharnement à atteindre le trône à travers ses assassinats rappellent étrangement la succession de morts violentes qui accompagnent la montée en puissance de Baybars après la mort du roi al-Šālīḥ Ayyūb.

L'amour que porte Aydamur à Baybars n'est pas plus justifié que la haine de Qalawūn. Il naît au même moment, à la première rencontre dans le hammam. Ce qui répugne Qalawūn attire, au contraire, Aydamur qui se met à soigner et à protéger Maḥmūd/Baybars. Si Qalawūn n'éprouve jamais aucun scrupule, Aydamur, lui, se torture à l'idée d'avoir failli, comme dans l'épisode où il épouse, en secret, la fille de l'émir Zayd. En tant que double d'Ibrāhīm chez les émirs, il subit, en même temps que lui, une mort métaphorique à Ankubār. Alors que Ğawān a décidé de faire

¹²⁰⁰ F. 127, fol. 26-27r. Il leur dit :

(« Qu'est-ce que c'est que ce truc qui est arrivé aujourd'hui pour un bédouin moins que rien? Tout ça c'est un plan de Ğamāl al-Dīn, parce qu'il a un but dans tout ça. Il fait semblant que c'est pour l'amour des *fidāwīyeh*. Vous, vous savez pas Šīḥa ce qu'il veut faire. » Il lui dirent : « Par Dieu, non, nous ne savons pas ! » Il leur dit : « Moi savoir Aḥmad Šalāmiš a disparu du Ša'īd, et le sultan aussi il s'est envolé dans les airs, et les vents ils l'ont mis en pièces le roi ; et Šalāmiš il est fatigué. Alors il fait semblant que c'est pour l'amour des *fidāwīyeh*, mais c'est parce qu'il est en colère. Demain il va chercher le roi pendant deux ou trois mois, puis il revient et il dit qu'il a pas trouvé le roi. Après il fait des choses et intrigue avec al-Sa'īd, et il lui dit : « Demain les Francs vont te convoiter, alors on partage le pouvoir pour leur faire peur. » Ils partagent le pouvoir deux ou trois mois, après il fait autres choses, et il extermine al-Sa'īd, et tout le pouvoir, il est à Šīḥa. Et cet idiot d'al-Sa'īd, il sait pas ce qui va se passer avec lui. A vous de voir si ce que je dis est vrai ou si c'est un mensonge. »).

¹²⁰¹ Voir l'épisode « Les dix émirs » au fascicule 133, dans lequel Qalawūn laisse faire les émirs et même les prévient lorsque c'est nécessaire, mais ne participe pas activement à leur rébellion.

combattre les soldats francs de jour comme de nuit, Ibrāhīm donne ses ordres à Sa'd et à Aydamur :

فقال الى سعد روح امسك باب البلد وانت يا ايدمر ثبت حالك ووقف قدام باب
السرايه وهو برم وكرش العالم ولا زال يحارب بهم ويكرشهم الى حكم الساعه ٦ ستة من ليل
فسمع صوت ايدمر ليا يا ابراهيم ليا فترك باب العرضى ورجع لعند ايدمر يراه مجروح من اربع
مطارح وعيونه غاييره بوجه فقال له يا اخى ثبت حالك ما لقاها الا وقع بالأرض¹²⁰²

Nous avons vu ce qui finalement arrive à Ibrāhīm lorsque Šīḥa réussit à enlever son corps pour lui donner une sépulture. En ce qui concerne Aydamur, le texte joue avec le motif connu du « mort reconnaissant ». En effet, lorsque Šīḥa ayant disposé du corps d'Ibrāhīm s'apprête à retourner chercher celui d'Aydamur, il ne le trouve pas. Entre temps, une âme charitable s'est chargée de lui, également pour lui donner une sépulture décente. Ainsi, alors qu'il s'apprête à fêter la victoire, le vizir arménien Qasṭūn, de l'armée du *babb* al-Mankubīrd, voit sa joie diminuée par le discours de sa femme qui évoque la possible vengeance des musulmans :

وقال لها والان كيف الراى عندك قالت له اذا شرت عليك بشور بتسمع منى فقال لها
اى ودينى بسمع قالت له قوم اشلح اواعيك والبس تبديل وروح جيب المسلمين هون فقال لها
وشو الفائده من جيباهم قالت له نحن بيتنا كبير نحضر لهم قبور وندفنههم عندناولما يحضروا المسلمين
وياخذ البلد نقول لهم تعالوا شوفوا المسلمين عندنا مدفونين ونحن ما هان علينا فيهم ولكن ما طلع
بيدنا شتى وكان دوفش بده يجرقهم قمنا نحن سرقناهم وجبناهم دفناهم عندنا فلا بد ما يراعيها
رين المسلمين على هذا الجميل ولا يعود بيؤذنا قال لها ودينى صدقتى¹²⁰³

¹²⁰² F. 45, p. 58-59 ; B/Z, vol. 5, 178-179.

(Il dit à Sa'd : « Va, empare-toi de la porte de la ville ! Toi, Aydamur, tiens bon, et tiens-toi à la porte du palais ! » Lui-même tournoyait et repoussait les soldats. Il se battit et les repoussa jusqu'à la sixième heure de la nuit. Puis il entendit la voix d'Aydamur : « A moi, Ibrāhīm, à moi ! » Il quitta la porte du camp, et retourna vers Aydamur qu'il trouva blessé en quatre endroits, les yeux enfoncés dans leur orbites, et il lui dit : « Mon frère, tiens bon ! » Mais il le vit tomber à terre.).

¹²⁰³ F. 45, p. 85-87 ; B/Z, vol. 5, p. 185.

(Il lui dit : « Et maintenant quel est ton avis ? » Elle lui dit : « Si je te donne un conseil, tu vas m'écouter ? » Il lui dit : « Oui, par ma religion, je vais t'écouter ! » Elle lui dit : « Va changer tes vêtements et te déguiser, puis amène les musulmans ici. » Il lui dit : « Qu'est-ce que ça va nous rapporter de les amener ici ? » Elle lui dit : « Notre maison est grande. Nous allons leur creuser une tombe et les enterrer chez nous. Et lorsque les musulmans viendront prendre la ville, nous leur dirons : « Venez voir les musulmans enterrés chez nous ! ». C'est dur de les voir dans cette situation, mais nous n'avons pu rien faire. Dūfuš voulait les brûler, nous on les a volés, emportés, et enterrés chez nous. Il faudra bien que le roi les musulmans prenne cette bonne action en

Certes, leur acte est intéressé, mais lorsqu'ils s'aperçoivent qu'Aydamur est vivant, ce sont eux qui le soignent. Tombé en disgrâce plus tard, Qasṭūn pourra se réfugier au Caire, et le « mort reconnaissant » aura ainsi payé sa dette envers lui¹²⁰⁴. Mais l'aspect intéressé de l'action de Qasṭūn aura un effet plus funeste lorsqu'il se laisse convaincre par Ğawān d'enlever Baybars.

Par un processus d'inversion, Aydamur devient, plus tard, le compagnon d'errance de Sa'd qui l'emmène jusqu'à la cour du qān Halawūn¹²⁰⁵. D'ordinaire Sa'd est le fidèle associé d'Ibrāhīm dans toutes ses entreprises, et il donne souvent l'impression, sinon d'être laissé pour compte, du moins de passer en second. Dans l'épisode d'Ankubār, il reste impuissant devant le désastre, incapable même d'apporter de l'eau à Ibrāhīm qui se bat depuis plusieurs jours sans boire ni manger :

فصرخ على سعد وليدى ابا الارياح خيك ظمآن ادركنى بشربه ماء قال له وباب البلد
كيف اعمل فيه قال له اتركه فترك الباب سعد وصار ينط ويقمز كأنه الغزال الى ان وصل لعند
النهر غرف الماء بالمانعه واراد الرجوع شافه الملعون جوان من فوق فصرخ غنادره لاتخلوا هذا
الغنادر يصل بالماء لعند ابراهيم ودينى ان شرب بقاتلكم شهر تمام ليل ونهار فتراكدوا العساكر
على سعد وصاروا يرموه بالحجاره وكبو¹²⁰⁶ له الماء فقمز سعد وصار فوق الجسر ولحق الباب
وصار يقاتل¹²⁰⁷

C'est lui aussi qui, s'empresant de conclure à la mort d'Ibrāhīm et d'Aydamur, se charge d'en répandre la nouvelle. En revanche, lorsqu'il entraîne Aydamur jusqu'au pays 'aġam, il prend les choses en main. Il se retrouve Šah et général de l'armée persane et met le siège devant Alep¹²⁰⁸. Le comique réside dans l'inversion des fonctions où, pour un temps bakhtinien de charivari, Sa'd peut avoir

considération, et qu'il ne revienne pas nous faire du mal. » Il lui dit : « Par ma religion, tu dis vrai ! »).

¹²⁰⁴ Voir fascicule 58.

¹²⁰⁵ Voir fasc. 48.

¹²⁰⁶ كبوا

¹²⁰⁷ يقاتل

F. 45, p. 59-60 ; B/Z, vol. 5, 179.

(Il cria à Sa'd : « Mon fils Abā al-Aryāḥ, ton frère a soif ! Apporte-moi de l'eau ! » Il lui dit : « Et pour la porte, qu'est-ce que je fais ? » Il lui dit : « Laisse-la ! » Sa'd laissa la porte et se mit à sauter et galoper comme une gazelle pour arriver jusqu'à la rivière. Il puisa l'eau avec son bouclier et voulut revenir, mais le maudit Ğawān le vit depuis les remparts et cria : « Messires ! ne laissez pas cet homme arriver avec l'eau jusqu'à Ibrāhīm ! Par ma religion, s'il boit, il se battra contre vous pendant un mois complet, jour et nuit ! » Les soldats accoururent vers Sa'd et se mirent à lui jeter des pierres et à lui faire renverser l'eau. Sa'd courut sur le pont, rejoignit la porte, et se mit à se battre.).

¹²⁰⁸ Cet épisode a été traité en détail par Katia Zakharia dans son article sur Sa'd : « Sa'd Abā Riyāḥ, le nigaud inspiré » in *Langues et littératures du Monde Arabe* 5 (2004-2005) (Lyon : ENS éditions), 159-208.

son heure de gloire. Il atteint son apogée lorsqu'Ibrāhīm est envoyé comme ambassadeur auprès de lui¹²⁰⁹. Dans tout cet épisode, Aydamur figure plus comme l'écuyer de Sa'd que l'émir qu'il est censé être.

d) La Mise en abyme des fonctions dramatiques

Ces échanges de fonctions permettent un jeu sur les structures fondamentales en introduisant une distance comique ou ironique, mais sans jamais vraiment les déconstruire. Au contraire, pourrait-on dire, elles en sortent renforcées. La mise en abyme des fonctions dramatiques se fait aussi par le truchement des sous-groupes qui, inévitablement se forment, et des alliances qui peuvent parfois n'être que de circonstance. Lorsque Šīḥa prend Ibrāhīm sous sa coupe, il s'instaure entre eux une relation qui reproduit celle du héros et du compagnon fidèle. La marginalité d'Ibrāhīm est soulignée car il n'a pas encore sa place, ni chez les ismaéliens, ni à la cour de Baybarş. L'intégration d'Ibrāhīm se fait en plusieurs temps. Comme nous l'avons vu, il subit deux rites de passages importants, marqués à chaque fois par une mort métaphorique. Sa première errance le conduit à la marge des deux « mondes » dans lesquels il finira non seulement par s'intégrer, mais dont il constituera aussi le trait d'union. D'une part, en tant que Chevalier Sans Nom, il obéit à Baybarş et le sert *incognito*, d'autre part, en tant que « Ibn Mūsā¹²¹⁰ », il est affilié aux ismaéliens. Son affiliation naturelle, par sa mère, ayant été remise en question puisqu'il ne peut porter ni le nom de son père, ni celui de sa mère, cette intégration symbolique marque un premier stade dans sa marche inexorable vers le centre. L'association entre Ibrāhīm et Šīḥa se place immédiatement après le récit qu'Ibrāhīm fait à Baybarş de son errance et de ses exploits depuis le jour où, Baybarş l'ayant sauvé de la mort, il a renoncé à son nom¹²¹¹. Ibrāhīm, intrigué par le fait que Šīḥa se permet de donner des ordres à Baybarş dans une lettre que ce dernier vient de recevoir, décide d'aller voir ce prodige de plus près, et se rend à Ṭabarayya¹²¹². La relation entre les deux personnages se place d'emblée sous le signe du pacte, mais elle mettra du temps avant de se normaliser, en passant par des hauts et des bas.¹²¹³

¹²⁰⁹ Voir mon article « Ibrāhīm's Embassies : Repetition As Narrative Strategy ».

¹²¹⁰ Très tôt dans son errance, il rencontre Mūsā Ibn Ḥasan al-Qaṣṣār qui l'adopte selon le pacte des ismaéliens. voir fasc. 28)

¹²¹¹ Voir fasc. 29.

¹²¹² Voir fascicule 29.

¹²¹³ Leur rencontre se situe au fascicule 29, et leur relation se normalise au fascicule 33, après la prise de Sīs.

فقال له شيعه والان تعاهدني يا ابراهيم انك ما تحون معي ابداً ولا انا اخونك وتجري
عهد الله بيني وبينك ونكون يداً واحداً على جميع الامور والاحوال¹²¹⁴

Le penchant d'Ibrāhīm pour l'argent fait qu'il va immédiatement trahir la confiance de Šīḥa et tenter de lui voler un coffre plein d'or amassé au cours d'une de leurs « affaires » à Ṭabarayya. Šīḥa, bien sûr, a tout prévu et c'est Ibrāhīm qui se fait berner. Šīḥa se rend compte de la tâche ardue qui l'attend, à la fois pour amener Ibrāhīm à s'en remettre à lui, et pour conquérir le sultanat des forteresses. Lorsqu'il parle de son ambition à Ibrāhīm, ce dernier refuse de s'engager :

قال له اعلم يا ابراهيم اني طالب من افندينا سلطنة القلاع والحصون فبريد منك اول
من يقول مستاهل من الرجال انت قال له والله يا جمال الدين هذه الحكايه ابزقها من تمك فهذا
شيء بعيد عنك ولكن نظراً الى العهد اول من يقول من الرجال مستاهل اكون انا الثاني قال فلما
سمع شيعه من ابراهيم ذلك الكلام اعتلم انه بنو اسماعيل صعيبين المراسى لا يكون يطيعوا¹²¹⁵ الا
بعد جهد الجهيد¹²¹⁶

Ceci ne détourne pas Šīḥa de son but immédiat qui est d'intégrer Ibrāhīm dans son plan. Il l'aide à sauver le roi d'une tentative empoisonnement, et c'est grâce à cela qu'Ibrāhīm devient garde personnel de Baybars, veillant à la porte du pavillon royal :

فقال له الملك عفرم ابراهيم وصرخ هاتوا كرك فصار على اكتافه فصرخت الشاويشيه
ما شاء الله مستاهل بايش قال الملك هذا سيف الدوله الظاهريه والقلاع الاسماعيليه¹²¹⁷

La charge ainsi formulée par Baybars place Ibrāhīm à la croisée des chemins. Contrairement aux autres ismaéliens, il est bien délégué au service du roi, ce que son

¹²¹⁴F. 29, p. 23-24 ; B/Z, vol. 3, 317.

(Šīḥa lui dit alors : « A présent Ibrāhīm, faisons-nous la promesse de ne jamais nous trahir l'un l'autre. Qu'il y ait entre toi et moi le pacte de Dieu, et que nous marchions main dans la main dans toutes les affaires et en toutes circonstances. »).

¹²¹⁵يطيعوا

¹²¹⁶F. 29, p. 33-34 ; B/Z, vol. 3, 319.

(Il lui dit : « Saches, Ibrāhīm, que j'ai demandé à notre seigneur de me donner l'autorité sur les forteresses et les citadelles, et je voudrais que tu sois le premier parmi les cavaliers, à dire que je le mérite. » Il lui dit : « Par Dieu, Ġamāl al-Dīn, oublie toute cette histoire, car c'est un but trop loin de toi. Cependant, étant donné notre pacte, si un des cavaliers dit en premier que tu le mérites, je serai le deuxième. » Il [le transmetteur] dit : Lorsque Šīḥa entendit ces paroles, il sut que les ismaéliens seraient réfractaires, et qu'ils ne lui prêteraient obéissance qu'après beaucoup d'efforts. »).

¹²¹⁷F. 29, p. 101-102 ; B/Z, vol. 3, 334.

(Le roi lui dit : « Bravo, Ibrāhīm ! » Puis il s'écria : « Qu'on apporte un manteau ! Sur le champ on le mit sur ses épaules, et les officiers s'écrièrent : « Par la volonté de Dieu, en qualité de quoi ? » Le roi dit : « Il est le glaive de l'Etat al-Zāhirīya et des forteresses ismaéliennes ! »).

« père » Mūsā lui fait sentir lorsqu’il faillit à sa tâche et que Baybarṣ est enlevé à son nez et à sa barbe. Mūsā veut punir Ibrāhīm et, lorsque Baybarṣ s’interpose, l’ismaélien prend le dessus et commet un impair [c’est Mūsā qui parle] :

روح اقعد مكانك يا دولتلى انت ما بتعرف بهوى بنى اسماعيل قال فلما سمع الملك ذلك
الجواب قلب الضيا بعينه ظلام ورجع قعد مطرحه وهو مقطب الحواجب وفزت الجدريات بجبينه
وانفلق ضرب كفير ابن متى¹²¹⁸ بوجهه من شدة الغضب وصار كل من يراه يرتعب منه وصارت
كنه بالصيوان فلما شاف موسى على تلك الحالة اختجل وعرف حاله انه اخطا بذلك
الجواب¹²¹⁹

Dans cette charge de gardien du pavillon royal, Ibrāhīm se substitue à ‘Uṭmān qui ne se prive pas de reprocher à Baybarṣ de le laisser pour compte :

لكن نسيت حالك يا حوى لما كنت باللاوضه لار¹²²⁰ وعثمان يروح يسرق غزله امه
الجله ويبيعها ويكيب لك وكل ودى الوقت ما عدت تعرفش عثمان لكن اصبر لما نرجع الى
الشام وخش عند بنت ليو قوس¹²²¹ وحدتها وهى تحدثك¹²²²

Le rappel de l’épisode de Baybarṣ à la caserne des mamelouks au Caire renvoie à l’apprentissage de Baybarṣ, et à la période où ‘Uṭmān était son compagnon fidèle. La mention de Sitt al-Šām, mère adoptive de Baybarṣ renvoie à son enfance à Damas. Depuis, Baybarṣ a fait son chemin et les personnages de cette première période, s’ils ne disparaissent pas complètement du récit, sont peu à peu remplacés par d’autres dans leurs fonctions. La remarque de ‘Uṭmān met l’accent sur la substitution qui permet la rupture dans la continuité. Non seulement Ibrāhīm se substitue ici à ‘Uṭmān, mais, il est aussi en passe d’acquérir une fonction similaire par rapport à Šīḥa dont il devient le compagnon et l’associé dans ses diverses aventures. Le jeu sur les fonctions dramatiques est amplifié par un bref épisode qui

¹²¹⁸ Voir fasc. 26.

¹²¹⁹ F. 29, p. 137-138 ; B/Z, vol. 3, 341-342.

(Retourne à ta place, mon seigneur ! Tu ne sais rien des préceptes des ismaéliens ! » Il [le transmetteur] dit : Lorsque le roi entendit cette réponse, la lueur dans ses yeux s’assombrit, et il retourna à sa place, les sourcils froncés, les marques de petite vérole qui tremblaient sur son front. Sa colère était telle qu’elle faisait s’ouvrir la blessure que lui avait infligée Kafīr Ibn Matā. Tous ceux qui le virent prirent peur, et il y eut un silence dans le pavillon. Lorsque Mūsā vit cette situation, il eut honte et se rendit compte qu’il avait commis un impair avec cette réponse.).

¹²²⁰ Voir fascicule 9, l’épisode « Baybarṣ à la caserne ».

¹²²¹ Il s’agit de Sitt al-Šām, la mère adoptive de Baybarṣ.

¹²²² F. 29, p. 105-106 ; B/Z, vol 3, 335.

(Mais, mon frère, tu as oublié ta situation lorsque tu étais à la caserne, et que ‘Uṭmān avait volé le tissu de sa mère, la Grosse, pour le vendre et t’apporter à manger ! Et maintenant tu ne connais plus ‘Uṭmān ! Mais attends qu’on retourne à Damas, et qu’on aille chez la fille d’Abū Qawas, tu verras ce qu’elle te dira quand je lui aurai raconté ! »).

établit, par inversion, un parallèle entre Šīḥa et ‘Uṭmān. En effet, dans une péripétie qui participe du charivari, Šīḥa se retrouve palefrenier d’Ibrāhīm. Ce dernier conseille à Šīḥa de servir un ismaélien pendant sept années, comme lui même a servi son père adoptif, Mūsā. Ainsi, il sera accepté par les ismaéliens et pourra demander à devenir leur sultan. Šīḥa prétend se plier à cette recommandation et se met au service d’Ibrāhīm :

وقال له يا شوحه¹²²³ انظر الى الشمس فهى اقرب لك من السلطنه على بنى اسماعيل ولكن اذا كان مرادك تصير سلطان عليهم يجب على ان انصحك نظراً الى الشراكه الذى بيننا والخبز والملح قال له شيخه هات حتى شوف فقال له اذا كان بدك المقام ولا بد اخدم لك بالاول عند [احد] من المقدمين قدر ما خدمت انا عند بى موسى القصار قال له شيخه قد يش خدمت ابوك قال له سعة سنين فقال له مليح وبعدين شو بصير قال له ابراهيم بتكون تعلمت ابواب الحرب والطعن والضرب وبتشهد لك الرجال بذلك فبشدوك وتصير مقدم وبعدها معك معك بتصير بتتدرج بالوظايف فان حكمتك سعد بتصير سلطان القلاع الاسماعيلية والحصون القدموسيه فقال له شيخه والله كثير عظيم ما حكيت الا طيب ما بتخدمنى عندك قال له ليش ما لقيت غيرى من بين بنى اسماعيل عندك سليمان الجاموس والمقدم خطاب صاحب قلعة دمويه وعندك صخر ابن بدير وشرف الدين المنهال وامثالهم فقال له يا ابراهيم يعنى فيه بينهم واحد اسمه عنتر بنى اسماعيل غيرك انا انتخبتك من بين الجميع قال له ابراهيم طيب فانا اذا بدك تخدمنى ما لك عندى خدمه سوى هذا الجواد فقال له شيخه انا قبلت توكلنا على الله هات هل المحسه والكبرا حتى نشوف¹²²⁴

¹²²³ Référence à une autre étymologie du nom de Šīḥa : « *šūḥa* », « milan », souvent employé par les ismaéliens et les Francs sous une forme diminutive : « شويجات ».

¹²²⁴ F. 32, p. 122-125 ; B/Z, vol. 4, p. 85-86.

(Il lui dit : « Ô Šīḥa, regarde le soleil, il est plus près que tu ne l’es de la souveraineté sur les ismaéliens. Mais si tu désires devenir leur souverain, je me dois de te donner un conseil, en l’honneur de notre association, et du pain et du sel partagés. » Šīḥa lui dit : « Voyons voir ! » Il lui dit : « Si tu veux cette position, mets-toi d’abord au service d’un des capitaines, aussi longtemps que moi j’ai servi mon père Mūsā al-Qaṣṣār. » Šīḥa lui dit : « Combien de temps as-tu servi ton père ? » Il lui dit : « Sept ans. » Il lui dit : « Bien ! Et ensuite que se passera-t-il ? » Ibrāhīm lui dit : « Tu apprendras les arts de la guerre, du combat et des coups, et les cavaliers en seront témoins. Alors ils procéderont à ton initiation et tu deviendras *muqaddam*. Ensuite, petit à petit, tu graviras les échelons et, si tu as de la chance, tu deviendras souverain des forteresses ismaéliennes et des citadelles de la région de Qadmūs. » Šīḥa lui dit : « Par Dieu, voilà qui est admirable, tu as bien parlé ! Veux-tu me prendre à ton service ? » Il lui dit : « Pourquoi, tu n’as trouvé personne d’autre parmi les ismaéliens ? Il y a Sulaymān al-Ġāmūs, le *muqaddam* Ḥaṭṭāb maître de la forteresse Damawīya, ou encore Ṣaḥr Ibn Badīr, ou Šaraf al-Dīn al-Manhāl, et d’autres comme eux. » Il lui dit : « Ô Ibrāhīm, à part toi, y en a-t-il un parmi eux qui se nomme le ‘Antar des isaméliens ? Je te choisis entre tous. » Ibrāhīm lui dit : « C’est bien ! Mais si tu veux me servir, je n’ai pas d’autre travail à te proposer que ce cheval. » Šīḥa lui dit : « J’accepte, et je m’en remets à Dieu. Passe-moi cette brosse à cheval et ce chiffon en poil de chèvre pour voir un peu ! »

Rapidement, bien sûr, Šīḥa reprend le dessus et drogue Ibrāhīm une nouvelle fois, mais l'inversion produite ici met en exergue les effets de double et de substitution : Baybars et son palefrenier 'Uṭmān se retrouvent, d'une certaine manière, parodiés par le couple Ibrāhīm et son palefrenier Šīḥa.

L'épisode « Ibrāhīm et Šīḥa » participe de la stratégie de répétition. Après Ṭabarayya, Šīḥa et Ibrāhīm s'étaient retrouvés associés à Alep alors occupée par les Francs. La même association et le même jeu s'étaient installés entre les deux personnages qui avaient repris leurs activités¹²²⁵. Ibrāhīm participe ainsi à la reprise d'Alep, grâce à Šīḥa, puis, plus tard à la prise d'al-Qayqabūn¹²²⁶, à la suite de quoi il proclame Šīḥa souverain des forteresses ismaéliennes, non sans avoir attendu qu'un autre ismaélien le propose. Dans une cérémonie qui « corrige » la cérémonie manquée de la *šūrba*, c'est al-Nisr qui, le premier donne son titre à Šīḥa :

فحالا طلع شيخه جاب طاسة من الفضة ملانه شوربه وفوقها معلقه من الذهب وحطها
 قدام الملك ورجع صار يجيب الطاسات ويحطهم قدام الرجال حتى انتها ركد اخذ اتك الملك وقال
 له تفضلوا افندم على ما قسم فقال الملك تفضلوا يا رجال على زاد شيخه جمال الدين سلطان
 القلاع والحصون فصاروا الرجال يطلعوا في بعضهم كان يفز النسر واقف على الاقدام وصرخ
 ويلكم يا رجال والله هذا جمال الدين عنده ابراج كثيره بدها عماره بقا الشوربه اهون من زق
 الاحجار ومد يده واكل من الشوربه هنالك اكلوا الجميع وما بقا لهم تعويق قال الراوى يا ساده
 فلما نظرهم ابراهيم اكلوا ركد اخذ طاسة الملك حيث ما له طاسه لانه ما هو مقدم وصرخ
 الطاعه يا بنى اسماعيل الى قان قانات الحصون وعزها شيخه جمال الدين سيف الظاهرى سلطان
 من شد الشواكر بالوغا يوم الهياج وعزم سيفه قاهرى فلما فرغ¹²²⁷ ابراهيم من كلامه وشيخه
 جمال الدين يسمع نظامه¹²²⁸ انبسط من ذلك المقال وامر له بالف دينار وقال له يا ابراهيم
 وحيات راس افندينا كلما دخلت الى الديوان وتكلمت انت بذلك الكلام لك الف دينار ولو
 دخلت كل يوم الف مره فقال له الله يجعل لك شغل كثير بالديوان حتى اسلم نعمتك¹²²⁹

¹²²⁵ Voir fasc. 30.

¹²²⁶ Voir fasc. 34.

¹²²⁷ فرغ

¹²²⁸ نظامه

¹²²⁹ F. 34, p. 140-146 ; B/Z, vol 4, 143-144.

(Šīḥa arriva immédiatement, apportant un bol d'argent plein de *šūrba*, avec au-dessus, une cuillère en or. Il le posa devant le roi et retourna chercher les bols qu'il posa devant les cavaliers, jusqu'au dernier. Il accourut se prosterner devant le roi et dit : « Je vous en prie ! Efendem, à ce qui a été donné [par Dieu] comme part à chacun ! » Le roi dit : « Je vous en prie, ô cavaliers, aux provisions de Šīḥa Ġāmāl al-Dīn, souverain des forteresses et des citadelles ! » Les cavaliers se regardaient les uns les autres, lorsqu'al-Nisr se leva d'un bond et s'écria : « Eh bien, cavaliers ! Par Dieu, ce Ġāmāl al-Dīn a encore beaucoup de tours à construire, et boire la *šūrba* est plus facile que de transporter des pierres ! » Il tendit la main et but la *šūrba*. Tous les autres se mirent alors à boire, sans que plus rien ne les retienne. Le transmetteur dit : lorsqu'Ibrāhīm vit qu'ils

Pendant toutes ces aventures qui concernent leur association, Šīḥa utilise la faiblesse d'Ibrāhīm pour l'argent qu'il ne cesse d'accumuler tout au long du récit. A la force brutale des isamélien qu'Ibrāhīm lui suggère d'acquérir en apprentissage avec l'un d'eux, il oppose la ruse par laquelle il maîtrise toute situation. Pourtant, lorsqu'Ibrāhīm l'acclame comme souverain, c'est dans des termes guerriers qui font de Šīḥa « le glaive des forteresses » et, de fait, il peut aussi paraître sur le champ de bataille, son chant répondant à celui de Baybars ou des ismaéliens. Ainsi, dans l'épisode de Nāṣir, *fidāwīyeh* récalcitrant qu'il veut ramener à l'obéissance, Šīḥa utilise autant la ruse que ses prouesses guerrières. Son apparition sur le champ de bataille est étroitement liée au contexte. Naṣīr ayant combattu contre l'Islam aux côtés des chrétiens, Šīḥa utilise la ruse pour le ramener dans le camp Musulman, puis il entreprend de le soumettre à son autorité en combattant auprès de lui :

ونافذ فارس بالحديد غاطس والتحش على ميمنة الكافر واشتغال ضرب السيف ولكن
 ذلك الفارس قصير فتعجب نصير من هو ذلك الفارس فسأل عنه من هو هذا الفارس قالوا له هذا
 سلطان الحصون وعزها ابو الهمم العليه شيعه جمال الدين سيف الظاهريه¹²³⁰

Šīḥa entonne alors son chant de guerre :

فترنم جمال الدين وصرخ الله اكبر

انا فان قانات الحصون وعزها شيعه جمال الدين سيف الظاهري

buvaient, il accourut et prit le bol du roi, car n'étant pas *muqaddam*, il n'en avait pas, et il s'écria : « L'obéissance, ô *banī ismā'īl*, pour le chef des chefs des forteresses et leur gloire, Šīḥa Ġamāl al-Dīn, le glaive d'al-Zāhir, souverain par le covenant de l'épée en temps de guerre et des combats, et la détermination victorieuse de son sabre vainqueur ! » Lorsqu'Ibrāhīm eut terminé de parler, et que Šīḥa Ġamāl al-Dīn eut entendu son discours, il se réjouit de ce qu'il avait dit et demanda qu'on lui donne mille dinars, puis il lui dit : « Ô Ibrāhīm, sur la vie et la tête de notre seigneur, chaque fois que j'entrerais au *dīwān* et que tu prononcerais ces paroles, tu recevras mille dinars, même si j'y entrerais mille fois par jour ! » Il lui dit : « Fasse Dieu que tu aies beaucoup à faire au *dīwān*, pour que je bénéficie de ta générosité ! »).

¹²³⁰ F. 77, fol. 8v.

(Alors arriva un cavalier en armure qui se lança sur l'aile droite des infidèles, et se mit à frapper de son sabre. Mais ce cavalier était de petite taille, et Naṣīr se demanda de qui il s'agissait. Il questionna [ses compagnons] à son sujet. On lui dit qu'il s'agissait du sultan des forteresses et leur gloire, père des grands desseins, Šīḥa Ġamāl al-Dīn, sabre al-Zāhirīya.)

Le terme *Zāhirīya* revêt plusieurs sens. D'une part, étant en annexion dans la phrase (*sayf al-Zāhirīya*) on pense à Šīḥa comme le défenseur du système de gouvernement instauré par Baybars, ainsi que le défenseur, le bras droit du roi (*sayf al-Zāhirī*) ; mais on peut aussi voir une référence au « manifeste » (*al-zāhir*), sens qui convient bien ici où Šīḥa se manifeste à Naṣīr comme le maître incontestable.

On peut noter que dans son chant, Šīḥa reprend la formule énoncée par Ibrāhīm au fascicule 34, lors de la cérémonie son intronisation. La rime met en proximité *al-zāhirī* et *al-qāhirī*, indiquant, comme le récit le fait à de nombreuses reprises, que le système instauré par Baybarş, al-Zāhirīya, d'après son propre nom de règne, « al-Zāhir », a besoin des *fidāwīyeh* et de Šīḥa pour les conduire à la victoire.

Šīḥa se pose donc comme chef suprême des ismaéliens, et bras droit de Baybarş. Choisi par Baybarş pour régner sur les forteresses et les citadelles, il est l' élu de l' élu en quelque sorte, et les deux livres de prédictions montrent à quel point leurs destins sont liés. En ce sens, il est bien plus que le compagnon rusé, véritable substitut de Baybarş auprès des ismaéliens, il garantit leur obéissance au roi en prenant pour lui la rébellion, comme l' énonce sa devise : « العاصى لنا والطائع لك »¹²³². Quant à Ibrāhīm, son statut le marque comme un entre deux, un lien nécessaire car il est au-dessus des ismaéliens en ce qu' il sert directement Baybarş et l' Etat al-Zāhirīya dont il détient les dix-sept charges principales, mais il se démarque des émirs puisqu' il est, lui-même ismaélien, prenant souvent fait et cause pour eux, contre les émirs, et parfois contre le roi¹²³³. Le récit montre cependant clairement que le destin du personnage est étroitement lié à la fois à celui de Baybarş, et à celui de Šīḥa. Une fois ces derniers morts, il n' a plus rien à faire au *dīwān*. Sa fonction n' est pourtant pas terminée. En effet, au cours de la chevauchée du *babb* Būluş Ibn Ṭāğrīn contre l' Islam, al-Sa'īd, successeur de Baybarş sur le trône, envoie Ibrāhīm en ambassade au *babb*. Si la notoriété d' Ibrāhīm n' est pas complètement remise en cause, son pouvoir à faire plier les princes est affaibli ; le *babb* voudrait mettre Ibrāhīm au pas, et ne se lève pour prendre la lettre que contraint et forcé¹²³⁴. Il continue à servir les descendants de Baybarş, mais refuse d' entrer au service du petit-fils de Qalawūn qui finalement monte sur le trône. Sa participation dans la mort

¹²³¹ F. 77, fol. 9r.

(Ġamāl al-Dīn se mit alors à chanter et s' écria : « Dieu est le plus grand !

Je suis le chef des chefs des forteresses et leur gloire

Šīḥa Ġamāl al-Dīn, le glaive d' al-Zāhir,

Souverain par le covenant de l' épée en temps de guerre

et des combats, et la détermination victorieuse de son sabre ! »).

¹²³² F. 27, p. 121 ; B/Z, vol. 3, 268.

(« A moi la rébellion, et à toi l' obéissance. »).

¹²³³ Voir les diverses rébellions d' Ibrāhīm.

¹²³⁴ F. [182]. Il s' agit de l' avant dernier fascicule. Rappelons ici que le *ḥakawātī* n' avait pas intégré les trois derniers fascicules dans la recension et, de fait, il se peut qu' ils appartiennent à une autre recension. L' épisode ne figure pas dans la version imprimée du Caire.

de Qalawūn est racontée de manière différente dans les diverses recensions, mais partout c'est le dernier « héros » à mourir dans la *Sīra*¹²³⁵.

Doubles et substitution ont donc au moins deux fonctions dans le récit. D'une part, lorsqu'un personnage occupant une fonction dramatique particulière disparaît, il est « remplacé » par un autre dans la même fonction, ce qui permet au récit de se développer et d'évoluer. La substitution ne se fait jamais à l'identique, car alors le récit perdrait de son dynamisme. Il y a toujours un effet « d'augmentation », quantitatif et qualitatif. Les nouveaux cycles, créés par les substitutions, peuvent ainsi facilement s'insérer dans les cycles déjà existants, et faire rebondir le récit. D'autre part, les substitués ne sont jamais des doubles exacts. Non seulement ils ont leur propres idiosyncrasies, mais ils peuvent aussi cumuler les fonctions dramatiques. Nous avons vu que, dans la « triade héroïque », les rapports entre les personnages ne sont pas aussi stéréotypés qu'on pourrait le croire. La triade existe effectivement, mais les fonctions dramatiques glissent parfois jusqu'à la déconstruire.

Dans l'enchaînement des épisodes, la variation joue un rôle primordial dans la manifestation de la répétition. Les personnages qui occupent la même fonction dramatique dans plusieurs épisodes ne sont pas de simples doubles, fonctionnant de façon mécanique. Les variations dans les motivations, le passé de ces personnages, leur lien avec le pouvoir ou ses ennemis, sont autant d'éléments dynamiques qui relancent l'intérêt du récit, contribuant à enrichir la tapisserie de fils colorés, de motifs entrelacés. Dans la mesure où la conversion est un des grands thèmes de la *Sīra*, que l'on retrouve dans la plupart des cycles d'épisodes, qu'il s'agisse de la quête amoureuse ou de la chevauchée des fils des héros, il se prête lui aussi au jeu du double et de la substitution. Non seulement on pourrait établir des parallèles entre les diverses conversions, ou voir comment elles s'opposent, une vraie conversion répondant à une fausse, mais on peut également voir une construction en double avec des variations à l'intérieur d'une même catégorie. L'exemple des fausses conversions, sur lequel je voudrais à présent faire un retour, pourra nous aider à comprendre les stratégies narratives qui président à l'élaboration d'un cycle. Comme nous l'avons vu¹²³⁶, le récit en comporte treize. Elles ont, nous l'avons signalé, des points communs. Ce qui nous intéresse ici, dans le jeu des doubles et des miroirs, ce sont les motivations, le contexte dans lequel elles s'effectuent, et leurs effets. Voici la liste de ces fausses conversions et le fascicule dans lequel elles apparaissent :

1. Al-Timur Šāh al-Halāwī (39)

¹²³⁵ Voir fasc. [183].

¹²³⁶ Voir *supra*, 2^e partie, chapitre 1, « Les fausses conversions ».

2. Marīn, fils du *babb* al-Maḡdamīn (35)
- 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)

Parmi elles, nous distinguerons celles qui procèdent de la fourberie et de l'imposture (1-2-5-6-7-8-9-10-11-12-13), et celles qui sont détournées par les méfaits de Ğawān (3-4). La proximité de ces dernières, dans la même section de la *Sīra*, et proche du trou important dans le manuscrit, suggère la possibilité de la mise en place d'un épisode type et d'un cycle. La situation de Qaṣṭūn et celle de Marīn sont assez semblables, dans la mesure où tous les deux cherchent véritablement un refuge auprès des musulmans. La différence vient du fait que, dans le premier cas, Qaṣṭūn n'a pas, au début, l'intention de se convertir ; il le fait sur l'intervention de Ğawān qui veut se servir de lui. Pour Marīn il en va autrement : sa conversion se fait à sa demande et elle est sincère. Un des signes de cette sincérité est la circoncision qui a bien lieu dans ce cas. L'intervention de Ğawān n'intervient qu'après. Pour l'un comme pour l'autre, les bonnes intentions sont détournées par la malveillance de Ğawān, et l'hospitalité des musulmans est payée en retour par la trahison. La substitution du Bien pour le Mal, du bon pour le mauvais est d'autant plus monstrueuse qu'il s'agit de personnages dont le récit a déjà fait état comme « amis » des musulmans : Qaṣṭūn a sauvé Aydamur après la bataille d'Ankubār, et Marīn a délivré al-Saʿīd qu'il a remis entre les mains de Baybars. Plusieurs éléments font de Qaṣṭūn et de Marīn des doubles : d'une part tous les deux sont des sujets du *babb* al-Mankubīrd, roi d'Ankubār, d'autre part, c'est à l'instigation de leur femme, et pour protéger leurs intérêts, qu'ils agissent en « amis » des musulmans. La faille se trouve vraisemblablement dans ce détail et le fait qu'ils cherchent à gagner quelque chose en faisant le bien. De fait, leur conversion ne se fait pas par l'intervention du Monde

du Secret, comme c'est le cas des vraies conversions mais elles sont guidées par l'intérêt.

C'est l'intérêt qui préside également aux fausses conversions qui apparaissent comme forcées à Ibrāhīm et qui, la plupart du temps provoquent son départ du *dīwān* : en effet, certains, comme Mīrūniš, al-Maḡlawīn, al-ʿArfīd Ibn Hadīr et Rīzū Ibn Sarḡawīl s'empresent de se convertir pour éviter qu'on leur coupe la tête. Les effets de ces fausses conversions suivent de manière assez prompte. Dans les cas de Mīrūniš et al-Maḡlawīn, par exemple, l'effet immédiat est l'aliénation d'Ibrāhīm que le roi réprimande durement lorsqu'il refuse de serrer la main de ces faux convertis. L'absence des *fidāwīyeh* dans le cas de Mīrūniš, incite les Francs à reprendre les hostilités contre l'Islam.

C'est par ruse que la reine Baḡrūma décide de se convertir, pour tromper ʿArnūs et Qaṭlūniḡ et se servir d'eux, dans une scène qui rappelle celle du père et du fils et la princesse al-ʿAṣmīra. Elle prononce la *šahāda*, et malgré le fait qu'elle profite de la situation et qu'elle se retourne contre l'Islam, une fois faite prisonnière, elle n'a pas besoin de se « re-convertir ». Dans une scène qui frise le comique, les *fidāwīyeh* se disputent la main de Baḡrūma : Ibrāhīm la veut, mais ʿArnūs également, Qaṭlūniḡ est aussi sur les rangs, ainsi que Nimr al-ʿĀmirī fraîchement et faussement converti. Ibrāhīm, à qui Baybarš l'avait promise, l'échange à ʿArnūs, en douce, contre le butin. La séance du *dīwān*, où le roi s'apprête à la donner en mariage à Ibrāhīm vire à la comédie, lorsque celui-ci communique par signes au roi la nouvelle situation, et que Qaṭlūniḡ et Nimr la disputent à ʿArnūs. Finalement, on décide qu'elle a peut-être son mot à dire dans l'histoire, et elle choisit Qaṭlūniḡ, ce qui prouve être un mauvais choix puisque Nimr, particulièrement vindicatif, la décapite dans la nuit et prend la fuite.

Le sort de ʿAfrūna n'est guère plus enviable, et si les circonstances et les détails de l'épisode de sa chevauchée contre l'Islam sont très différents, le résultat est le même. C'est pour échapper à la mort, une fois prisonnière des musulmans, qu'elle accepte de se convertir. Comme il se doit, on cherche à la marier, mais là les prétendants ne se bousculent pas. On ne peut s'empêcher de penser que l'exemple précédent plane sur le *dīwān* ! C'est un vizir, Karāḡiq al-Aswad qui la demande en mariage. Certes vieux et laid, il a cependant une qualité aux yeux de ʿAfrūna : il s'agit d'un chrétien faussement converti qui a bien pressenti que sa conversion à elle aussi était fausse. A eux deux, ils réussissent l'exploit de rassembler les forces franques et de gagner une bataille contre les musulmans, mais ʿAfrūna se fait prendre en pleine mer par ʿArnūs et la fotte de ʿAlī Būḡī, et elle finit par être exécutée et jetée par dessus-bord.

Al-Timur Šāh al-Halāwī et Sab‘ Ḥayr Allah sont tous ceux des ‘*ağam*. Les épisodes qui les concernent font partie de ceux des dix-sept charges retenues contre le *qān* Halawūn lorsque Baybarş décide d’en finir avec lui. Il s’agit de la première et de la huitième. Le premier épisode met en place le schéma qui se développera comme scène type dans certaines fausses conversions : installation du converti au palais de Bādīs, charge importante au *dīwān*, enlèvements commis par le converti. Dans le cas d’al-Timur Šāh, il s’agit de l’enlèvement de Baybarş.

‘Abd al-Rahmān Qaṭā’iş agit par vengeance, tout comme Nimr al-‘Āmirī. Leur point commun est Faḍl al-Dīn al-Adra‘ī, dont le premier était lieutenant, et le second, un ami chez qui Faḍl trouve refuge lorsqu’il tente d’échapper à Šīḥa.

Plus que de simples répétitions, on assiste à des dédoublements avec des similitudes dans les motivations, mais aussi des différences qui touchent à l’intervention ou non d’un tiers, comme Ğawān, de la présence ou non de la circoncision – certains faux convertis, comme Mīrūniş, paient le chirurgien pour qu’il ne procède pas à cette opération. En ce qui concerne les effets, aliénation d’Ibrāhīm et des *fidāwīyeh*, tentatives d’empoisonnement du roi, enlèvements, chevauchées contre l’Islam etc., ils se retrouvent dans d’autres épisodes, d’autres cycles qui n’ont rien à voir avec les fausses conversions, mais ils contribuent à créer des liens, des voies de passages entre les différents cycles. Dans tous les cas celui qui s’est faussement converti le paie finalement de sa vie.

Double et substitution me semblent donc être des notions essentielles pour comprendre les stratégies narratives de *Sīrat Baybarş*. Elle permettent l’enchèvement des cycles d’épisodes, les rebondissements, les variations dans la répétition, et une mise en abyme vertigineuse des fonctions dramatiques. Le résultat est que le récit peut toujours évoluer, se transformer, et ceci sans perdre sa ligne directrice car, si certains personnages s’estompent, s’effacent pour finalement disparaître du récit, la fonction dramatique qu’ils représentent perdure. Même après la mort du héros et de son compagnon fidèle, le récit continue, la relève semblant être assurée par des figures telles que Aḥmad Šalāmiş, représenté dans le texte comme proche de Baybarş et son digne successeur (beaucoup plus qu’al-Sa‘īd qui prend immédiatement la succession), ou Ğulquş al-Ṭayyār, fils de Šīḥa et Tāğ Nās, qui joue auprès des successeurs de Baybarş le même rôle que son père. Mais, d’une certaine manière, plus rien ne fonctionne. Le récit s’emballe, s’accélère¹²³⁷, mais on a bien l’impression que tout a été dit. Les triades n’arrivent pas à se reformer, et Ibrāhīm, aveugle et redevenu Siyāğ al-‘Adārā lorsqu’il accompagne Tāğ Baḥt à

¹²³⁷ En fait on peut noter une accélération depuis la mort de ‘Arnūs au fascicule 167, et encore plus après la mort de Ğawān (fascicule 178).

Damas, n'est plus ni le *'ayyār*, ni le cavalier sauvage de personne. Dans un sursaut, et grâce à Dieu qui lui redonne la vue, il venge Baybars et sa descendance en s'attaquant à Qalawūn et en permettant son arrestation et sa mort¹²³⁸.

¹²³⁸ Les différentes recensions divergent un peu sur les conditions exactes de la mort de Qalawūn, mais toutes rapportent le moment où Ibrāhīm recouvre la vue.