



HAL
open science

**L'esclavage dans l'Empire ottoman (XVIe-XVIIe siècle) :
fondements juridiques, réalités socio-économiques,
représentations**

Hayri Gökşin Özkoray

► **To cite this version:**

Hayri Gökşin Özkoray. L'esclavage dans l'Empire ottoman (XVIe-XVIIe siècle): fondements juridiques, réalités socio-économiques, représentations. Histoire. Université Paris sciences et lettres, 2017. Français. NNT : 2017PSLEP055 . tel-02106829v2

HAL Id: tel-02106829

<https://theses.hal.science/tel-02106829v2>

Submitted on 24 Apr 2019

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

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

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

L'esclavage dans l'Empire ottoman (XVI^e-XVII^e siècle)
Fondements juridiques, réalités socio-économiques, représentations

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : Histoire moderne et contemporaine

Soutenue par :

Hayri Gökşin ÖZKORAY

le 11 décembre 2017

Dirigée par :

Nicolas VATIN

COMPOSITION DU JURY :

M. Mohammed-Hocine BENKHEIRA
École Pratique des Hautes Études
Président du jury

M. Olivier BOUQUET
Université Paris-Diderot
Rapporteur

M. Wolfgang KAISER
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Membre du jury

M. Marinos SARIYANNIS
Foundation for Research and Technology,
Hellas
Membre du jury

M. Nicolas VATIN
École Pratique des Hautes Études
Directeur de thèse



École Pratique
des Hautes Études



Remerciements

Je remercie tout d'abord mes professeurs Patrice Beck, Mohammed-Hocine Benkheira, Johann Chapoutot, Paulin Isnard, Wolfgang Kaiser, Michel Kaplan, Sophie Lalanne, Nicolas Vatin et feu Gilles Veinstein qui m'ont initié au métier d'historien.

Faire une thèse exige la sociabilité occasionnelle du stylite. Pour leurs amitiés, conseils, aides et encouragements, je tiens à remercier António de Almeida Mendes, Antonis Anastassopoulos, Iván Armenteros Martínez, Yavuz Aykan, Marc Aymes, Elif Becan, Günce Berkkurt, Jérôme Billaud, Elisabetta Borromeo, Olivier Bouquet, Hamit Bozarслан, Guillaume Calafat, Cansın Çançın, Maxime Cazelles, Claude Chevaleyre, Nathalie Clayer, Jérôme Cler, Hadrien Collet (mon jumeau thésard), Olivier Decottignies, Charlotte Deweerdt, Juliette Dumas, Anne Duprat, Edhem Eldem, Nicolas Elias, Y. Hakan Erdem, Gün Erdoğan, Suraiya Faroqhi, Michael Ferguson, Maroussia Ferry, Fabio Giomi, Oury Goldman, Mathieu Grenet, Pauline Guéna, Fabienne Guillén, Stefan Hanß, Frédéric Hitzel, Colin Imber, Güneş Işıksel, Augustin Jomier, Arsène Kalaidjian, Selim Karlutekin, Erdal Kaynar, Hira Kaynar, feu Vangelis Kechriotis, Martin Klein, Joséphine Lacroix, Benjamin Lellouch, Clément Maral, Cilia Martin, Driss Mekouar, Hélène Morlier, Christian Müller, M'hamed Oualdi, Mohamed Ouerfelli, Jérôme Pace, Damian Alan Pargas, le regretté Alexandre Popovic, Bruno et Sylviane Repezza, Roser Salicrú i Lluch, Marinos Sariyannis, Sébastien Schick, Juliane Schiel, Levent Sevi, Yannis Spyropoulos, Katerina Stathi, Alessandro Stanziani, Emmanuel Szurek, Işık Tamdoğan, Cecilia Tarruell, Gül Tekin, Ehud Toledano, Marc Toutant, Morgan Sinan Tufan, Özgür Türesay, Marie Vrinat-Nikoloff, Ismail Warscheid, Joshua Michael White, Günseli Yarkin, Ali Yaycıoğlu, Elizabeth Zachariadou et Lydia Zeghmar.

Marc Aymes, Elisabetta Borromeo, Olivier Bouquet, Nathalie Clayer, Hadrien Collet, Pauline Guéna, Wolfgang Kaiser, Christian Müller, Alexandre Papas, Marina Repezza et Marinos Sariyannis ont lu et critiqué de longs passages de cette thèse et contribué grandement à l'amélioration du contenu ci-dessous. Nicolas Vatin a tout relu et a fait de nombreuses suggestions judicieuses : la dette que j'ai contractée à son égard est grande. Les erreurs et imperfections qui subsistent sont les miennes.

Je remercie la famille Özkoray (Erol, İmre et Nurten) dont le soutien inconditionnel et l'affection sont une grande chance.

Les félins Tatlı Surat, Kedi, Rainer Satinetto et Piccola Pimpa m'ont accompagné pendant le processus d'écriture : je les aime beaucoup.

Je ne peux nullement exprimer ce que je dois à Marina Repezza par des formules convenues, qu'elle sache mon infinie gratitude.

Parmi les institutions, je suis très reconnaissant à l'École doctorale de l'EPHE (ED 472) pour le contrat doctoral de trois ans (entre 2010 et 2013) qui a lancé ce projet de recherche et rendu possible sa réalisation. Je tiens également à remercier le Centre d'Études Turques, Ottomanes, Balkaniques et Centrasiatiques (CETOBaC, UMR 8032), la Casa de Velázquez, l'Institut Milà i Fontanals, la Fondation Campus Condorcet, le programme « NExT travail libre-travail forcé » (coordonné par Alessandro Stanziani), le Collège de France et l'Université Paris Sciences et Lettres (PSL) qui m'ont apporté du soutien matériel et financier sous diverses formes.

Je tiens aussi à remercier les personnels des Archives ottomanes de la Présidence du Conseil à Istanbul (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), de la Bibliothèque nationale de France (sites François Mitterrand et Richelieu), de l'İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM, Centre d'études islamiques à Istanbul), du palais de Topkapı, de la bibliothèque Aptullah Kuran de l'Université de Boğaziçi, de la bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes (IFEA), de la Bibliothèque universitaire des langues et civilisations (BULAC), du Collège de France, de la bibliothèque de manuscrits de Süleymaniye à Istanbul et de la Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne (BIS) dont la salle dite « des doctorants » fut un lieu de rédaction inspirant.

Ce travail est dédié à la mémoire de Gilles Veinstein et d'Alexandre « Sacha » Popovic que l'on a perdus beaucoup trop tôt, qui m'ont frayé le chemin de l'historiographie et que j'ai eu la chance de connaître.

Avant-propos

Pourquoi et comment me suis-je intéressé à l'esclavage ? Je ne pense pas avoir succombé au syndrome de Stockholm pendant mon enfance stambouliote ; mais il est vrai que mes parents ont fini par s'installer dans la capitale suédoise.

Au cours du processus d'écriture, puisant dans mes souvenirs d'enfance, j'ai pu, par pur hasard, redécouvrir certaines références qui m'avaient marqué dans les années 1990. Albert Uderzo et René Goscinny avaient très bien illustré l'omniprésence de l'esclavage dans la Rome antique. Dans *Les Lauriers de César* (Paris, Hachette, 1972), Astérix et Obélix se réduisent volontairement en esclavage : une ruse pour pénétrer le palais de César. Dans *Coke en stock* (Bruxelles, Casterman, 1958), Hergé avait envoyé Tintin sur le terrain du trafic d'êtres humains au xx^e siècle. Puis, l'injustice et le racisme subis par les Noirs dans la mini-série télévisée américaine *Roots* (1977 ; adaptée du roman homonyme d'Alex Haley) m'avaient profondément scandalisé.

Plus tard, en licence d'histoire à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, les précautions méthodologiques prises par les enseignants d'histoire médiévale à propos des serfs en Europe occidentale et sur les parèques à Byzance avaient certainement leur part d'intrigue. Le mémoire de Master 1 que j'ai préparé au même établissement sous la direction de Wolfgang Kaiser portait sur l'expérience des captifs ottomans en Europe à l'époque moderne et plus particulièrement sur les aventures du cadi Ma'cūncizāde à Malte à la fin du xvi^e siècle. Cette piste me paraissait épuisée pour une deuxième année de recherche. Wolfgang Kaiser, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein m'ont suggéré de travailler sur l'« autre versant » de la question : à savoir sur les personnes de condition servile dans l'Empire ottoman à la même époque. Ainsi, j'ai jeté les bases de la présente étude avec un mémoire de Master 2 – cette fois-ci à l'EPHE (IV^e Section) et sous la direction de N. Vatin – consacré aux fondements juridiques de l'esclavage dans l'Empire ottoman au xvi^e-xvii^e siècle. Pour cette première œuvre (se déclinant en quelques centaines de pages ci-dessous) la direction scientifique de N. Vatin a été plus que décisive.

Dans *Beyaz Kale (Le Château blanc)*, première éd. turque : Istanbul, Can, 1985), Orhan Pamuk a exploré la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave à travers l'histoire d'un savant ottoman d'Istanbul avec son esclave et homologue vénitien, dans la seconde moitié du xvii^e siècle. Il avait bien saisi le contexte historique de la guerre de course, mais abordait l'esclavage principalement sur le plan métaphysique et non anthropologique. Personne n'est allé aussi loin que Pasolini dans le traitement métaphorique des techniques esclavagistes ottomanes : dans sa pièce intitulée *I Turcs tal Friul* (1944), la dernière incursion terrestre des Ottomans dans le Frioul en 1499 représente l'occupation nazie qui sévissait alors en Europe¹.

Il était frappant de voir des vagues réminiscences du passé esclavagiste ottoman faire la une (éphémère il est vrai) de l'actualité internationale en 2014 lorsque l'organisation criminelle qui s'appelle Daech s'est félicitée (!) d'avoir « rétabli l'esclavage » en Irak et en Syrie, ciblant particulièrement les femmes du peuple yézidi et des communautés chrétiennes². On ne citera pas ici *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* de Marx.

Le phénomène servile est encore loin d'être annihilé aujourd'hui³. Si jamais il est complètement éradiqué un jour, il faudrait peut-être s'interroger un peu sur le salariat.

1. Pier Paolo Pasolini, *I Turcs tal Friul* [1944], dans *idem, Teatro*, éd. par Walter Siti et Silvia De Laude, Milan, Mondadori, 2001 (I Meridiani), p. 39-95.

2. Dans un monde où il y a encore des gens (certes minoritaires) qui sont convaincus par le bien-fondé chariatique de l'esclavage, il est important de valoriser un effort (relevant presque de l'*ijtihad*) comme l'entreprise herméneutique humaniste d'Adis Duderija, « A Case Study of Patriarchy and Slavery: The Hermeneutical Importance of Qur'anic Assumptions in the Development of a Values-Based and Purposive Oriented Qur'ān-sunna Hermeneutic », *Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, n° 11, 2013, p. 58-87.

3. Dominika Borg Jansson, *Modern Slavery. A Comparative Study of the Definition of Trafficking in Persons*, Leyde-Boston, Brill Nijhoff, 2015 (International Studies in Human Rights 110).

Liste des abbréviations

Abbréviations d'ordre pratique⁴

§ : paragraphe

ar. : arabe

ch. : chapitre

doc. : document

éd. : édité par, éditeur scientifique, édition

fol. : folio

fr. : français

ms. : manuscrit

n. : note

n° : numéro

n. s. : nouvelle série

pl. : planche

t. : tome

tabl. : table, tableau

tr. : turc

trad. : traducteur, traduit

vol. : volume

Sigles d'archives, de bibliothèques de manuscrits et de fonds

ASV = Archivio di Stato di Venezia

BOA = Başbakanlık Osmanlı Arşivi [Archives ottomanes de la Présidence du Conseil, Istanbul]

İSAM = İslam Araştırmaları Merkezi [Centre d'études islamiques, Istanbul]

İÜK = İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi [la bibliothèque de l'Université d'Istanbul]

MD = Mühimme Defteri [Registre des Affaires importantes, BOA]

TS.MA.d = Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi defterleri [les registres des archives au musée du Palais de Topkapı, Istanbul]

TSMK = Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi [la bibliothèque du musée du Palais de Topkapı]

TT = Tapu ve Tahrir defterleri [Registres de cadastre et de recensement, BOA]

Références bibliographiques (outils, revues, monographies et éditions scientifiques de sources)

AHR = *The American Historical Review* (Washington)

Al-Qudūrī, *Muhtaşar* = Georges-Henri Bousquet et Léon Bercher (éds et trad.), *Le statut personnel en droit musulman hanéfite. Texte et traduction annotée du Muhtaşar d'al-Qudūrī*, Tunis[-Paris], Recueil Sirey, [~1953] (Institut des Hautes Études de Tunis, Bibliothèque juridique et économique III)

AOH = *Acta Orientalia. Academiae Scientiarum Hungaricae* (Budapest)

BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londres)

4. Je n'éprouve pas le besoin de préciser les conventions de citation comme p., *op. cit.*, etc.

- CHT 1* = Kate Fleet (dir.), *The Cambridge History of Turkey, volume 1: Byzantium to Turkey, 1071-1453*, New York, Cambridge University Press, 2009
- CHT 2* = Suraiya N. Faroqhi et Kate Fleet (dirs), *The Cambridge History of Turkey, volume 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453-1603*, New York, Cambridge University Press, 2013
- CHT 3* = Suraiya N. Faroqhi (dir.), *The Cambridge History of Turkey, volume 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, New York, Cambridge University Press, 2006
- CMR* = *Cahiers du Monde russe* (1994-...., Paris)
- CMRS* = *Cahiers du Monde russe et soviétique* (1959-1993, Paris)
- Cor. = Le Coran
- DEO* = François Georgeon, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein (dirs), *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 2015
- EI¹* = T. W. Arnold et alii (dirs), *Encyclopédie de l'Islam, dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans*, première édition, Leyde, E. J. Brill, 1913-1936, 5 vols
- EI²* = P. Bearman, T. Bianquis et alii (dirs), *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, Leyde, E. J. Brill, 1960-2007, 13 vols
- EncOttEmp* = Gábor Ágoston et Bruce Masters (dirs), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, Facts on File, 2009
- Eurasian Studies* = *Eurasian Studies. The Skilliter Centre-Istituto per l'Oriente-Orientalisches Institut der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg. Journal for Balkan, Eastern Mediterranean, Anatolian, Middle Eastern, Iranian and Central Asian Studies* (Rome)
- Finkel, *Osman's Dream* = Caroline Finkel, *Osman's Dream. The Story of the Ottoman Empire, 1300-1923*, Londres-New York, Basic Books, 2005
- Gen. = La Genèse (dans la Torah)
- Heyd, *Ottoman Criminal Law* = Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, édité par V. L. Ménage, Oxford, Clarendon Press, 1973
- Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multaḳā-l-abḥūr* = Ali Kara (éd. et trad.), *Soru ve Cevaplı Mülteka Tercümesi. Geniş İzahatlar ve Kelime Manası*, Istanbul, Sarmaşık Yayınları, 2000, 3 vols
- IJMES* = *International Journal of Middle East Studies* (Londres-New York)
- IJTS* = *International Journal of Turkish Studies* (Madison, Wisconsin)
- İnalçık, *Classical Age* = Halil İnalçık, *The Ottoman Empire. The Classical Age (1300-1600)*, New York-Londres, Praeger Publishers, 1973
- İnalçık et Quataert, *Economic and Social History* = Halil İnalçık et Donald Quataert (dirs), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994
- İÜİFM* = *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* (Istanbul)
- Kütükoğlu, *1640 tarihli Narh Defteri* = Mübahat S. Kütükoğlu (éd.), *Osmanlılarda narh müessesesi ve 1640 tarihli Narh Defteri*, Istanbul, Enderun Kitabevi, 1983
- JESHO* = *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (Leyde)

- Mediterranean Slavery Revisited (500–1800)* = Stefan Hanß et Juliane Schiel (éds), *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800) – Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (500–1800)*, Zurich, Chronos Verlag, 2014
- Ö. L. Barkan, *Kanunlar* = Ömer Lûtfî Barkan, *XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda zirâî ekonominin hukukî ve malî esasları. I, Kanunlar*, Istanbul, Bürhaneddin Matbaası, 1943
- Öztürk, *Hamdî* = Zehra Öztürk (éd.), *Hamdu'llâh Hamdî's Mesnevî Yūsuf ve Zelîhâ. Introduction, Text, Analysis and Facsimile*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2001 (Sources of Oriental Languages and Literatures 48-49, Turkish Sources XLI-XLII), 2 vols
- PUF = Presses Universitaires de France
- Ransom Slavery* = Géza Dávid et Pál Fodor (éds), *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth–Early Eighteenth Centuries)*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2007 (The Ottoman Empire and its Heritage 37)
- ReMMM* = *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* devenue *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence)
- Slavery & Abolition* = *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* (Londres-Abingdon)
- Tarih Dergisi* = *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* (Istanbul)
- Tarih Enstitüsü Dergisi* = *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* (Istanbul)
- TDVİA* = *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1988-2013, 44 vols
- Turcica* = *Turcica. Revue d'études turques — Peuples, langues, cultures, États* (Paris-Louvain)
- Woodhead, *Ottoman World* = Christine Woodhead (éd.), *The Ottoman World*, Londres-New York, Routledge, 2012 (The Routledge Worlds)
- WZKM* = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Vienne)
- Zilfi, *Women and Slavery* = Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire. The Design of Difference*, New York, Cambridge University Press, 2010 (Cambridge Studies in Islamic Civilization)

Avertissement sur les conventions

Note sur la transcription, la translittération et l'orthographe

— Pour le turc ottoman, par souci d'exactitude philologique, j'ai suivi les conventions établies par Nicolas Vatin dans son *Initiation à l'ottoman : études turques et ottomanes*, Document de travail n° 5 du Centre d'histoire du domaine turc (EHESS), novembre 1996, p. 5-6.

Signalons la spécificité de l'apostrophe turque (le *kesme işareti* qui sépare les suffixes des noms propres auxquels ils s'attachent) qui a été transcrite par « ' ».

Elle se distingue de la lettre arabe *hamza* (ء) qui a été transcrite par « ʾ » (soit la boucle inversée du caractère qui représente la lettre 'ayn (ع)).

Pour préciser la prononciation française du turc d'après l'alphabet turc moderne : e = è ; ı (le i « sans point ») = se situe entre é et i ; ö = eu ; u = ou ; ü = u ; c = dj ; ç = tch ; g = toujours dur ; s = toujours sifflante ; ş = ch.

Les mots ottomans qui figurent en italique dans les phrases en français ne prennent pas le suffixe du pluriel.

— Pour l'arabe, j'ai adopté une synthèse des systèmes de translittération de la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* (= *EP*) et des revues *International Journal of Middle East Studies* (= *IJMES*) et *Studia Islamica*.

— Pour le persan, j'ai opté pour une synthèse entre les normes de l'*Encyclopædia Iranica* et celles de l'*EP*.

— Pour les sources françaises du XVI^e-XVII^e siècle, je n'ai pas modifié l'orthographe des manuscrits et livres consultés.

— Pour les mots grecs, je n'ai procédé à aucune translittération, on les trouvera en caractères grecs.

— Pour le russe et le bulgare, je me suis fié aux translittérations fournies par les auteurs slavissants.

Note sur les toponymes et autres noms propres

Pour les toponymes et les noms de personnages historiques, j'ai suivi les normes arrêtées par le *DEO*, dictionnaire encyclopédique sans lequel je n'aurais pas fait la même thèse⁵. Il s'agit principalement de n'indiquer que les noms actuels des toponymes. Lorsque des noms historiques apparaissent dans les sources ou les travaux scientifiques, j'ai précisé toutes les variantes à la première occurrence du toponyme dans le texte ou dans le chapitre.

Par contre, les noms étrangers (des personnages « ordinaires ») transcrits dans les documents ottomans ont été translittérés tels quels : ainsi, on lira par exemple Bāstiyān le nom de l'esclave affranchi d'origine espagnole et non Bastian.

NB : Les rares dérogations à ces conventions s'expliquent par le fait qu'il n'y a pas toujours de solution parfaite. Je me suis efforcé de rester le plus cohérent possible lorsque je m'en suis écarté.

Note sur la conversion des dates

À l'époque étudiée, l'État ottoman utilise le calendrier hégirien. J'ai systématiquement indiqué les dates citées par mes sources en calendrier hégirien avec leur conversion en calendrier grégorien. Il faut préciser qu'il y a toujours le risque de commettre l'erreur d'un jour de décalage dans les conversions ; car il y a deux traditions antagonistes qui font débiter l'ère hégirienne à deux dates séparées par un jour⁶. De plus, j'ai constaté que bon nombre d'historiens ottomanistes avaient utilisé des tables de conversions fondées sur le calendrier julien. Par conséquent, j'ai dû reprendre une partie considérable des dates indiquées dans divers travaux pour les reconvertir en calendrier grégorien⁷.

5. François Georgeon, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein (dirs), *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 2015.

6. N. Beldiceanu et I. Beldiceanu-Steinherr, « Considérations sur la chronologie des sources ottomanes et ses pièges », in Colin Heywood et Colin Imber (éds), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, The Isis Press, 1994, p. 15-29.

7. J'ai utilisé le site Calendar Home. URL : <http://calendarhome.com/calculate/convert-a-date>

SOMMAIRE

Introduction.....	13
Chapitre liminaire : les mots de l'esclavage chez les Ottomans.....	67
Première partie : le fait servile dans l'Empire ottoman.....	113
I/ Les fondements juridiques et leur application.....	113
II/ Les esclaves dans l'économie et la société ottomanes.....	217
Seconde partie : les représentations ottomanes de l'esclavage.....	375
I/ Prologue : l'onomastique de l'esclavage chez les Ottomans.....	384
II/ Les représentations et images littéraires et artistiques.....	412
III/ Une éthique de l'esclavage.....	557
Conclusion générale.....	653
Sources et bibliographie.....	669
Annexes.....	747
Table des matières.....	773

Table des documents

Annexes : DOCUMENTS.....	748
1 – La liste des esclaves vendus de Maṭrākçı Sinān.....	748
2 – Règlement sur la levée du quint à Istanbul sous Bāyezīd II [extraits].....	751
3 – Une liste de <i>cāriye</i> du harem impérial.....	752
4 – Requête adressée par Meḥmed, <i>beglerbeg</i> de Tripoli de Libye, à la Porte.....	753
5 – <i>L'ex-libris</i> de Süleymān, esclave étudiant à la madrasa.....	754
6 – La charte d'affranchissement du prêtre Fīliberdō.....	755
7 – Les mines de Küre vues par Kātib Çelebi.....	756
8 – Le meurtre de l'étameur Ḥayrū-d-dīn par ses esclaves.....	757

Table des figures

Annexes : FIGURES.....	758
1 – La sortie de Joseph du puits par les agents des marchands madianites.....	758
2 – Joseph sorti du puits par des marchands.....	759
3 – La mise en vente de Joseph sur le marché en Égypte.....	760
4 – La vente de Joseph sur le marché (Züleyhā finit par l'acheter).....	761
5 – Joseph redonne la vue à Züleyhā.....	762
6 – Un esclave de l'arsenal impérial grimpe sur un mât.....	763
7 – Femme noire dans <i>Ḳaragöz</i>	763
8 – Musicien noir dans <i>Ḳaragöz</i>	763
9 – Arabe blanc dans <i>Ḳaragöz</i>	763
10 – Des captifs de guerre conduits devant la tente d'un pacha (~1618-1622).....	764
11 – Présentation à Ferhād Paşa des esclaves safévides faits à Erevan.....	765

Table des cartes

Annexes : CARTES.....	766
1 – L'expansion ottomane (XIV ^e -XVII ^e siècle).....	766
2 – La Méditerranée.....	767
3 – La mer Noire et l'espace pontique.....	768
4 – Les villes d'Anatolie et de Roumélie.....	769
5 – Les mines et manufactures de métal en Anatolie.....	770
6 – Istanbul <i>intra muros</i> [avec l'indication du marché aux esclaves].....	771
7 – Les grandes voies d'accès terrestre et maritime à Istanbul.....	772

It is a capital mistake to theorize before one has data. Insensibly one begins to twist facts to suit theories, instead of theories to suit facts^a.

Man, it turns out, can lose all so-called Rights of Man without losing his essential quality as man, his human dignity. Only the loss of a polity itself expels him from humanity^b.

Selon l'expression frappante des Anciens, le travailleur est censé ne s[e] distinguer de l'animal et de l'outil inanimé que comme l'*instrumentum vocale* (outil doué de parole) se distingue de l'*instrumentum semi-vocale* (outil à demi parlant) et de l'*instrumentum mutum* (outil muet). Mais l'esclave lui-même se charge de faire sentir à l'animal et à l'outil qu'il n'est pas leur semblable, qu'il est homme^c.

a. Arthur Conan Doyle, « A Scandal in Bohemia », *The Adventures of Sherlock Holmes*, New York, Harper & Brothers, 1892, p. 7.

b. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1966 [1951], p. 297.

c. Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique (quatrième édition allemande)* [1890]. *Livre premier : le procès de production du capital*, Jean-Pierre Lefebvre (dir.), Paris, PUF, 1993 [1983] (Quadrige), p. 220-221 n. 17 [troisième section, ch. V].

INTRODUCTION

1 – Préliminaires

La définition de l'esclavage n'a jamais fait consensus dans les pratiques historiographiques¹. Pour que mon entreprise puisse avoir une cohérence épistémologique et de la clarté conceptuelle, il est nécessaire de fournir des éléments de définition qui vont encadrer les approches de cette thèse dans ses grandes lignes. Il ne suffit pas seulement de préciser ce qu'est l'esclavage, mais également ce qu'il n'est pas. Sans se faire d'illusions sur la validité universelle d'une définition générale et tout en sachant que l'essentiel est de détecter les définitions forgées par la société esclavagiste que l'on étudie, il me semble qu'une définition rigoureuse, englobante et succincte de l'esclavage peut permettre d'établir un tronc commun à partir duquel on pourra procéder à des comparaisons pour distinguer les parallèles et les spécificités entre les sociétés qui disposaient de différents critères pour assigner un statut juridique servile à certains individus en fonction de leurs obligations, droits, conditions de travail et position sociale².

Commençons par le mot *esclave* en français. Il est emprunté vers 1175 au latin médiéval *sclavus*, dérivé de *slavus* signifiant « slave » (au VII^e siècle) provenant du slave primitif *sloveninu* qui voulait dire également « slave » : le passage du sens de « slave » à celui d'esclave se produit pendant le haut Moyen Âge, période au cours de laquelle des pans entiers de la population slave balkanique furent réduits en esclavage par les peuples germaniques et les Byzantins³. Ce mot dont les connotations et implications changent selon les contextes sociaux, juridiques, économiques, politiques et culturels « se dit d'une personne qui n'est pas de condition libre et vit sous la dépendance absolue d'un maître dont elle est la propriété.⁴ » De mon côté, je peux offrir cette première définition qui n'a pas la prétention d'être universellement valable, mais qui s'applique à bon nombre de cas connus (dont le cas ottoman) : l'esclavage, c'est la marchandisation subjugatrice de l'homme par l'homme⁵. Par extension, *esclave* a signifié en français, à partir du XVII^e siècle, sur

1. Suzanne Miers, « Slavery: A Question of Definition », *Slavery & Abolition* XXIV/2, 2003, p. 1-16.

2. Alessandro Stanziani, *Bondage. Labor and Rights in Eurasia from the Sixteenth to the Early Twentieth Centuries*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2014 (International Studies in Social History 24), p. 65-66.

3. Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 4^e éd., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2016 [1993], p. 814 : « le mot s'est largement répandu en Europe, d'où l'italien *schiaivo*, l'espagnol *esclavo*, l'allemand *Sklave*, l'anglais *slave*. Le latin avait en ce sens *servus* qui a abouti à serf. » Charles Verlinden, « L'origine de *sclavus* = esclave », *Bulletin du Cange* XVII, 1942, p. 97-128.

4. Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique*, *op. cit.*, p. 815.

5. Bien après avoir formulé cette définition générale, il était frappant pour moi de lire ce paragraphe à propos des persécutions interhumaines à travers l'histoire, tiré d'une enquête journalistique sur l'expérience d'être Noir dans l'Amérique profonde des États du Sud au début des années 1960 : « The Negro. The South. These are details. The real story is the universal one of men who destroy the souls and bodies of other men (and in the process destroy themselves) for reasons neither really understands. It is the story of the persecuted, the defrauded, the feared and detested. » John

le plan moral, « une personne soumise servilement aux volontés de quelqu'un et, dans le domaine social et politique (XVIII^e siècle), une personne de condition libre mais soumise à un pouvoir tyrannique, un gouvernement despotique »⁶. Son dérivé *esclavage* (attesté pour la première fois en 1599) a connu un parcours sémantique semblable, rare pour décrire la condition d'esclave pour un seul individu, « il se dit couramment en parlant de la condition collective d'esclave.⁷ »

La définition et la conception de l'esclavage sont indissociables de celles de la liberté⁸. Cela dit, l'esclavage ne peut être assimilé à n'importe quelle atteinte à la liberté ou à n'importe quelle forme d'exploitation et de dépendance⁹. Surtout, les degrés de privation de liberté et la définition même de la liberté en droit sont très fluctuants d'une société à l'autre¹⁰. On peut schématiser la condition d'esclave autour de trois caractéristiques qui furent communes à un grand nombre de sociétés ayant pratiqué l'esclavage : d'abord, l'esclave incarne presque toujours l'*autre* et connaît une forme d'exclusion socio-juridique à cause de cela ; deuxièmement, il constitue la *propriété* de son maître, il est une marchandise aliénable ; enfin, il est *utile* à son propriétaire d'une manière ou d'une autre¹¹. Toute forme d'esclavage est caractérisée par un statut qui varie largement d'une société à l'autre : en fonction du rôle attribué à l'esclave et de l'identité de son maître, la condition sociale et matérielle connaît des écarts considérables ; c'est ainsi qu'on trouve aussi bien des ministres que de des travailleurs misérables dont le seul point commun est le statut juridique servile¹². Le décalage entre le statut juridique servile qui place l'esclave en bas de l'échelle sociale et la condition sociale qui peut être avantageuse pour les esclaves des puissants s'explique simplement par la primauté de la volonté du maître : le maître tient son esclave dans sa main pour en faire *ce qu'il veut*, c'est son droit¹³.

Howard Griffin, *Black Like Me*, New York, Signet Books, 1961 [1960], p. 5.

6. A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique*, loc. cit. Cf. aussi « Schiavitù », in Umberto Bosco (dir.), *Lessico universale italiano*, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1978, vol. XX, p. 264-266.

7. A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique*, loc. cit. Au XIX^e siècle, on trouve les termes dérivés suivants : *esclavagiste* (1861), *antiesclavagiste* (1864), *esclavagisme* (1877), *esclavager* (1876) au sens de « rendre esclave », ayant remplacé *esclaver* (~1550). Pour citer la définition fournie dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert : « L'esclavage est l'établissement d'un droit fondé sur la force, lequel droit rend un homme tellement propre à un autre homme, qu'il est le maître absolu de sa vie, de ses biens, & de sa liberté » (M. le Chevalier de Jaucourt, « Esclavage (Droit naturel, Religion, Morale) », in Denis Diderot et D'Alembert (dirs), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de gens de lettres, Paris, Briasson, 1755, t. V, p. 934).

8. Suzanne Miers, « Slavery: A Question of Definition », art. cit., p. 2.

9. Olivier Pétré-Grenouilleau, « Qu'est-ce que l'esclavage ? », dans *idem* (dir.), *Dictionnaire des esclavages*, Paris, Larousse, 2010 (À présent), p. 13 [12-18]. *Idem*, *Qu'est-ce que l'esclavage ? Une histoire globale*, Paris, Éditions Gallimard, 2014 (Bibliothèque des Histoires).

10. S. Miers, « Slavery: A Question of Definition », loc. cit. Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, 2^e éd., New York Cambridge University Press, 2000 [1983], p. 1-3. Cf. Jack Goody, « Slavery in Time and Space », in James L. Watson (dir.), *Asian and African Systems of Slavery*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1980, p. 16-42.

11. Olivier Pétré-Grenouilleau, « Qu'est-ce que l'esclavage ? », art. cit., p. 15-17.

12. Alain Testart, « L'esclavage comme institution », *L'Homme* XXXVIII/145, 1998, p. 32. James L. Watson, « Slavery as an Institution, Open and Closed Systems », dans *idem* (dir.), *Asian and African Systems of Slavery*, op. cit., p. 1-15.

13. Alain Testart, « L'esclavage comme institution », loc. cit.

La propriété étant « une chose fort complexe [et] fort variable à travers les sociétés », elle n'est peut-être pas un critère très adéquat pour une définition englobante de l'esclavage (sa propre définition étant encore plus difficile)¹⁴. Il faudrait clarifier ce que la propriété d'un homme pouvait impliquer : cela dépend entièrement des droits réels accordés au propriétaire sur son esclave par le système en question. En termes classiques de droit romain, ces droits peuvent être celui d'*usus* (usage), celui de *fructus* (de recueillir les fruits du travail de l'esclave, ce qui peut signifier la réalisation d'un gain) et celui d'*abusus*, lequel comprend non seulement le droit d'aliéner l'objet possédé, mais aussi celui de le détruire¹⁵. En droit musulman, cette dernière possibilité n'existe pas concernant les esclaves, mais dans l'Empire ottoman le sultan en dispose pleinement sur ses propres esclaves (les *kapı kulları*, les esclaves de la Porte). Le droit d'aliéner à titre onéreux peut ne pas s'appliquer exclusivement à l'esclavage comme dans la société romaine où « le *paterfamilias* a le droit de vendre son fils à un autre *paterfamilias* sans pour autant le réduire en esclavage », et dans les sociétés féodales, les droits du seigneur sur les serfs pouvaient également être vendus¹⁶. Mais encore, dans la société ottomane, l'esclavage est l'unique cas de marchandisation légale des êtres humains. Quant au droit d'user, il est important de souligner qu'il est illimité dans la durée et l'intensité ; mais dans le système féodal aussi, les serfs étaient, eux aussi, corvéables à merci¹⁷.

Les parallèles entre l'esclavage et d'autres formes de dépendance et d'exploitation étant nombreux, il faudrait cerner les éléments de la spécificité de l'esclavage au sein de différentes catégories de la servitude¹⁸. De manière pertinente pour les Ottomans, nous pouvons opter pour une définition globale autour des points suivants : l'esclave est une marchandise humaine d'origine étrangère dont le statut légal déterminé par un certain nombre d'incapacités juridiques est marqué par l'exclusion de certaines dimensions fondamentales de la société ; son maître peut en tirer profit en utilisant sa force de travail, en disposant de ses acquêts, en faisant usage de son corps (sur le plan sexuel et pour la gestation en ce qui concerne les femmes) ou en le vendant à titre onéreux¹⁹.

Le turc ottoman, qui est la principale langue de mes sources, emploie de manière courante les mots suivants pour désigner les esclaves : *'abd*, *bende*, *cāriye*, *esīr*, *gūlām*, *kōle*, *kul*. Cette pléthore lexicale rend problématique et presque aberrant l'usage d'un signifiant unique lorsque l'on

14. *Ibid.*, p. 34. Pour une réflexion historique de longue haleine sur les conceptions de la propriété, cf. Peter Garnsey, *Penser la propriété. De l'Antiquité jusqu'à l'ère des révolutions*, trad. par Alexandre Hasnaoui, Paris, Les Belles Lettres, 2013 [2007] (Histoire 118).

15. Alain Testart, « L'esclavage comme institution », *loc. cit.*

16. *Ibid.*, p. 35. Yan Thomas, « Droit domestique et droit politique à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* XCIV/2, 1982, p. 527-528 *et seq.*

17. Alain Testart, « L'esclavage comme institution », *art. cit.*, p. 35-36.

18. *Ibid.*, p. 33 et 36.

19. *Ibid.*, p. 37-38. On peut noter qu'un esclave fils d'esclave a toujours une ascendance étrangère.

choisit de traduire chacune des composantes de ce vocabulaire par le mot *esclave* en français²⁰. Dorénavant, les caractéristiques énumérées ci-dessus seront sous-entendues à chaque occurrence des mots *esclave* et *esclavage*. Quand *esclave* tout court est insuffisant pour la traduction d'un terme ottoman, la nuance nécessaire sera apportée. Néanmoins, les éléments de ce vocabulaire étaient assez souvent interchangeables. Il ne faut pas négliger la part des effets de style dans le recours simultané aux synonymes dans les sources aussi bien bureaucratiques que littéraires.

2 – Quelles historiographies ?

Cette entrée en la matière, qui pose quelques jalons conceptuels du travail entrepris, provient de nombreux pratiques et courants historiographiques ayant trait à l'esclavage. L'historiographie du fait servile constitue une littérature secondaire immense dont l'emmagasinage dépasse largement les capacités d'un seul être humain. Pour se rendre compte de l'impossibilité de la tâche, il suffirait de consulter la revue *Slavery & Abolition*, qui paraît depuis 1980 (à son 37^e volume à l'heure actuelle, avec trois ou quatre numéros annuels) et qui publie un supplément bibliographique annuel (*Annual Bibliographic Supplement*) d'une centaine de pages contenant un état quasi-complet du champ des « études serviles » pour toutes les aires culturelles, géographiques et bornes chronologiques²¹. La seule exhaustivité à laquelle je peux prétendre est celle des études des historiens ottomanistes sur l'esclavage. Avant de passer en revue mes prédécesseurs, je souhaite évoquer certaines références et tendances des études serviles extra-ottomanes qui m'ont marqué. Ensuite, je m'attarderai sur les principales études portant sur les sociétés musulmanes esclavagistes qui ont précédé l'Empire ottoman, qui était héritier de certaines pratiques des empires musulmans médiévaux et surtout redevable d'une riche tradition juridique en la matière.

Contemporaine de l'esclavage dans l'Empire ottoman à l'époque moderne, la traite transatlantique est l'exemple et le modèle envahissant des études serviles, mais il est plus judicieux d'aborder les études sur l'Antiquité dans un premier temps. Car elles aussi ont marqué les historiographies des esclavages et le cadre méditerranéen de l'esclavage à l'époque moderne est en partie redevable (quoique très indirectement) de l'héritage des pratiques remontant à l'Antiquité gréco-romaine. En revenant sur un certain nombre d'études sur les sociétés antérieures aux Ottomans (et d'autres qui portent sur leurs contemporains), je tâcherai d'esquisser *grosso modo* les

20. Voir *infra* le « Chapitre liminaire : les mots de l'esclavage chez les Ottomans ».

21. L'historique de ses sommaires peut être consulté à l'adresse suivante : <http://www.tandfonline.com/loi/fsla20> Signalons aussi la création d'une nouvelle revue consacrée à l'histoire globale des esclavages avec deux volumes et six numéros à son compte en deux ans : *Journal of Global Slavery*, Leyde, Brill, 2016-2017.

généalogies et influences à l'œuvre. Il est vain de céder (comme certains historiens turcs) à la tentation de classer différentes sociétés ayant pratiqué l'esclavage, en fonction de leur cruauté ou de leur douceur envers les esclaves, « sur une hypothétique échelle de Richter de l'oppression »²². Ce qui est pertinent pour un historien ottomaniste dans un exercice de comparatisme lié aux études serviles est de repérer les questionnements et approches des chercheurs d'autres aires culturelles et époques : leurs trouvailles permettent d'affirmer ce que les Ottomans avaient en commun avec d'autres sociétés ayant entériné et pratiqué l'esclavage et quelles étaient leurs particularités propres dans le domaine servile. Surtout, la lecture des histoires des esclavages non-ottomans permet de savoir ce que l'esclavage dans l'Empire ottoman n'était pas.

i. Les historiographies des esclavages sous l'Antiquité

Moses I. Finley (1912-1986), spécialiste de la Grèce antique, a consacré plusieurs publications à l'esclavage, de la fin des années 1950 jusqu'à sa mort. Il avait distingué les formes variables de la servitude et posé la question du rôle central joué par la main d'œuvre servile dans l'économie et les rapports régissant la société dans un premier article²³. Plus tard, en « décloisonnant²⁴ » l'étude du fait servile dans la Grèce antique en la confrontant à celle des Amériques à l'époque moderne, M. I. Finley a notamment opéré la distinction entre « les sociétés esclavagistes » et « les sociétés à esclaves »²⁵. Pour les premières l'esclavage et la main d'œuvre servile, du fait du poids démographique conséquent des esclaves, auraient été au cœur du fonctionnement de la cité et de l'économie ; tandis que pour les secondes, la place des esclaves aurait été plutôt marginale, voire anecdotique.

Pour la Rome antique, la recherche sur l'esclavage à la fin de la République et au début de l'Empire a été prolifique. Entre autres, on peut mentionner Keith Bradley comme un auteur incontournable s'étant par ailleurs appuyé sur la définition finleyenne de la société esclavagiste²⁶.

22. Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2007 [2004] (Folio / Histoire), p. 445.

23. Moses I. Finley, « Was Greek Civilization Based on Slave Labour? », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* VIII/2, 1959, p. 145-164. On trouvera un recueil de ses principaux articles sur l'esclavage dans *idem, Économie et société en Grèce ancienne* [1981], trad. par Jeannie Carlier, Paris, Éditions La Découverte, 2007 [1984]. Pour un survol de l'intérêt heuristique de M. I. Finley pour l'esclavage antique, cf. Kostas Vlassopoulos, « Finley's Slavery », in Daniel Jew, Robin Osborne et Michael Scott (dirs), *M. I. Finley. An Ancient Historian and his Impact*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016 (Cambridge Classical Studies), p. 76-99.

24. L'expression est de Paulin Ismard, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 2015 (L'Univers historique), p. 263.

25. M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Harmondsworth-New York, Penguin Books, 1983 [1980]. Je reviendrai sur cette distinction *infra*, cf. l'introduction de II dans la première partie sur « le fait servile dans l'Empire ottoman ».

26. Keith Bradley, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (Key Themes in

Les études de Yan Thomas sur les régimes juridiques du droit de la famille et de la valeur des choses sont très éclairantes et mettent en lumière la généalogie de certains raisonnements et positions des juristes musulmans dont les décisions s'avèrent décisives dans le droit de l'esclavage chez les Ottomans²⁷. Jean-Christian Dumont a la particularité d'avoir consacré une monographie tripartite à l'esclavage chez les Romains, dont seule la première partie traite des aspects juridiques, sociaux, événementiels et économiques du fait servile, intitulée « l'esclave dans la réalité » : les parties suivantes de son ouvrage portent sur les représentations (« l'esclave au théâtre », « l'esclave dans la théorie »), abordant ainsi les images, les discours et les justifications philosophiques argumentées de l'esclavage²⁸. On devrait signaler la critique historiographique à charge de Niall McKeown qui a pris à partie presque tous ses prédécesseurs occidentaux et soviétiques ayant publié sur les esclavages grecs et romains : son reproche principal (argumenté de manière convaincante) concernait le plaquage des schèmes explicatifs et cadres théoriques préconçus qui ont déformé la pratique historiographique sur l'esclavage antique dont l'instrumentalisation aurait fait plus le prétexte d'un discours préconçu qu'un objet d'étude se dégageant des sources²⁹. À cette date, son essai reste parmi les meilleurs outils analytiques pour parcourir une partie importante des publications scientifiques de ce champ spécialisé.

Un néologisme récent (dû à un autre historien de l'Antiquité) désigne les discours sur et de l'esclavage : la *doulologie*³⁰. Peter Garnsey avait tenté d'analyser les idées exprimées par les philosophes des époques classique, hellénistique et romaine sur l'esclavage ; son étude comprend les critiques et les justifications de l'esclavage, ainsi que le recours à l'esclavage comme métaphore sous la plume de certains : son ouvrage constitue en somme une anthologie des auteurs importants qui vont d'Aristote aux premières générations chrétiennes³¹. Environ deux décennies plus tard,

Ancient History), p. 13 *et passim*.

27. Yan Thomas, « Droit domestique et droit politique à Rome », *art. cit. Idem*, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LVII/6, 2002, p. 1431-1462.

28. Jean-Christian Dumont, *Servus. Rome et l'esclavage sous la République*, Rome, École française de Rome, 1987 (Collection de l'École française de Rome 103). Par ailleurs, on peut évoquer une petite étude très intéressante de Paul Veyne sur la servitude volontaire à Rome, l'analyse de l'*homo liber serviens* « met[tant] [...] en relief les paradoxes de l'esclavage » : Paul Veyne, « Droit romain et société : les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire » [1981], dans *idem, La société romaine*, Paris, Éditions du Seuil, 2001 [1991] (Points-Histoire), p. 247-280 [la citation est de p. 248]. Pour le problème de la servitude volontaire chez les Ottomans, voir *infra* I-A-1-vi dans la première partie.

29. Niall McKeown, *The Invention of Ancient Slavery?*, Londres, Gerald Duckworth & Co., 2007 (Duckworth Classical Essays). Voir aussi Kyle Harper, « Review Article: Knowledge, Ideology, and Skepticism in Ancient Slave Studies », *The American Journal of Philology* CXXXII/1 : *Classical Courts and Courtiers*, 2011, p. 160-168.

30. Dérivé du grec δούλος, « esclave ». Chris L. De Wet, *Preaching Bondage. John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity*, Oakland, University of California Press, 2015, p. 2 *et passim*.

31. Peter Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (The W. B. Stanford Memorial Lectures). Un autre livre plus récent traite de l'ensemble de la philosophie occidentale de l'Antiquité à l'époque contemporaine sur l'esclavage : Jean-Paul Doguet, *Les philosophes et l'esclavage*, Paris, Éditions Kimé, 2016.

l'historien romaniste Jerry Toner a entrepris une approche bien plus expérimentale et audacieuse : à partir des sources primaires et de la littérature secondaire sur l'esclavage à Rome, il a imaginé un propriétaire moyen d'esclaves, Marcus Sidonius Falx, qu'il a fait dissertar sur la façon de recruter, d'exploiter et de vivre avec les esclaves en tant que bon citoyen romain qui s'en prend avec acharnement à des figures rebelles comme Spartacus³². À la fin de chaque chapitre de la « source », J. Toner prend la parole et commente l'extrait en tant qu'historien. Cette tentative de recherche empathique constitue un essai littéraire intéressant en soi, porte un regard neuf dans l'effort de comprendre les contemporains pour qui l'esclavage était ordinaire et nécessaire et contient de nombreux traits humoristiques dans son format schizophrénique assumé. Sans verser dans le pastiche, ni dans la dérision, je m'efforcerais plus bas d'explorer l'éthique de l'esclavage chez les Ottomans en me contentant de citer et d'analyser des sources de l'époque³³. Or, il y a un auteur (ou une tradition) qui constitue véritablement un lien entre l'Antiquité et l'éthique des pratiques esclavagistes chez les Ottomans : c'est le philosophe néo-pythagoricien Bryson (du I^{er} siècle de notre ère). Son *Oikonomikos*, traitant de la gestion de la maisonnée et de l'optimisation des ressources matérielles articulée avec une vision éthique des relations sociales remontant à la cellule familiale, fut originellement rédigé en grec : il nous est parvenu dans ses versions arabes, hébraïques et ses fragments en latin³⁴. Bryson, héritage de l'Antiquité tardive pour la pensée économique islamique du Moyen Âge, a connu une diffusion indirecte chez les Ottomans par le biais des auteurs comme Kay Kā'ūs bin Iskandar (m. après 1082), Nasīr al-dīn al-Ṭūsī (m. 1274), Jalāl al-dīn Dawwānī (m. 1502) et Kınālızāde 'Alī Çelebi (m. 979/1572)³⁵. Simon Swain a publié la meilleure édition critique du traité de Bryson à partir de tous les fragments conservés, avec un commentaire approfondi mettant en avant l'influence de sa pensée sur les auteurs musulmans notamment à partir du X^e-XI^e siècle³⁶.

32. Marcus Sidonius Falx, *L'art de gouverner ses esclaves*, éd. et commenté par Jerry Toner, trad. par L. Bury, Paris, PUF, 2015 [2014].

33. Cf. *infra* le III^e chapitre de la seconde partie, intitulée « Une éthique de l'esclavage ».

34. La première traduction commentée était celle de Martin Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers "Bryson" und sein Einfluß auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1928 (Orient und Antike 5). Des fragments de Bryson ont été publiés plus tard par Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, trad. par Emile et Jenny Marmorstein, Londres-New York, Routledge, 1992 [1975] (Arabic Thought and Culture).

35. Pour la reprise indirecte de Bryson par les Ottomans, cf. Fatih Ermiş, *A History of Ottoman Economic Thought. Developments before the nineteenth century*, Londres-New York, Routledge, 2014 (The Routledge History of Economic Thought), p. 82-85 et fig. 4.1 [p. 82].

36. Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam. A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013. Bien entendu, il est insuffisant de s'en tenir seulement aux études classiques sur la Grèce et la Rome antiques, en oubliant la Mésopotamie ancienne. À ce propos, je signalerai deux publications marquantes en ce qui me concerne : Isaac Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East. A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria, and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*, New York, Oxford University Press, 1949 ; Jonathan S. Tenney, *Life at the Bottom of Babylonian Society. Servile Laborers at Nippur in the 14th and 13th Centuries B. C.*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2011 (Culture and History of the Ancient Near East 51).

ii. Des études de médiévistes

Le domaine des études médiévales axées sur la Méditerranée nous approche davantage du cadre ottoman. Les réflexions de Marc Bloch sur la transition graduelle de l'esclavage au servage féodal à partir de la fin de l'Antiquité, publiées à titre posthume, sont encore parmi les lectures essentielles aujourd'hui³⁷. Le véritable pionnier de l'histoire de l'esclavage en Méditerranée médiévale est Charles Verlinden³⁸. C. Verlinden eut l'intuition braudélienne avant l'heure de voir la cohérence d'un esclavagisme domestique méditerranéen, héritier du droit romain classique et des coutumes locales articulées avec les besoins, intérêts et structures propres de chaque société dans un espace allant de la péninsule ibérique jusqu'en Anatolie byzantine. Jacques Heers en est un légataire dont les travaux n'ont pas puisé autant de renseignements aux documents d'archives que son prédécesseur : il a fait une bonne synthèse sur ce que l'on peut appeler l'esclavage domestique en Méditerranée médiévale³⁹. Youval Rotman fait partie des historiens contemporains qui ont entrepris leur propre chantier sur le boulevard inauguré au milieu du siècle précédent par C. Verlinden. Il s'est penché sur les transformations de l'esclavage antique sous Byzance ; cette monographie aborde de manière approfondie les enjeux géopolitiques et militaires de l'approvisionnement de l'Empire byzantin en esclaves dans le contexte de son affrontement avec les Abbassides⁴⁰. Y. Rotman, récusant un angle d'attaque prioritairement économique, a analysé l'institution servile en tant que composante politique, sociale, culturelle et religieuse de l'Empire byzantin : l'une de ses contributions majeures est son étude de l'évolution du concept de non-liberté et de la définition de l'esclave à Byzance sur six siècles⁴¹. Son étude dynamique déconstruit la rigidité des statuts juridiques au profit de la prise en compte contextualisée des rapports sociaux qui influent sur ces statuts en droit pour participer de leur transformation⁴².

37. Marc Bloch, « Comment et pourquoi finit l'esclavage antique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* II/1, 1947, p. 30-44. *Idem*, « Comment et pourquoi finit l'esclavage antique (fin) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* II/2, 1947, p. 161-170. Dans son sillage, on peut situer deux travaux récents et significatifs au point de vue de l'histoire du travail et des ruptures et continuités avec l'Empire romain : Mathieu Arnoux, *Le temps des laboureurs. Croissance, travail et ordre social en Europe (X^e-XIV^e siècles)*, Paris, Albin Michel, 2012 (L'évolution de l'humanité) ; Alice Rio, *Slavery after Rome, 500-1100*, New York, Oxford University Press, 2017 (Oxford Studies in Medieval European History).

38. Sans mentionner ses nombreux articles (dont certains seront cités au cours de mon développement), on peut évoquer ses principales monographies en la matière : Charles Verlinden, *L'esclavage dans le monde ibérique médiéval*, Madrid, Tipografia de Archivos, 1934 (Anuario de historia del derecho español). *Idem*, *L'esclavage dans l'Europe médiévale. I, Péninsule ibérique-France*, Bruges, De Tempel, 1955. *Idem*, *L'esclavage dans l'Europe médiévale. II, Italie, colonies italiennes du Levant, Levant latin, Empire byzantin*, Bruges, De Tempel, 1955.

39. Jacques Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen Âge dans le monde méditerranéen*, Paris, Hachette Littératures, 1996 (Pluriel). Une autre publication de l'auteur, un peu moins recommandable, a le mérite d'exister : *idem*, *Les négriers en terres d'islam, VII^e-XVI^e siècle*, Paris, Éditions Perrin, 2007 [2003] (Tempus 198).

40. Youval Rotman, *Les esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale (V^e-X^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (Histoire 66).

41. *Ibid.*

42. J'aimerais également citer quelques travaux récents sur la Catalogne médiévale (on peut même parler de l'école catalane des études serviles), non pour rendre « hommage à la Catalogne » en soi, mais parce que ces historiens ont

iii. Des études sur les sociétés islamiques pré-ottomanes

Compilateur d'une bibliographie transversale des esclavages en langues européennes contenant 14 000 références (bibliographie remise à jour chaque année par le supplément de la revue *Slavery & Abolition*), Joseph C. Miller avait également publié une bibliographie commentée sur l'esclavage dans les sociétés islamiques⁴³. Survolant différentes tendances historiographiques politiquement motivées du siècle passé, J. C. Miller insistait sur l'intérêt d'étudier des aires culturelles et géographiques en particulier comme le sous-continent indien ou l'Afrique occidentale musulmane. En effet, c'est une approche bien préférable de se spécialiser dans un domaine délimité, au lieu de faire des projections sur l'ensemble du « monde musulman » à partir d'échantillons provenant de sources et sociétés arabes.

Ce champ d'études étant immense, je me contenterai d'évoquer seulement ce qui est pertinent et utile pour l'étude de l'esclavage dans l'Empire ottoman. Ali Abd Elwahed, un « durkheimien arabe », avait eu le courage de faire une thèse sur les *situations génératrices de l'esclavage* en comparant l'Antiquité hébraïque et gréco-romaine, les empires musulmans médiévaux et le colonialisme français aux Antilles, sous la direction du romaniste Paul Fauconnet à une époque où les recherches sur différents systèmes d'esclavage étaient encore maigres⁴⁴. Enthousiasmé par la nouveauté de son objet d'étude et ayant l'ambition de dégager une loi universelle des situations génératrices de l'esclavage, l'auteur soutenait que l'esclavage était un fait social conforme à la définition de Durkheim, de par l'extériorité à l'individu et sa coercition sur lui⁴⁵.

exploré des fonds d'archives permettant d'étudier en profondeur les dynamiques sociales, les rapports de force, le commerce international, le devenir des affranchis, la conversion, le facteur ethnique, etc. : Roser Salicrú i Lluç, *Esclaus i propietaris d'esclaus a la Catalunya del segle XV. L'assegurança contra fugues*, Barcelone, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Institución Milá y Fontanals, 1998. Josep Hernando, *Els esclaus islàmics a Barcelona: blancs, negres, llors i turcs. De l'esclavitud a la llibertat (s. XIV)*, Barcelone, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Institució Milà i Fontanals, 2003. Iván Armenteros Martínez, *L'esclavitud a la Barcelona del Renaixement (1479-1516). Un port mediterrani sota la influència del primer tràfic negrer*, Barcelone, Fundació Noguera-Pagès Editors, 2015.

43. Joseph C. Miller, « Muslim Slavery and Slaving: A Bibliography », in Elizabeth Savage (éd.), *The Human Commodity. Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*, Londres, Frank Cass, 1992, p. 249-271. *Idem*, *Slavery and Slaving in World History. A Bibliography*, New York, M. E. Sharpe, 1999 [1993].

44. Ali Abd Elwahed, *Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage. Étude des Situations Génératrices de l'Esclavage avec Appendice sur l'Esclavage de la Femme et Bibliographie critique*, Paris, Éditions Albert Mecheleinck, 1931. Mustapha Al-Ahnaïf, « Sur quelques durkheimiens arabes », *Peuples méditerranéens / Mediterranean Peoples* 54-55, 1991, p. 41-51.

45. Ali Abd Elwahed, *Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 1 et 182-239. La partie la plus originale du livre est celle sur les sociétés musulmanes du Moyen Âge, contenant la publication de plusieurs sources inédites (*ibid.*, p. 31-38, 111-136, 158-180, 335-351 et 377-391). L'auteur opère notamment des distinctions descriptives : l'esclavage à la naissance (*ibid.*, p. 19-40) et l'esclavage postérieur à la naissance (la guerre, le rapt, l'action légale, la puissance paternelle, l'aliénation volontaire) (*ibid.*, p. 40 et 111-137). Constatant la faiblesse des explications reposant sur des facteurs religieux et ethniques, Abd Elwahed entreprend une « analyse directe des faits » et conclut sur « la fonction sociale » de l'esclavage (*ibid.*, p. 244-247). L'auteur propose un long appendice sur les distinctions entre les deux sexes dans les situations génératrices et dans la condition servile. La bibliographie critique

Encore aujourd'hui, l'article « 'Abd » [ar. « esclave »] de Robert Brunschvig, écrit pour le premier tome de la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* en 1960, et consacré à la doctrine de toutes les écoles juridiques musulmanes en matière d'esclavage, à la pratique de l'esclavage dans les sociétés musulmanes médiévales et modernes et au processus abolitionniste du XIX^e-XX^e siècle, demeure une référence de premier plan⁴⁶. On peut recommander la lecture parallèle et croisée de cet article avec le livre que Franz Rosenthal a consacré aux conceptions de la liberté que l'on trouve chez les auteurs musulmans avant le XIX^e siècle (essentiellement des conceptions non-politiques et plutôt juridiques, théologiques et anthropologiques dans une moindre mesure)⁴⁷. R. Brunschvig était allé bien plus loin que son prédécesseur Th. W. Juynboll pour composer une esquisse de monographie qui n'a pas pris corps pendant des décennies⁴⁸. J'aurai l'occasion de me référer amplement à cette synthèse de grande qualité sur les doctrines et débats juridiques⁴⁹. Dans des ouvrages généraux sur le droit musulmans, on trouve inévitablement des sous-chapitres synthétiques consacrés au statut juridique servile, mais sans l'exhaustivité entreprise par R. Brunschvig⁵⁰. Y. Linant de Bellefonds avait annoncé, en 1965, qu'il traiterait plus tard de « l'ensemble de la construction musulmane en matière d'esclavage »⁵¹. À notre grand regret, l'auteur n'a pas vécu assez longtemps pour tenir cette promesse. Toutefois, et fort heureusement, un demi-siècle plus tard, on dispose d'une monographie de grande envergure qui explore de fond en comble la thématique servile en droit musulman⁵². R. Oßwald, spécialiste du droit malékite et de

exhaustive et commentée fournie à la fin est largement dépassée, cependant elle a de l'intérêt pour quiconque veut étudier les discours esclavagistes européens du XVII^e-XIX^e siècles. Les ambitions théoriques de l'auteur font de son livre un produit final qui est largement a-historique. Sa conceptualisation des « situations génératrices de l'esclavage » recèle une étrange ressemblance implicite dans l'approche et la méthode à l'ontologie aristotélicienne.

46. Robert Brunschvig, « 'Abd », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1960, t. I, p. 25-41. Pour une récente histoire globale du fait abolitionniste dans les pays musulmans explorant les enjeux idéologiques et politiques de la question, on peut se référer à William Gervase Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery*, New York, Oxford University Press, 2006.

47. Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*, Leyde, E. J. Brill, 1960. Repris dans *idem*, *Man versus Society in Medieval Islam*, éd. par Dimitri Gutas, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2014 (Brill Classics in Islam 7).

48. Th. W. Juynboll, « 'Abd », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1913, t. I, p. 16-19.

49. Cf. *infra* le I^{er} chapitre (« Les fondements juridiques et leur application ») de la première partie. On peut signaler deux articles expéditifs de la revue *Islamic Quarterly* qui avaient abordé la question de l'esclavage avant et après R. Brunschvig : Hammouda Ghoraba, « Islam and Slavery », *Islamic Quarterly* II/3, 1955, p. 153-159 ; Walid 'Arafat, « The attitude of Islam to slavery », *Islamic Quarterly* X/1-2, 1966, p. 12-18.

50. David Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1925, vol. I, p. 111-126 et 141-160. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 127-130. Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé. Théorie générale de l'acte juridique*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1965, t. I, p. 277-278.

51. Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé, op. cit.*, t. I, p. 277 [§ 350].

52. Rainer Oßwald, *Das islamische Sklavenrecht*, Würzburg, Ergon Verlag, 2017 (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 40). Entretemps, on a vu paraître de brillantes études abordant l'esclavage en droit musulman comme celles de Hans Müller, « Sklaven », in Bertold Spuler (éd.), *Handbuch der Orientalistik*, part. I : *Der Nahe und der Mittlere Osten*, vol. VI : *Geschichte des Islamischen Länder*, sect. 551, *Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients in Islamischer Zeit*, part. I, Leyde-Cologne, E. J. Brill, 1977, p. 54-83 ; de Baber Johansen, « The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law », *Princeton Papers. Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* IV : *Law and Society in Islam*, 1996, p. 71-112 ; de Jonathan E. Brockopp, *Early Mālikī Law. Ibn 'Abd*

l'Afrique occidentale, a mené un immense travail de sources pour produire la monographie la plus exhaustive à ce jour sur la casuistique musulmane (principalement sunnite) sur l'esclavage pour devenir le premier à pouvoir dépasser l'opuscule de R. Brunschvig.

Aucune société musulmane n'étant une entité sclérosée, dans une étude d'histoire sociale, politique, économique ou culturelle, ce qui est intéressant est de voir quel usage une société donnée fait des principes, dogmes et doctrines provenant d'une base chariatique (des règlements possiblement destinés à s'articuler avec ceux du droit séculier et/ou coutumier par ailleurs)⁵³. Parmi de nombreuses études qui rendent compte de telles particularités et des changements historiques à l'œuvre, je me contenterai de mentionner quelques-unes de manière éclectique. Alexandre Popovic fut le pionnier de la thématique de la résistance dans les études serviles du domaine islamique : son objet d'étude, la révolte des *Zanj* en Irak à l'époque abbasside, était un phénomène majeur qui fut probablement le seul exemple comparable aux révoltes et guerres serviles « spartakistes » du dernier siècle de la République romaine⁵⁴. Cette révolte de grande envergure avait été provoquée par les conditions de travail rudes des grandes plantations agricoles : les ravages retentissants de cette révolte eurent comme conséquence l'abandon de l'emploi des esclaves sur les grandes exploitations agricoles au profit d'une main d'œuvre salariée⁵⁵.

Les travaux de Mohammed-Hocine Benkheira sur la question du mariage entre des personnes libres et des esclaves en droit musulman sont un bon exemple des rapports entre les pratiques sociales, les normes juridiques et les considérations morales⁵⁶. L'articulation complexe entre les débats juridico-théologiques et les pratiques transgressives ont comme résultat potentiel des compromis jurisprudentiels cherchant à préserver la moralité de la communauté des fidèles tout en cédant par réalisme ce qui est considéré comme un moindre mal. L'éthique musulmane était également au cœur des recherches de Hans Müller qui a publié une somme sur les manuels arabes, persans et turcs (du X^e-XVIII^e siècle) consacrés à l'art d'acheter des esclaves sur le marché urbain⁵⁷.

al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2002 (Studies in Islamic Law 14) ; et d'Irene Schneider, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts*, Wiesbaden, Steiner, 1999 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes LII/1) ; *eadem*, « Freedom and Slavery in Early Islamic Time (1st/7th and 2nd/8th centuries) », *Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes* XXVIII/2, 2007, p. 353-382.

53. Frederick Cooper, « Islam and Cultural Hegemony: the Ideology of Slaveowners on the East African Coast », in Paul E. Lovejoy (éd.), *The Ideology of Slavery in Africa*, Beverly Hills-Londres, Sage Publications, 1981, p. 274-277.

54. Alexandre Popovic, *La révolte des esclaves en Iraq au III^e / IX^e siècle*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1976 (Bibliothèque d'études islamiques VI). Pour les profils ethniques et géographiques de ces esclaves, cf. François Renault, *La traite des Noirs au Proche-Orient médiéval*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1989.

55. Mohamed Ouerfelli, *Le sucre. Production, commercialisation et usages dans la Méditerranée médiévale*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2008 (The Medieval Mediterranean 71), p. 23-24 *et passim*.

56. Mohammed-Hocine Benkheira, « Un libre peut-il épouser une esclave ? Esquisse d'histoire d'un débat des origines à al-Shāfi'ī (m. 204/820) », *Der Islam* 84/2, 2008, p. 246-355. *Idem*, *La maîtrise de la concupiscence. Mariage, célibat et continence sexuelle en Islam, des origines au X^e/XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 2017 (Études musulmanes L).

57. Hans Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Fribourg, Klaus Schwarz Verlag, 1980 (Islamkundliche Untersuchungen 57). On abordera ces sources

Une partie importante des études serviles ayant pour objet les sociétés musulmanes pré-ottomanes relève de la question de l'esclavage gouvernemental, public ou militaro-administratif. À ce propos, d'aucuns ont parlé du « paradigme mamelouk » en désignant cette institution particulière ayant notamment régi l'organisation des armées et administrations des États abbasside, seldjoukide, ayyoubide et mamelouk (*grosso modo* du IX^e au XV^e siècle) dans la suite du pionnier du domaine, David Ayalon⁵⁸. Il convient de noter une caractéristique du système égyptien : les soldats turcophones, très prisés et originaires d'Asie centrale, étaient réduits en esclavage et se trouvaient en condition servile durant leur formation, mais leur intégration à l'armée en tant que membres à part entière allait de pair avec leur affranchissement ; par conséquent, l'armée mamelouke était une armée d'affranchis et non d'esclaves (ce qui est un point de divergence fondamentale avec le cas ottoman)⁵⁹.

iv. Recherches sur l'époque moderne

Avant de passer à l'historiographie ottomaniste de l'esclavage, on va s'attarder sur certaines études dont les bornes chronologiques se situent entre les XV^e et XVIII^e siècles et qui portent (quand elles ne sont pas transversales) sur la Méditerranée, l'Afrique, l'Eurasie et les Amériques. Leur teneur scientifique, leurs liens implicites et explicites avec les études ottomanes et mon intérêt personnel sont les critères déterminants dans le choix des références commentées. Commençons par les études les plus englobantes.

Claude Meillassoux s'est d'abord lancé dans une entreprise collective sur l'Afrique sahélienne précoloniale⁶⁰ afin de « situer la recherche ethnologique dans un cadre historique et

infra dans la seconde partie, notamment dans les sections A et B du III^e chapitre sur la physiognomonie. Par ailleurs, on peut noter les publications précieuses de Yūsuf Rāḡib sur la documentation des échanges marchands en Égypte au Moyen Âge : Yūsuf Rāḡib, *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'Égypte médiévale 1*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2002 (Cahier des Annales islamologiques 23) ; *idem*, *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'Égypte médiévale 2*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2006 (Cahier des Annales islamologiques 28).

58. David Ayalon, *L'esclavage du mamelouk*, Jérusalem, Israel Oriental Society, 1951 (Oriental notes and studies 1).

Idem, *Studies on the Mamlūks of Egypt (1250-1517)*, Londres, Variorum Reprints, 1977. *Idem*, *The Mamlūk military society*, Londres, Variorum Reprints, 1979. *Idem*, « The Mamlūks of the Seljuks: Islam's Military Might at the Crossroads », *Journal of the Royal Asiatic Society* VI/3, 1996, p. 305-333. *Idem*, *Eunuchs, Caliphs and Sultans. A Study in Power Relationships*, Jérusalem, The Hebrew University, 1999. Patricia Crone, *Slaves on horses. The evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980. Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*, Londres-New Haven, Yale University Press, 1981. Jürgen Paul, *The State and the Military: the Samanid Case*, Bloomington, Indiana University, 1994 (Papers on Inner Asia 26). Mohammed Ennaji, *Le sujet et le mamelouk : esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Paris, Mille et une nuits, 2007. Gilles Veinstein, « Histoire turque et ottomane. Cours : Les "esclaves de la Porte" ottomane. I. Introduction », *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2008-2009, 109^e année*, Paris, 2010, p. 823-835.

59. Gilles Veinstein, « Cours : Les "esclaves de la Porte" ottomane. I », *art. cit.*, p. 826-830.

60. Notons que cette région avait la particularité d'approvisionner le Maghreb et l'Égypte (donc indirectement les provinces centrales ottomanes), le commerce trans-saharien interne au continent africain et la traite transatlantique en

géographique intégré, en rassemblant des chercheurs [au nombre de dix-sept] travaillant non seulement sur les mêmes thèmes, mais aussi dans une aire géographique relevant d'une évolution historique et culturelle commune», ce qui permettait «d'une part de libérer la recherche ethnologique du cadre monographique pour la situer au niveau régional ou même continental, d'autre part d'éviter un comparatisme qui, en confrontant des sociétés trop lointaines, risque de ne se placer qu'à un niveau formel ou structurel, sans référence au cadre évolutif et historique»⁶¹. L'initiative de C. Meillassoux eut pour effet de mettre en valeur un domaine négligé de l'anthropologie tout en rendant possibles la mise en avant des évolutions historiques et les comparaisons entre sociétés voisines et rivales, du même sous-continent, pratiquant l'esclavage pour des raisons extrêmement diverses⁶². Cet ouvrage pionnier abordait les différentes formes de servitude (parfois à l'intérieur du même État) allant des captifs ruraux aux esclaves impériaux, des captifs à gages à l'esclavage lignager : la variété des systèmes, situations et statuts produisait des définitions concomitantes de l'esclavage et de la captivité⁶³. Tout en étant engagé dans une perspective marxiste (mais en rejetant fermement «le placage protomarxiste de modes de production préfabriqués» «à des sociétés non capitalistes»), C. Meillassoux affirmait dans l'introduction du volume que malgré l'existence d'un certain «caractère profitable de l'esclavage productif», on pouvait également détecter «une tendance à y renoncer au profit d'autres modes d'exploitation» qui ne pouvaient pas être définis en termes de gains financiers⁶⁴. Selon C. Meillassoux, l'extraction de l'esclave à son milieu d'origine par la violence le *désocialiserait* : ce déracinement le rend «totalement disponible économiquement et socialement» et le fait participer comme «mineur permanent» aux activités de la communauté⁶⁵. Sur le plan social, l'exclusion n'est pas totale, l'insertion de l'esclave dépend de son lien unilatéral avec son maître ; sur le plan économique, «il peut être affecté à n'importe quelle tâche ou fonction, selon les besoins de la classe dominante.⁶⁶» L'arbitraire du maître est déterminant pour tout changement d'état concernant l'esclave⁶⁷. Les contributions du volume s'intéressent aux «circonstances historiques objectives

esclaves durant l'époque moderne et au XIX^e siècle.

61. Claude Meillassoux, «Avertissement», dans *idem* (dir.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, François Maspero, 1975 (Bibliothèque d'Anthropologie), p. 7. On peut noter une autre publication collective ayant précédé de peu le projet collectif de Claude Meillassoux : Allan G. B. Fisher et Humphrey J. Fisher, *Slavery and Muslim society in Africa: the institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan trade*, Londres, C. Hurst & Co., 1970.

62. Claude Meillassoux, «Avertissement», *loc. cit.* Igor Kopytoff, «Slavery», *Annual Review of Anthropology* XI, 1982, p. 215-219.

63. C. Meillassoux, «Introduction», dans *idem* (dir.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, *op. cit.*, p. 11-26. On peut également citer un successeur immédiat de cette publication : Suzanne Miers et Igor Kopytoff (dirs), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977.

64. C. Meillassoux, «Introduction», dans *idem* (dir.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, *op. cit.*, p. 20-21.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*, p. 21.

67. *Ibid.*, p. 22.

affectant l'*état* de l'esclave au niveau de la société globale » bien au-delà de ses seuls rapports avec son maître⁶⁸. Dans ce cadre sociétal qui constitue une optique élargie par rapport à celle de la maisonnée et du lien personnel juridiquement institué entre le maître et l'esclave, l'étude de l'esclavage contribue potentiellement à « révéler la société à elle-même », d'autant plus que l'esclave, dans son existence distincte au sein de la société, « contraint les hommes libres à se définir par opposition à » la condition servile⁶⁹. L'esclavage est une structure sociale qui est en mesure de révéler clairement les mécanismes de la subordination : une hypothèse intéressante à cet égard est celle de la manifestation par l'esclavage de la logique de la parenté ; du moins, celle de la dimension idéologique paternaliste de la pratique de l'esclavage régie par le droit musulman⁷⁰. Je souscris à toutes ces remarques qui gardent leur pertinence quand on aborde l'esclavage chez les Ottomans.

C. Meillassoux, dans sa propre monographie, s'est attaqué quelques années plus tard au défi de renforcer la caractérisation de l'esclavage comme institution en tentant d'aller au-delà de sa définition simple à travers l'esclave, car il s'agissait avant tout d'un système social⁷¹. Faisant preuve d'une rigueur extrême, l'auteur fournissait des définitions précises des termes et concepts-clés de son texte et de ses propres néologismes dans un glossaire⁷². Selon l'auteur, considérer l'aliénabilité comme un attribut inhérent aux esclaves serait la faiblesse de l'approche juridique⁷³. La clé de la compréhension du problème principal lié à l'étude de ce système social réside dans la distinction entre l'*état* et la condition de l'*esclave* : la position juridique et sociale de l'esclave (*son état*) est déterminée par les circonstances (*sa condition*) diverses et changeantes définies par les propriétaires et les modalités de l'espace économique esclavagiste qui configurent la manière dont l'esclave est inséré dans la communauté (eu égard aux relations de parenté et aux modes de production)⁷⁴. La typologie principale définie par C. Meillassoux était tracée par les formes de servitude radicalement différentes que pratiquaient des aristocraties militaires et des sociétés marchandes (ces dernières pouvant être les fournisseuses des premières dans certains cas)⁷⁵.

C. Meillassoux proposait une réflexion générale sur l'institution servile à partir de son

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*, p. 23.

70. *Ibid.*

71. Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF, 1986 (Pratiques théoriques), p. 9.

72. *Ibid.*, p. 323-332. Ainsi, on y trouve *adoption, affranchissement, brigandage, civilisation, client, productivité, propriété, rendement, souverain*, etc. (dont les définitions ne divergent pas fondamentalement des sens conventionnels fournis par des dictionnaires classiques), mais aussi *agamie* (exclusion matrimoniale) ou encore *état* (situation sociale et juridique d'un individu privé de statut ; le statut se définissant par un ensemble de prérogatives).

73. *Ibid.*, p. 11.

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*, p. 11-12.

terrain africain et à la lumière des analyses de Marx et Engels qu'il estimait « pertinentes », « [m]algré l'absence d'une étude systématique du phénomène esclavagiste »⁷⁶. Or, une telle étude avait paru déjà en 1982, soit quatre ans avant que la publication du livre de C. Meillassoux. C'était l'étude de sociologie comparative d'Orlando Patterson dont seulement un article préliminaire de 1979 était connu de C. Meillassoux⁷⁷. Cet essai d'histoire et de définition universelles de l'esclavage était un travail comparatiste extrêmement ambitieux. Comme l'auteur n'était pas spécialiste de la plupart des civilisations qu'il abordait, devant l'immensité de la tâche, certains contresens, arguments sans fondements ou analyses impressionnistes étaient inévitables⁷⁸. La thèse d'O. Patterson qui érige l'institution servile en une mort sociale implacable relevait du placage pour un certain nombre de sociétés (parmi lesquelles on trouve les Ottomans) dont les réalités et dynamiques sociales internes ne pouvaient pas être résumées en ces termes.

Réalisant l'écart immense entre les esclaves privés et les esclaves du sultan relevant du domaine public, régalien et militaro-administratif, O. Patterson s'est interrogé, à propos de ce qu'il appelle « *The Ottoman Problem* » sur la possibilité de qualifier toutes ces formes de servitude d'esclavage à la lumière de certaines références de l'historiographie ottomaniste qui lui étaient disponibles en anglais⁷⁹. Le sociologue américain, ayant arrêté sa conceptualisation au préalable, décide d'attribuer « la mort sociale » à la fois aux esclaves ordinaires et à ceux du sultan, y compris quand ils exercent le grand-vizirat⁸⁰. Il se contente simplement d'écarter péremptoirement l'affirmation de Halil İnalçık (un historien central qui sera abordé *infra*) selon laquelle il était considéré comme un honneur d'être esclave du sultan ottoman⁸¹. Comme son entreprise intellectuelle est conçue pour associer le statut servile au déshonneur, à l'humiliation et à la non-reconnaissance de la personne, O. Patterson affiche ouvertement sa tendance à assimiler toutes les formes d'esclavage à ce qu'il appelle la mort sociale⁸².

76. *Ibid.*, p. 18-22. La citation est de p. 19.

77. *Ibid.*, p. 284. L'article dans lequel l'auteur annonçait la parution prochaine de son nouveau livre (le titre provisoire à l'époque fut *Slavery and Slave Formations*) est : Orlando Patterson, « Slavery in Human History », *New Left Review* I/117, 1979, p. 31-67. Quant au livre, cf. *idem*, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1982. Voir aussi *idem*, « Slavery », *Annual Review of Sociology* III, 1977, p. 407-449.

78. Il est surtout spécialiste de la Jamaïque et des États-Unis d'Amérique : Orlando Patterson, *The sociology of slavery: an analysis of the origins, development and structure of Negro slave society in Jamaica*, Londres, MacGibbon & Kee, 1967 ; *idem*, *Rituals of blood: consequences of slavery in two American centuries*, Washington, Civitas Counterpoint, 1998.

79. Orlando Patterson, « Slavery in Human History », *art. cit.*

80. *Ibid.*

81. *Ibid.* İnalçık, *Classical Age*, p. 87.

82. O. Patterson, « Slavery in Human History », *art. cit.* Sa démarche n'est pas sans rappeler les propos épistémologiques de Sherlock Holmes cités *supra* en épigraphe (p. 11) : « It is a capital mistake to theorize before one has data. Insensibly one begins to twist facts to suit theories, instead of theories to suit facts. » Arthur Conan Doyle, « A Scandal in Bohemia », *The Adventures of Sherlock Holmes*, New York, Harper & Brothers, 1892, p. 7.

Dans cet ouvrage ambitieux et stimulant communément reconnu comme un classique aujourd'hui, les lois sociologiques que l'auteur s'efforce de détecter reposent sur des approximations à propos du cadre islamique et ottoman de l'institution de l'esclavage. O. Patterson se réfère à une anecdote rapportée par el-Keffevî (m. 1582) sur İbrâhîm Paşa (qui fut donc grand vizir de Soliman entre 1523 et 1536) et le Mollâ ibn Fenârî (*kazasker* de Roumélie entre 1523 et 1537)⁸³. Résumons l'histoire : le grand vizir est choqué de voir le *kazasker* affirmer devant le conseil impérial (*dīvân*) que son témoignage est irrecevable sur le plan juridique, étant donné qu'il est toujours un esclave non affranchi. Se plaignant de la disgrâce et du déshonneur qu'il a endurés au sultan Soliman, İbrâhîm Paşa obtient son affranchissement du souverain. En revanche, le protagoniste membre de la classe des oulémas reste sceptique jusqu'à ce qu'il vérifie auprès du sultan en personne que le grand vizir est bel et bien affranchi. La surinterprétation d'O. Patterson consiste à voir dans cette situation une affaire d'honneur manifestant clairement l'humiliation que doit subir l'esclave de par son statut servile et conformément aux normes sociales⁸⁴. Certes, il peut être surprenant de constater qu'un personnage de l'envergure d'İbrâhîm Paşa (que l'on peut facilement qualifier du deuxième homme de l'Empire lorsqu'il était encore le préféré de Soliman) puisse être défié d'une façon si audacieuse. Face à ce type de réaction d'étonnement, on peut rétorquer que l'argument purement technique d'ibn Fenârî était fondé sur l'incapacité juridique de l'esclave en droit musulman⁸⁵. Toutefois, dans sa conclusion, el-Keffevî lui-même indique que cet acte de défiance devant un personnage de très haute position (malgré tout de la part d'un autre membre prestigieux du gouvernement, qui de plus n'est pas un esclave mais un sujet libre du sultan) était une gageure en raison de son caractère inhabituel⁸⁶. Bref, on voit que l'enthousiasme d'O. Patterson pour plaquer ses considérations théoriques à n'importe quel exemple historique, encourait le danger d'induire l'auteur lui-même en erreur comme dans ce cas spécifique se référant à un point de l'histoire ottomane. O. Patterson avoue indirectement avoir détourné l'anecdote lorsqu'il admet qu'elle était citée par R. C. Repp pour souligner le fait que l'esclavage étatique chez les Ottomans ne contenait aucune procédure automatique d'affranchissement à la fin de la formation des recrues, contrairement au système mamelouk en Égypte⁸⁷. Je trouverai l'occasion de

83. O. Patterson, *Slavery and Social Death*, *op. cit.*, p. 313-314. L'auteur s'appuie sur l'extrait traduit et commenté par R. C. Repp dans un tout autre contexte, celui du débat sur les modalités du *devşirme* entre B. Papoulia et V. L. Ménage : R. C. Repp, « A Further Note on the *Devşirme* », *BSOAS* XXXI/1, 1968, p. 137-139. Sur İbrâhîm Paşa, cf. Ebru Turan, « The Marriage of İbrahim Pasha (ca. 1495-1536). The rise of Sultan Süleyman's favorite to the grand vizierate and the politics of the elites in the early sixteenth-century Ottoman Empire », *Turcica* XLI, 2009, p. 3-36.

84. O. Patterson, *Slavery and Social Death*, *loc. cit.*

85. Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé. Théorie générale de l'acte juridique*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1965, t. I, p. 277-278. À propos de cette incapacité juridique, voir *infra* I-A-3 dans la première partie.

86. R. C. Repp, « A Further Note », *art. cit.*, p. 139.

87. *Ibid.* O. Patterson, *Slavery and Social Death*, *loc. cit.*

revenir sur le travail immense d'O. Patterson, notamment à propos de la situation des affranchis dans l'Empire ottoman. La dichotomie très claire qu'il traçait entre les relations entre maîtres et esclaves et les relations de clientèle entre des gens libres ne correspondait pas aux réalités ottomanes⁸⁸. De même, les liens fictifs de parenté définis par opposition catégorique à la parenté biologique n'ont pas toujours leurs équivalents *stricto sensu* dans le cas ottoman⁸⁹. L'ouvrage d'O. Patterson, quoique moins rigoureux que celui de C. Meillassoux sur le plan épistémologique, mais il est vrai rédigé en anglais, dispose du statut de classique aujourd'hui et demeure une référence audacieuse de par le caractère titanesque de son ambition⁹⁰. C'est pourquoi il m'a paru nécessaire de lui consacrer dans cette introduction un développement particulier.

Parmi les spécialistes de la traite atlantique et des esclavages nord-américain et caribéen, on peut citer James Walvin, un historien ayant réussi à produire un ouvrage de synthèse, qui, à partir d'un terrain particulier et de structures socio-économiques bien précises, parvient, à mon sens, à poser des questions pertinentes sur les esclavages en général⁹¹. Admettant qu'au milieu des années 1990 il était désormais impossible de suivre de près la pléthorique littérature secondaire sur les esclavages américains, J. Walvin proposait de revenir sur les évolutions et tendances récentes de la recherche contemporaine dans un cadre thématique⁹². Les thèmes majeurs sont les liens entre l'Europe, l'Afrique et les Amériques ; les raisons ayant conduit à la traite transatlantique ; la variété de la main d'œuvre ; les modes de domination et de contrôle ; le lien de la couleur de la peau avec la subjugation ; les différences entre hommes et femmes ; la culture de la résistance ; les manières de *foment*er l'indépendance ; l'abolition, ses motivations diverses et ses contradictions internes⁹³. Son ouvrage était d'un caractère à la fois synthétique et programmatique et l'auteur, en tant qu'américaniste, affirmait d'emblée la nécessité de dissiper l'impression fort répandue que l'esclavage des Noirs était nécessairement une question raciale : cela n'était que partiellement

88. O. Patterson, *Slavery and Social Death*, *op. cit.*, p. 309.

89. Dans sa critique d'O. Patterson, Dror Ze'evi avait évoqué l'intégration relativement facile et souple des esclaves à la famille d'adoption et affirmait que parfois les différences entre la famille d'adoption (parents fictifs) et la famille « réelle » étaient brouillées de façon indiscernable (*blurred beyond recognition*). Dror Ze'evi, « My Slave, My Son, My Lord: Slavery, Family and State in the Islamic Middle East », in Miura Toru et John Edward Philips (éds), *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study*, Londres-New York, Kegan Paul International, 2000 (Islamic Area Studies), p. 80. Signalons un volume récent consacré à l'héritage de l'ouvrage marquant d'O. Patterson par des historiens antiquisants et modernistes : John Bodel et Walter Scheidel (éds), *On Human Bondage. After Slavery and Social Death*, Chichester-Malden, Wiley Blackwell, 2017 (The Ancient World: Comparative Histories).

90. L'ouvrage phare de C. Meillassoux a été traduit un peu plus tard en anglais : C. Meillassoux, *The Anthropology of Slavery. The Womb of Iron and Gold*, trad. par A. Danois, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

91. James Walvin, *Questioning Slavery*, New York-Londres, Routledge, 1996. Le même auteur a co-édité, par ailleurs, un volume collectif rassemblant trente-sept textes marquants de l'historiographie anglophone sur les esclavages américains (j'en recommande vivement la consultation) : Gad Heuman et James Walvin (éds), *The Slavery Reader*, Londres-New York, Routledge, 2007 [2003].

92. James Walvin, *Questioning Slavery*, *op. cit.*, p. vii.

93. *Ibid.*, p. v.

vrai⁹⁴. Je reprendrai les contributions de J. Walvin à mon compte au sujet de la résistance des esclaves et du marronnage dans l'Empire ottoman⁹⁵.

Myriam Cottias, dans un chapitre dédié aux enjeux mémoriels, débats historiographiques et structures institutionnelles des recherches sur l'esclavage, abordait exclusivement le versant américain de la question⁹⁶. C'est un choix qui se justifie par les compétences et limites humaines d'une seule personne, par le poids de l'influence des modes et tendances universitaires et militantes américaines, ainsi que par l'actualité française. Ce qui est regrettable est que l'on puisse ne pas questionner le bien-fondé d'aborder la question de *l'esclavage* en général à l'exclusion de toutes les autres réalités de l'époque moderne dès lors que l'on privilégie uniquement le terrain américain. Une référence de premier plan, émanant de ce champ, ouvrirait des perspectives dépassant le seul cadre transatlantique : Eric Williams, dans un ouvrage qui a suscité des débats tout au long de la seconde moitié du XX^e siècle, défendait le lien entre l'essor de la traite transatlantique et la première révolution industrielle en Grande Bretagne et expliquait le tournant abolitionniste des années 1830 par une restructuration du marché économique et des dynamiques capitalistes (restructuration rendue nécessaire par la baisse des coûts du travail grâce à la prolétarisation de la main d'œuvre), minorant ainsi la dimension morale de l'abolitionnisme anglais⁹⁷.

Le Centre International de recherches sur les esclavages (CIRES), un Groupement de recherche international (GDRI) du Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) créé en 2008, propose d'orienter ses recherches « vers une histoire connectée des systèmes de traite et des esclavages sous un angle transcontinental »⁹⁸. Cette transversalité concerne largement l'espace transatlantique, mais ne néglige pas l'Afrique orientale et l'océan Indien pour autant. Avec les Éditions Karthala, le CIRES a notamment créé la collection « Esclavages » dont la publication phare, *Les traites et les esclavages*, est un ouvrage collectif mettant en avant la recherche francophone sur l'espace transatlantique, l'Afrique orientale, l'océan Indien, le Maghreb et la

94. *Ibid.*, p. viii-ix.

95. Cf. *infra* I-B-5 dans la première partie.

96. Myriam Cottias, « Esclavage : enjeux et débats », in Christian Delacroix et alii (dirs), *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, Éditions Gallimard, 2010 (Folio / Histoire), t. II, p. 1011-1026.

97. *Ibid.*, p. 1014. Eric Williams, *Capitalism & Slavery*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944. Sur les controverses suscitées par cet ouvrage et l'héritage d'Eric Williams : Barbara L. Solow et Stanley L. Engerman (éds), *British Capitalism & Caribbean Slavery. The Legacy of Eric Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 [1987] (Studies in Interdisciplinary History) ; Cedric J. Robinson, « Capitalism, Slavery and Bourgeois Historiography », *History Workshop* XXIII, 1987, p. 122-140 ; Seymour Drescher, « Capitalism and Slavery after Fifty Years », *Slavery & Abolition* XVIII/3, 1997, p. 212-227. Pour une référence récente de la littérature secondaire francophone qui ne cite pas Eric Williams, cf. Fred Célimène et André Legris (dirs), *L'économie de l'esclavage colonial. Enquête et bilan du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2012 [2002] (Biblis).

98. Nathalie Collain, « Historique et objectifs du CIRES », 20 novembre 2013. URL : <http://www.esclavages.cnrs.fr/spip.php?article646> [consulté le 2 septembre 2015].

Méditerranée occidentale⁹⁹. Son ancrage profond dans l'époque moderne en fait une entreprise collective de comparatisme bien plus puissante qu'une autre tentative récente (sous la direction de M. Kleijwegt) qui est fort riche dans ce qu'elle apporte sur les différentes expériences et formes d'affranchissement allant de la Grèce antique au Brésil du XIX^e siècle : la relative faiblesse du volume édité par M. Kleijwegt réside dans le rassemblement d'études sur l'Antiquité classique et les Amériques modernes, aux dépens d'un comparatisme synchronique entre la Méditerranée et le Nouveau Monde¹⁰⁰.

Tout en ayant conscience du foisonnement des études sur la traite transatlantique, je prône un décloisonnement de la recherche par rapport aux problématiques atlantico-atlantiques (ou américano-américaines) et au profit d'une perspective à la fois eurasiennne et méditerranéenne pour l'époque moderne, ce qui correspond aux dynamiques historiques et réalités territoriales de l'Empire ottoman. Alessandro Stanziani, en partant du terrain russe de l'histoire du travail, mène depuis plusieurs années une recherche historique sur les formes légales et économiques de la servitude et de la dépendance dans une perspective globale et comparatiste¹⁰¹. Dans le domaine agricole, l'exemple des serfs russes montre par exemple que les législations réglementant l'exploitation de la terre visaient surtout à identifier la noblesse propriétaire terrienne et non à enchaîner la paysannerie ou à lui attribuer une servitude officielle¹⁰². La manière dont une même société pouvait pratiquer à la fois la servitude pour dettes (source interne) et le commerce des esclaves (source externe) est un autre cas d'étude très intéressant qui nous permet, par un autre biais, de comprendre ce que l'esclavage dans l'Empire ottoman n'était pas¹⁰³. Précisément, l'analyse synchronique et diachronique des différentes formes de servitude, d'esclavage, de propriété humaine, de captivité et de travail forcé sous l'Antiquité, au Moyen Âge et à l'époque moderne, en Europe, en Afrique, en Eurasie, en Méditerranée et dans les Amériques offre la possibilité de mettre

99. Myriam Cottias, Élisabeth Cunin et António de Almeida Mendes (dirs), *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Karthala, 2010 (Esclavages).

100. Marc Kleijwegt (éd.), *The Faces of Freedom. The Manumission and Emancipation of Slaves in Old World and New World Slavery*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2006 (The Atlantic World VII).

101. Pour citer ses principaux travaux en la matière dont j'ai pu prendre connaissance : Alessandro Stanziani, « The Legal Status of Labour from the Seventeenth to the Nineteenth Century: Russia in a Comparative European Perspective », *International Review of Social History* LIV, 2009, p. 359-389. *Idem*, *Bâtisseurs d'empires : Russie, Chine et Inde à la croisée des mondes, xv^e-xix^e siècle*, Paris, Raisons d'agir, 2012. *Idem*, *Bondage. Labor and Rights in Eurasia from the Sixteenth to the Early Twentieth Centuries*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2014 (International Studies in Social History 24). *Idem*, *After Oriental Despotism. Eurasian Growth in a Global Perspective*, Londres, Bloomsbury, 2014. *Idem*, « Slavery and Bondage in Central Asia and Russia: Fourteenth-Nineteenth Centuries », in Christoph Witzenrath (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 81-104.

102. Alessandro Stanziani, « The Legal Status of Labour from the Seventeenth to the Nineteenth Century: Russia in a Comparative European Perspective », *art. cit.*

103. *Idem*, *Bondage. Labor and Rights in Eurasia*, *op. cit.* *Idem* et Gwyn Campbell (éds), *Debt and Slavery in the Mediterranean and Atlantic Worlds*, Londres, Picketing & Chatto, 2013.

en perspective une société esclavagiste donnée par rapport à ses prédécesseurs, contemporains et ses propres évolutions internes influencées ou non par des facteurs externes¹⁰⁴. Un cadre global, qui s'insère dans l'analyse de *longue durée* et qui dépasse le comparatisme ponctuel, est le seul en mesure de porter un tel regard transversal¹⁰⁵. Les modes d'exploitation agricole concomitants et l'inexistence de la servitude pour dettes dans l'Empire ottoman constitueront certains des points importants de mon développement que je souhaite inscrire dans le chapitre ottoman d'un débat d'histoire globale¹⁰⁶.

Aleksandr Lavrov¹⁰⁷ et Christoph Witzernath sont d'autres historiens russologues qui ont su dépasser le cadre établi par Richard Hellie qui s'était appuyé sur une documentation restreinte et dont l'utilisation même du terme *esclave* fut contestée (là où ses critiques préféraient *serf* ou *serviteur*)¹⁰⁸. Les sources moscovites offrent notamment la possibilité de mieux saisir les liens entre la Moscovie, le khanat de Crimée, l'Empire ottoman, le Caucase et l'Asie centrale en ce qui concerne les mouvements de population et les régimes de servitude¹⁰⁹. Grâce à Aleksandr Lavrov, nous sommes mieux renseignés sur les Russes et Ukrainiens qui rentrent dans leur pays natal après l'expérience servile chez les Ottomans¹¹⁰. Les sujets moscovites, qui étaient déjà esclaves (*khology*) dans leur propre pays avant d'être capturés par des Tatars et vendus aux Ottomans comme esclaves, avaient la possibilité de rentrer en tant que paysans libres dans leurs terres ancestrales à la suite de leur rachat ou affranchissement : A. Lavrov estime qu'une bonne partie des *khology* préféraient

104. A. Stanziani et G. Campbell, « Introduction : Debt and Slavery in the Mediterranean and the Atlantic Worlds », dans *idem* (éds), *Debt and Slavery in the Mediterranean and Atlantic Worlds*, *op. cit.*, p. 1-27.

105. *Ibid.*

106. Sur ces points, voir *infra*, dans la première partie : I-A-1-iv et II-B-2-i.

107. Aleksandr Lavrov, « Russische Gefangene im Osmanischen Reich, tatarische Gefangene im Moskauer Reich: Versuch einer *histoire croisée* », in Guido Hausmann et Angela Rustemeyer (éds), *Imperienvergleich. Beispiele und Ansätze aus osteuropäischer Perspektive. Festschrift für Andreas Kappeler*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 425-443. A. Lavrov, « Histoire d'un retour en pays orthodoxe après une conversion à l'islam : Leonti Osman-Soukhotine, guerrier moscovite du sultan », *Slavica occitania XXIX : La religion de l'Autre. Réactions et interactions entre religions dans le monde russe* (Dany Savelli et Boris Czerny, éds), 2009, p. 239-265. A. Lavrov, « “Полоняники” как социальная группа. Правовой статус и интеграция бывших военнопленных в Московском государстве » [Les anciens captifs (*polonjaniki*), groupe social en Moscovie : statut juridique et réintégration factice], *Cahiers du monde russe LI/2-3 : Dynamiques sociales et classifications juridiques dans l'Empire russe. Du XVII^e siècle à la révolution de 1917*, 2010, p. 241-257.

108. Richard Hellie, « Recent Soviet Historiography on Medieval and Early Modern Russian Slavery », *Russian Review XXXV/1*, 1976, p. 1-32. Herbert Leventer, « Comments on Richard Hellie's “Recent Soviet Historiography on Medieval and Early Modern Russian Slavery” », *Russian Review XXXVI/1*, 1977, p. 64-67. Richard Hellie, « Reply », *Russian Review XXXVI/1*, 1977, p. 68-75. *Idem*, *Slavery in Russia, 1450-1725*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

109. Christoph Witzernath, « Introduction. Slavery in Medieval and Early Modern Eurasia: An Overview of the Russian and Ottoman Empires and Central Asia », dans *idem* (dir.), *Eurasian Slavery*, *op. cit.*, p. 1-77.

110. A. Lavrov, « Captivity, Slavery and Gender: Muscovite Female Captives in the Crimean Khanate and in the Ottoman Empire », in C. Witzernath (dir.), *Eurasian Slavery*, *op. cit.*, p. 309-319. *Idem*, « Histoire d'un retour en pays orthodoxe après une conversion à l'islam : Leonti Osman-Soukhotine », *art. cit.* On peut signaler également les recherches de Jennifer Poliakov-Zhorov qui prépare une thèse sur les esclaves russes et ukrainiens dans l'Empire ottoman au XVI^e-XVIII^e siècle à l'Université de Tel Aviv sous la direction de Miri Shefer-Mossensohn.

rester dans les territoires ottomans en tant qu'affranchis, au lieu de risquer d'être esclaves à nouveau dans leurs pays d'origine¹¹¹. Malgré l'absence d'influences mutuelles dans les institutions, il est intéressant de voir qu'il y avait des parallèles flagrants entre l'esclavage d'État en Moscovie et le cas des esclaves de la Porte ottomane¹¹².

Il est important et pertinent de mettre l'accent sur l'existence *des esclavages*. Certains cadres géographiques, politiques, voire culturels et même climatiques sont plus adaptés que d'autres pour regrouper en leur sein des systèmes et régimes de servitude et des sociétés esclavagistes (ou des sociétés à esclaves). Pour l'Empire ottoman, ce cadre est celui de la Méditerranée. L'historiographie des esclavages méditerranéens prédécesseurs, voisins et contemporains des systèmes à l'œuvre dans l'Empire ottoman sera ma dernière étape avant l'analyse des publications du domaine ottomaniste proprement dit. Dans une perspective braudélienne, on peut très bien inclure l'Eurasie ou du moins, la mer Noire, dans l'espace méditerranéen en tant qu'il fut construit par les rapports historiques entre le nord et le sud, mais, tout en défendant le caractère judicieux de traiter la Méditerranée ensemble avec la mer Noire, dans cette section, je me focalise sur le secteur méridional, le pourtour du *mare nostrum*¹¹³. On peut considérer que les passages ci-dessus sur le secteur pontique constituent le premier volet de la section méditerranéenne de ce survol de l'historiographie.

Quoique dépourvu de la prééminence économique des esclavages américains, l'esclavage en Méditerranée à l'époque moderne est une réalité qui s'insère dans une histoire, non sans discontinuités, plurimillénaire¹¹⁴. Pour reprendre une formule de F. Braudel, l'esclavage fut « une caractéristique structurelle » de la société méditerranéenne : ses différentes formes ont été déterminées par la connectivité entre les différentes régions de l'ensemble ; ses ressorts démographiques étaient importants, mais inégaux et éparpillés ; la redistribution des effectifs, marchandises et populations entre des micro-régions méditerranéennes était relativement facile et

111. A. Lavrov, « Captivity, Slavery and Gender », *art. cit.*, p. 319.

112. Christoph Witzernath, « Introduction. Slavery in Medieval and Early Modern Eurasia », *art. cit.*, p. 6. Je reviendrai sur ce point plus bas à propos de l'historiographie ottomane.

113. François Fourquet, « Un nouvel espace-temps », dans *Lire Braudel*, Paris, La Découverte, 1988, p. 80-81 : « En soi, F. Braudel n'a peut-être découvert aucun fait majeur [...]. Mais ce qui est nouveau, c'est le cadre spatio-temporel où apparaissent [les] événements, c'est donc la mise en scène, le rythme de l'action, la disposition des éclairages et le mouvement des personnages, en un mot : la représentation. » Paul-André Rosental, « Métaphore et stratégie épistémologique : *La Méditerranée* de Fernand Braudel », in Alain Boureau et Daniel S. Milo (dirs), *Alter histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (Histoire 10), p. 115 et 122 : « Si l'auteur change sans cesse de niveau d'analyse, c'est grâce à un parti-pris panoramique, que fonde l'affirmation de l'existence d'un système méditerranéen. Seul celui-ci donne leur sens à tous les éléments : c'est ce "personnage" qui est l'unité d'observation réelle. Cette conception permet de défendre l'idée d'une histoire "structurelle", elle constitue à la fois le fondement et la légitimité de la nouvelle histoire que *La Méditerranée* incarne et défend. [...] Le système braudélien est non seulement fonctionnaliste, mais organiciste. On retrouve le primat du tout sur les parties. »

114. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2^e éd., Paris, Armand Colin, 1966 [1949], t. II, p. 93-94.

courante¹¹⁵. Dans son évaluation qualitative fondée sur son poids démographique et son rôle dans la production économique, il est même possible de voir dans les formes méditerranéennes de l'esclavage, sous l'Antiquité et au Moyen Âge, le précurseur des esclavages américains¹¹⁶. Par ailleurs, en tant que cachettes et lieux de guet idéaux pour les corsaires et pirates, on peut souligner l'importance déterminante des îles et presqu'îles dans l'histoire de l'esclavage en Méditerranée¹¹⁷.

Au-delà du cadre général des histoires de la Méditerranée dans son ensemble, il est nécessaire d'insister sur certaines publications marquantes qui portent sur les esclavages méditerranéens de l'époque moderne¹¹⁸. Cette bibliographie méditerranéenne s'intéresse notamment à la question de la captivité, à la piraterie, à la guerre de course, à l'économie de la rançon, à l'échange de prisonniers, au rachat, à la conversion, aux renégats et à l'affrontement entre chrétiens et musulmans (voire entre la Chrétienté et l'Islam). Bartholomé et Lucile Bennassar furent parmi les pionniers de cette littérature secondaire en s'intéressant (à partir des archives de l'Inquisition) aux retours de captivité en Espagne depuis les provinces maghrébines et centrales de l'Empire ottoman¹¹⁹. Cecilia Tarruell a plus récemment poursuivi et approfondi cette piste de recherche en retraçant plusieurs parcours individuels à l'appui d'une analyse de la conjoncture politique, militaire et socio-économique¹²⁰.

Ayant dépassé la vision un peu simpliste du face-à-face permanent entre deux blocs religieux monolithiques¹²¹, Michel Fontenay est un des historiens qui ont le plus œuvré pour l'étude

115. Peregrine Horden et Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford-Malden, Blackwell Publishers, 2000, p. 388.

116. *Ibid.*, p. 389-391.

117. *Ibid.*, p. 390. On verra *infra* (première partie : II-A-1-i-a) le rôle de premier plan joué par Chypre ou les îles du pourtour égéen pour les Ottomans. Quant à David Abulafia (un autre successeur critique de F. Braudel), qui s'est appuyé plus sur les acteurs humains de l'histoire de la Méditerranée que sur la Méditerranée en tant que personnage, il insiste sur les conséquences humaines de l'histoire événementielle de l'esclavage et les volumes du commerce. Son approche laisse entrevoir une continuité et une quasi-harmonie dans la pratique de l'esclavage pendant presque trois millénaires (avec des changements dans la densité démographique) : cette approche ne met point l'accent sur l'esclavage en tant qu'institution ou structure socio-économique déterminante, mais le désigne comme un trait banal et transversal des sociétés méditerranéennes (David Abulafia, *The Great Sea. A Human History of the Mediterranean*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011).

118. Pour l'exhaustivité, je renvoie aux entrées indexés selon les mots-clés captif, captivité, esclavage et esclave dans Alain Blondy (dir.), *Bibliographie du monde méditerranéen. Relations et échanges de la chute de Constantinople (1453) à la reconquête ottomane de Tripoli (1835)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003 (Imago Mundi 8).

119. Bartolomé Bennassar et Lucile Bennassar, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 1989.

120. Cecilia Tarruell, *Circulations entre Chrétienté et Islam : captivité et esclavage des serviteurs de la Monarchie hispanique (ca. 1574-1609)*, Paris-Madrid, thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales-Universidad Autónoma de Madrid, 2015. Une publication plus récente de C. Tarruell est : *eadem*, « Prisoners of War, Captives or Slaves? The Christian Prisoners of Tunis and La Goleta in 1574 », in C. De Vito et A. Gerritsen (éds), *Micro-Spatial Histories of Global Labour*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, p. 95-122 (à paraître).

121. Parmi les tenants de cette vision aujourd'hui un peu vieillie, on peut citer : Bartolomé Bennassar et Lucile Bennassar, *Les chrétiens d'Allah*, *op. cit.* ; Wipertus Hugo Rudt de Collenberg, *Esclavage et rançons des chrétiens en Méditerranée (1570-1600), d'après les "Litteræ hortatoriæ" de l'Archivio segreto Vaticano*, Paris, Le Léopard d'Or,

des esclavages méditerranéens¹²². Ses publications en font en quelque sorte un successeur du médiéviste C. Verlinden pour l'époque moderne. M. Fontenay a cherché à caractériser « l'esclavage méditerranéen » par les mécanismes de rachat pour en exclure les victimes africaines de la traite qui relèveraient selon lui de « l'esclavage en Méditerranée » étant donné qu'elles n'avaient pas la même possibilité de rédemption¹²³. Les tentatives de schématisation conceptuelle menées par des historiens sérieux sont toujours intéressantes et font avancer la réflexion et la recherche, mais ici, la faille du distinguo de M. Fontenay est dans sa négligence de l'affranchissement. Car la temporalité longue de l'esclavage n'est pas nécessairement corrélative d'une temporalité fermée. Les esclaves qui ne proviennent pas d'autres sociétés méditerranéennes ne bénéficiaient peut-être point des ordres rédempteurs ou du contact de leurs proches assistés par des intermédiaires professionnels (comme les prêteurs), mais ils pouvaient obtenir l'affranchissement de la part de leurs maîtres dans des circonstances assez variées. Si le rachat est une des caractéristiques de l'esclavage en

1987. Robert C. Davis, *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, New York, Palgrave Macmillan, 2003. L'usage que R. C. Davis a fait de sa documentation quasi exclusivement italienne sera certainement utile pour les futurs travaux qui seront entrepris dans le domaine. En revanche, son choix de ne citer aucun livre ou article portant sur l'Empire ottoman et la guerre de course, la question des captifs, etc. est du moins très contestable et très frappant à première vue. Cet historien de l'Italie de la Renaissance propose en somme une synthèse de l'expérience de captivité et d'asservissement des Européens dans les provinces ottomanes de l'Afrique du Nord en se fondant exclusivement sur la littérature européenne de l'époque moderne, pour adopter finalement une position consistant à renier avec persévérance la réciprocité entre chrétiens et musulmans dans le cadre du fait servile. S'il n'a pas consulté des sources ottomanes, l'argument linguistique reste valable. En revanche, Michel Fontenay dont la quasi-totalité des publications est au croisement de l'Europe occidentale et de l'Empire ottoman dans le contexte maritime des temps modernes, ne s'est aucunement gêné pour citer la traduction allemande du récit de captivité relativement obscur du cadî Ma'cûncîzâde Muştafâ Efendi qui a passé deux ans à Malte à l'extrême fin du xvi^e siècle (M. Fontenay, « Pour une géographie de l'esclavage méditerranéen aux temps modernes », *Cahiers de la Méditerranée* LXV, 2002. URL : <http://cdlm.revues.org/42> [consulté le 15 mars 2015] ; *idem*, « Routes et modalités du commerce des esclaves dans la Méditerranée des Temps modernes (xvi^e, xvii^e et xviii^e siècles) », *Revue historique* CCCVIII (640)/4, 2006, p. 813-830). Le bagage idéologique de R. C. Davis pèse assez lourd sur son travail, car il entend démontrer que malgré la condamnation morale qu'elle suscite, la traite transatlantique aurait eu surtout une « visée commerciale non passionnelle » tandis que les Barbaresques auraient été poussés par un « sentiment de revanche, presque de jihad » (R. C. Davis, *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans. L'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*, trad. par M. Tricoteaux, Paris, J. Chambon, 2006, p. 7). Le contexte historique du Maghreb manque cruellement à cet ouvrage qui se veut exhaustif et ayant pour ambition de décrire naïvement les réalités historiques (Ehud R. Toledano, « European Slaves in the Ottoman Empire », *Journal of African History* XLVII, 2006, p. 141). L'obsession de l'auteur concernant la présence d'esclaves chrétiens dans des pays musulmans l'incite même à faire une timide tentative de réduire l'importance du revers de la médaille, c'est-à-dire, l'existence d'esclaves musulmans en Europe chrétienne. R. C. Davis admet avec réticence que le profit lucratif avait un certain rôle dans la guerre de course, mais souligne la place prédominante du facteur religieux pour l'ensemble des échanges (ce qui serait la poursuite de la revanche entraînée par la chute du royaume de Grenade en 1492). Tout au plus, sa contribution est une source importante pour la compréhension de l'interprétation européenne des motifs musulmans maghrébins (mais encore la question des renégats complique la chose sur ce plan).

122. Michel Fontenay, « Esclavage méditerranéen », in Lucien Bély (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 2003 [1996], p. 500-502. M. Fontenay, « Pour une géographie de l'esclavage méditerranéen aux temps modernes », *Cahiers de la Méditerranée* LXV, 2002. URL : <http://cdlm.revues.org/42> [consulté le 15 mars 2015]. *Idem*, « Routes et modalités du commerce des esclaves dans la Méditerranée des Temps modernes (xvi^e, xvii^e et xviii^e siècles) », *Revue historique* CCCVIII (640)/4, 2006, p. 813-830. *Idem*, *La Méditerranée entre la Croix et le Croissant. Navigation, commerce, course et piraterie (xvi^e-xix^e siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2010 (Les Méditerranées 1).

123. M. Fontenay, « Esclaves et/ou captifs. Préciser les concepts », in Wolfgang Kaiser (dir.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée (xvi^e-xviii^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 2008 (Collection de l'École française de Rome 406), p. 23-24.

Méditerranée, il ne peut être considéré comme la seule qui soit déterminante. L'économie de la rançon a son importance pour les Ottomans, mais n'a pas un rôle décisif pour l'ensemble de leurs pratiques esclavagistes. À mon avis, ce qui est une véritable caractéristique de l'esclavage en Méditerranée, c'est un commerce profitable qui ne repose pas principalement sur un besoin de main d'œuvre, mais sur une certaine culture de la vie domestique qui fait que l'on acquiert des esclaves pour maintenir un certain mode de vie sans pour autant se soucier de la rentabilité sur le long terme de la possession d'êtres humains. Les rapports sexuels, les liens personnels et de parenté qui résultent de l'esclavage relèvent même d'une valeur inestimable dépassant le prix de vente de l'esclave que l'on se procure¹²⁴.

Pour revenir à M. Fontenay, on peut évoquer la distinction smitho-marxienne qu'il opère entre la valeur d'usage de l'esclave et la valeur d'échange du captif (en quelque sorte une personne temporairement asservie en attendant son rachat)¹²⁵. En ce qui concerne les transactions marchandes, cette distinction est d'une pertinence irréprochable. En revanche, compte tenu de la manière dont les captifs pouvaient être soumis aux travaux forcés (aussi bien dans l'arsenal impérial d'Istanbul que pour les fortifications de La Valette), ce ne sont pas exclusivement les esclaves qui avaient une valeur d'usage. De plus, comme nous allons le voir *infra*, la captivité ne correspond pas à un statut juridique proprement défini : le rachat peut être considéré comme l'affranchissement absolu d'un esclave que l'on vient d'acheter¹²⁶.

L'enjeu pour l'historiographie de la Méditerranée moderne est de mettre en évidence les transformations des rapports de dépendance et de dissiper l'impression (créée par la persistance plurimillénaire de l'institution servile dans le bassin méditerranéen) que l'institution servile n'aurait pas traversé de profonds changements concernant les modes d'approvisionnement et de recrutement, les niveaux d'exploitation du travail et des contraintes extra-économiques¹²⁷. Concernant notamment l'économie de la rançon et les mécanismes de rachat en Méditerranée occidentale (au XVI^e-XVII^e siècle), Wolfgang Kaiser a mené des études dynamiques qui ont mis en évidence la complexité des processus et acteurs à l'œuvre¹²⁸. Il a notamment exploré la piste de la

124. Cette vision de l'esclave comme un produit de luxe n'exclut pas d'autres considérations, y compris des besoins de main d'œuvre.

125. M. Fontenay, « Esclaves et/ou captifs. Préciser les concepts », *art. cit.*, p. 21.

126. Je développerai ces points *infra*, cf. I-A-1-i dans la première partie.

127. Alessandro Tuccillo, « Esclavage », in Dionigi Albera, Maryline Crivello et Mohamed Tozy (dirs), *Dictionnaire de la Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2016, p. 505. Alessandro Stella, « Méditerranée médiévale et moderne », in Olivier Pétré-Grenouilleau (dir.), *Dictionnaire des esclavages*, *op. cit.*, p. 354-360.

128. Wolfgang Kaiser, « L'économie de la rançon en Méditerranée occidentale (XVI^e-XVII^e siècle) », *Hypothèses I : La rançon*, 2006, p. 359-368. *Idem*, « Frictions profitables. L'économie de la rançon en Méditerranée occidentale (XVI^e-XVII^e siècles) », in Simonetta Cavaciocchi (éd.), *Ricchezza del mare. Ricchezza dal mare, sec. XIII-XVIII*, Florence, Le Monnier, 2006 (Atti delle "Settimane di Studi" e altri Convegni 37), vol. II, p. 689-701. *Idem*, « Les mots du rachat. Fiction et rhétorique dans les procédures de rachat de captifs en Méditerranée, XVI^e-XVII^e siècles », in François Moureau

recherche et de l'identification des victimes de la course et de la piraterie et abordé les procédés de communication très denses menés pour leur rachat¹²⁹. Son volume collectif sur « le commerce des captifs », rassemblant les travaux des chercheurs les plus importants de cette subdivision des études serviles (Luca Lo Basso, Giuseppe Bonaffini, Sadok Boubaker, Rosita d'Amora, Bernard Vincent, Gillian Weiss, etc.), montrait les enjeux économiques, l'instrumentalisation politique et les mécanismes de négociation dans le cadre de l'échange et du rachat des captifs en Méditerranée à l'époque moderne¹³⁰.

La guerre de course et la piraterie ont également produit de nombreux esclaves qui n'ont pas eu la possibilité de se faire racheter. Les musulmans (sujet ottomans pour la plupart) tombant en captivité avaient assez rarement les moyens de ne pas être réduits en esclavage, car le rachat des coreligionnaires était beaucoup moins bien organisé et n'était presque pas du tout institutionnalisé du côté de l'Islam. Salvatore Bono est un autre pionnier des études serviles méditerranéennes qui s'est intéressé surtout au sort des musulmans asservis en Italie à l'époque moderne dans un livre qui fait référence¹³¹. Dans un ouvrage plus récent, il a élaboré une synthèse sur les esclaves en Méditerranée à partir de ses propres sources et travaux et de la littérature secondaire publiée dans les langues de l'Europe occidentale avant 2014¹³². Une autre synthèse récente qui porte sur la captivité, la piraterie et la rançon en Méditerranée est celle de Minna Rozen dont l'originalité est d'avoir mis en valeur les sources juives ottomanes du xvii^e siècle¹³³.

L'étude des espaces et dynamiques économiques des esclavages en Méditerranée découle aussi de nouveaux questionnements et de mises en perspectives différentes fondées sur de sources inédites ou abordées sous un angle différent : alors qu'« une bibliographie alluviale » semblait

(dir.), *Captifs en Méditerranée (xvi^e-xviii^e siècles). Histoires, récits et légendes*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008 (Imago Mundi 15), p. 103-117.

129. Wolfgang Kaiser, « Vérifier les histoires, localiser les personnes. L'identification comme processus de communication en Méditerranée (xvi^e-xvii^e siècles) », dans *idem* et Claudia Moatti (dirs), *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007 (L'atelier méditerranéen), p. 369-386.

130. Wolfgang Kaiser, « Introduction », dans *idem* (dir.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée (xvi^e-xviii^e siècle)*, Rome, 2008 (Collection de l'École Française de Rome 406), p. 13 [1-14].

131. Salvatore Bono, *Corsari nel Mediterraneo. Christiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milan, Mondadori, 1993. *Idem*, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumprà, domestici*, Naples, Edizione Scientifiche Italiane, 1999. À propos des musulmans qui se trouvent en tant qu'esclaves en Europe, on peut citer Jocelyne Dakhli et Wolfgang Kaiser (dirs), *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe, t. II : passages et contacts en Méditerranée*, Paris, Albin Michel, 2013 (Bibliothèque Histoire). Par ailleurs, l'histoire des captifs et esclaves en Méditerranée correspond aussi à celle de la *lingua franca* : Jocelyne Dakhli, *Lingua franca. Histoire d'une langue en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2008.

132. *Idem*, *Schiavi. Una storia mediterranea (xvi^e-xix^e secolo)*, Bologne, Società editrice il Mulino, 2016 (Biblioteca storica).

133. Minna Rozen, *The Mediterranean in the Seventeenth Century: Captives, Pirates and Ransomers*, Palerme, Casa Editrice Mediterranea, 2016 (Quaderni Mediterranea, Ricerche storiche 32).

suggérer que l'on avait déjà « tout écrit sur l'esclavage et la captivité en Méditerranée entre la fin de l'Antiquité et le début de la période moderne », Fabienne P. Guillén et Salah Trabelsi, dans le sillage de Wolfgang Kaiser, ont produit un ouvrage collectif de référence¹³⁴. Centré sur la Méditerranée, l'ouvrage traite des configurations de l'esclavage au Moyen Âge et à l'époque moderne, tout en couvrant la mer Noire, l'Eurasie, l'Asie centrale¹³⁵ et l'Atlantique¹³⁶ : l'ambition et l'envergure du livre n'ont pu être réalisées que grâce à la mobilisation de spécialistes de différentes aires, à l'exception des historiens de l'Empire ottoman¹³⁷. L'entretien de l'inimitié entre puissances et à l'intérieur des sociétés (puissant dans les casuistiques de l'asservissement), la primauté et la variété des espaces dans la traite (la mer, l'océan, la steppe, le désert) articulant le proche et le lointain, les dynamiques financières et fiduciaires axées sur différents modèles de rentabilisation sont des thématiques porteuses de l'approche nouvelle de ce volume collectif et qui guident en partie ma propre recherche¹³⁸.

v. L'historiographie ottomaniste¹³⁹

Concernant l'historiographie de l'esclavage dans l'Empire ottoman, il faut d'emblée régler le sort de l'esclavage militaro-administratif, étatique, autrement dit, la question des esclaves du sultan ou de la Porte. Car ce système ne relève pas de mon objet d'étude. Avec la thématique

134. Fabienne P. Guillén et Salah Trabelsi (éds), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012 (Collection de la Casa de Velázquez 133), « Introduction », p. 1 [1-23]. Pour un traitement thématique de cette « bibliographie alluviale », on peut se référer à Stefan Hanß, « Sklaverei im vormodernen Mediterraneum. Tendenzen aktueller Forschungen », *Zeitschrift für Historische Forschung* XL/4, 2013, p. 623-661.

135. A. Stanziani, « Esclaves et captifs en Russie et en Asie centrale (XV^e-XIX^e siècles) », in F. P. Guillén et Salah Trabelsi (éds), *Les esclavages en Méditerranée, op. cit.*, p. 195-211. C. Witzenth, « Rachat (« rédemption »), fortification et diplomatie dans la steppe. La place de l'Empire de Moscou dans la traite des esclaves en Eurasie », in F. P. Guillén et Salah Trabelsi (éds), *Les esclavages en Méditerranée, op. cit.*, p. 181-193.

136. José Antonio Martínez Torres, « L'esclavage en Méditerranée et dans l'Atlantique nord (1571-1700). Brève histoire et comparaison », in F. P. Guillén et Salah Trabelsi (éds), *Les esclavages en Méditerranée, op. cit.*, p. 141-149. António de Almeida Mendes, « Le premier Atlantique portugais entre deux Méditerranées : comment les Africains ont développé le Vieux Monde (XV^e-XVI^e siècles) », in F. P. Guillén et Salah Trabelsi (éds), *Les esclavages en Méditerranée, op. cit.*, p. 151-169.

137. La démarche rappelle celle de C. Meillassoux et les préconisations de M. Detienne pour de telles entreprises collectives : Claude Meillassoux (dir.), *L'esclavage en Afrique précoloniale, op. cit.* Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Éditions du Seuil, 2009 [2000] (Points-Essais). Deux ouvrages plus récents comptent des historiens de l'Empire ottoman parmi ses contributeurs : Stefan Hanß et Juliane Schiel (éds), *Mediterranean Slavery Revisited (500-1800) – Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (500-1800)*, Zurich, Chronos Verlag, 2014 (= *Mediterranean Slavery Revisited (500-1800)*); *Rives méditerranéennes LIII : L'économie de l'esclavage en Méditerranée médiévale et moderne* (Iván Armenteros Martínez et Mohamed Ouerfelli, dirs), 2016.

138. F. P. Guillén et S. Trabelsi (éds), *Les esclavages en Méditerranée, op. cit.*, « Introduction », p. 3-23.

139. On trouvera un bon résumé de la quasi-totalité des travaux parus jusqu'au début des années 2010 chez Frédéric Hitzel, « L'esclavage en territoire ottoman l'époque moderne », in Roger Botte et Alessandro Stella (dirs), *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée (Moyen Âge-XX^e siècle)*, Paris, Karthala, 2012, p. 263-281. La contribution d'Ehud Toledano en la matière est plutôt décevante : E. R. Toledano, « Enslavement in the Ottoman Empire in the Early Modern Period », in David Eltis et Stanley L. Engerman (éds), *The Cambridge World History of Slavery, volume III: AD 1420- AD 1804*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 25-46.

d'abolition au XIX^e siècle, l'esclavage militaro-administratif dans l'Empire ottoman constitue la branche la plus développée des études serviles et l'aspect le mieux connu du fait servile dans le champ ottomaniste¹⁴⁰. Étant donné que mon étude s'inscrit dans ce domaine, le passage en revue critique de l'historiographie de l'esclavage dans l'Empire ottoman me permettra de commencer à poser les jalons de mon objet de recherche.

Il y a un certain nombre de particularités et de dérogations au droit de l'esclavage chez les Ottomans en ce qui concerne les esclaves du sultan : elles relèvent de la coutume adoptée par les souverains ottomans. Contrairement aux esclaves privés, les esclaves du sultan peuvent devenir propriétaires, y compris d'esclaves¹⁴¹. Le sultan est l'unique maître d'esclaves dans l'Empire à avoir le droit de vie et de mort sur ses propriétés humaines. La mise à mort des esclaves du sultan par leur propriétaire (ou simplement leur mort) va de pair avec la confiscation de leurs biens (*müsâdere*)¹⁴². On constate aussi que dans la pratique le sultan ne vend jamais ses propres esclaves qui sont pourtant des biens aliénables en théorie. Il y a quatre manières pour le sultan d'acquérir des esclaves : l'achat, le don, la levée du cinquième sur le butin de guerre (*penç-yek*, le quint) et le *devşirme*¹⁴³. Cette dernière modalité est l'unique type légal d'esclavage interne dans l'Empire ottoman (encore une autre spécificité de l'esclavage militaro-administratif) : opérant une rupture avec le « paradigme mamelouk » des États musulmans prédécesseurs des Ottomans (système fondé sur l'asservissement de l'ennemi étranger ou de l'esclave acheté), et en violation de la charia, le *devşirme* était la levée de jeunes garçons (généralement entre 15 et 20 ans), principalement parmi les habitants non-musulmans (*zimmî*) de l'Empire, qui étaient destinés à devenir esclaves du

140. Dans l'historiographie ottomaniste, on se trouve dans la situation exactement inverse de celle de l'historiographie de la Grèce antique. P. Ismard a tout récemment comblé la lacune sur l'esclavage public à Athènes, alors que la servitude dans l'espace privé était assez bien connue et étudiée depuis des décennies : Paulin Ismard, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 2015 (L'Univers historique). Pour une étude de l'esclavage étatique chez les Safévides rivaux des Ottomans, cf. Sussan Babaie *et alii*, *Slaves of the Shah. New Elites of Safavid Iran*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2004. Pour comparer la situation des *kul* du sultan avec celle des sujets russes se déclarant « esclaves du tsar », cf. Marshall Poe, « What Did Russians Mean When They Called Themselves “Slaves of the Tsar”? », *Slavic Review* LVII/3, 1998, p. 585-608.

141. M. Kunt est celui qui a exploré le phénomène des esclaves des esclaves du sultan. Metin Kunt, « Kulların Kulları », *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Hümaniter Bilimler – Humanities* III, 1975, p. 27-42.

142. Karl K. Barbir, « One Marker of Ottomanism: Confiscation of Ottoman Officials' Estates », dans *idem* et Baki Tezcan (éds), *Identity and Identity Formation in the Ottoman World. A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, Madison (Wisconsin), The University of Wisconsin Press, 2007, p. 135-146. Linda T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 6), p. 48. Cengiz Tomar et Tuncay Ügün, « Müsâdere », *TDVİA*, Istanbul, 2006, vol. XXXII, p. 65-68. Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, New York, Cambridge University Press, 2005 (Themes in Islamic Law 2), p. 92. Olivier Bouquet, « Un Grand Vizir dans sa maison. Édition de trois inventaires après décès (1785) », *Turcica* XLVII, 2016, p. 185-234.

143. Un registre du XVI^e siècle précisant la manière dont chaque esclave artisan appartenant au sultan est entré au palais a été publié par İsmail Hakkı Uzunçarşılı, « Osmanlı Sarayı'nda Ehl-i Hiref (Sanatkârlar) Defterleri », *Belgeler* XI/15, 1981-1986, p. 23-76. Gilles Veinstein, « À propos des *ehl-i hiref* et du *devşirme* », in Colin Heywood et Colin Imber (éds), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, The Isis Press, 1994, p. 351-367.

souverain¹⁴⁴.

Pour les esclaves de la Porte, appelés les *kul* du sultan, H. İnalçık et M. Kunt ont même contesté la traduction d'« esclaves », estimant qu'il était plus approprié de les qualifier de « serviteurs »¹⁴⁵. Cette nuance provient notamment du fait que le rôle social et politique que pouvaient jouer les *kul* du sultan : un « serviteur » du sultan, de condition servile, détient « le pouvoir de l'esclave du pouvoir » et se distingue ainsi de l'esclave ordinaire, pour aller jusqu'à la composition d'un corps d'élite des forces armées ottomanes, celui des janissaires (les *yeñiçeri*)¹⁴⁶. Parmi les auteurs principaux à avoir étudié l'esclavage militaro-administratif en tant qu'institution impériale ottomane, on peut citer İ. H. Uzunçarşılı, H. İnalçık, M. Kunt et G. Veinstein¹⁴⁷. Leslie Peirce s'est intéressée au harem impérial et en est actuellement la plus grande spécialiste¹⁴⁸.

144. J. A. B. Palmer, « The origin of the Janissaries », *Bulletin of the John Rylands Library* XXXV, 1953, p. 448-481. Paul Wittek, « *Devşirme* and *sharī'a* », *BSOAS* XVII/2, 1955, p. 271-278. Speros Vryonis Jr., « Isidore Glabas and the Turkish *devşirme* », *Speculum* XXXI/3, 1956, p. 433-443. Victor Louis Ménage, « Sidelights on the *Devşirme* from Idrīs and Sa'duddīn », *BSOAS* XVIII/1, 1956, p. 181-183 ; *idem*, « Some notes on the *devşirme* », *BSOAS* XXIX/1, 1966, p. 64-78. Basilikè D. Papoulia, *Ursprung und Wesen der "Knabenlese" im Osmanischen Reich*, Munich, R. Oldenbourg, 1963 (Südosteuropäische Arbeiten 59). Irène Beldiceanu[-Steinherr], « Le recrutement des esclaves », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XX/1, 1965, p. 181-183. Claude Cahen, « Note sur l'esclavage musulman et le *devşirme* ottoman : à propos de travaux récents », *JESHO* XIII/2, 1970, p. 211-218. M.-M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, « Coutumes appliquées aux esclaves dans l'Empire ottoman (XIV^e-XVII^e siècles) [1993] », dans *eadem*, *Seldjoukides, Ottomans et l'espace roumain*, Istanbul, Les Éditions Isis, 2006 (Analecta Isisiana LXXXVII), p. 109-121. H. G. Özkoray, « *Devşirme* », *DEO*, p. 349-350. Gülay Yılmaz, « Becoming a *Devşirme*. The Training of Conscripted Children in the Ottoman Empire », in Gwyn Campbell, Suzanne Miers et Joseph C. Miller (éds), *Children in Slavery through the Ages*, Ohio, Ohio University Press, 2009, p. 119-134. G. Yılmaz, « Blurred Boundaries between Soldiers and Civilians: Artisan Janissaries in Seventeenth-Century Istanbul », in S. Faroqhi (éd.), *Bread from the Lion's Mouth: Artisans Struggling for a Livelihood in Ottoman Cities*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2015, p. 175-193.

145. Halil İnalçık, *The Ottoman Empire. The Classical Age (1300-1600)*, New York-Londres, Praeger Publishers, 1973 (= İnalçık, *Classical Age*), p. 87. İ. Metin Kunt, *The Sultan's Servants. The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York, Columbia University Press, 1983 (The Modern Middle East Series 14).

146. La citation est de Claude Meillassoux, « Introduction », dans *idem* (dir.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, *op. cit.*, p. 23. Sur le corps des janissaires, outre les références de la note suivante, on peut renvoyer à Irène Beldiceanu-Steinherr, « En marge d'un acte concernant le *pençyek* et les *aqınğı* », *Revue des Études Islamiques* XXXVII/1, 1969, p. 21-47 ; G. Veinstein, « Janissaires », *DEO*, p. 631-635.

147. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları I: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1943. Halil İnalçık, « *Ghulām*, IV. Empire ottoman », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1965, t. II, p. 1111-1117. İ. Metin Kunt, « Ethnic-Regional (*Cins*) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment », *International Journal of Middle East Studies* V/3, 1974, p. 233-239 ; *idem*, *The Sultan's Servants*, *op. cit.* ; *idem*, « Ottoman White Eunuchs as Palace Officials and Statesmen (1450-1600) », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500-1800)*, p. 325-336. Gilles Veinstein, « À propos des *ehl-i hıref* et du *devşirme* », *art. cit. Idem*, « Histoire turque et ottomane. Cours : Les "esclaves de la Porte" ottomane. I. Introduction », *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2008-2009, 109^e année*, Paris, 2010, p. 823-835. URL : <http://www.college-de-france.fr/site/gilles-veinstein/course-2008-2009.htm> ; *idem*, « Histoire turque et ottomane. Cours : Les "esclaves de la Porte" dans l'Empire ottoman. II. Recrutement, formation, carrières », *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2009-2010, 110^e année*, Paris, 2011, p. 655-672. URL : <http://www.college-de-france.fr/site/gilles-veinstein/course-2009-2010.htm> (Elisabetta Borromeo prépare une édition augmentée et annotée de ces cours) ; *idem*, « Les nouveaux noms des recrues du *devşirme* ottoman », in Christian Müller et Muriel Roiland Rouabah (dirs), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Damas-Beyrouth, Presses de l'Institut Français du Proche-Orient, 2013, p. 461-468. H. G. Özkoray, « Esclaves de la Porte », *DEO*, p. 415-416. Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, « Paroles d'*oğlan*, jeunes esclaves de la Porte (XVI^e-XVII^e siècles) », in V. Schiltz (éd.), *De Samarcande à Istanbul : étapes orientales. Hommages à Pierre Chuvin II*, Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 245-257.

148. Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993 (Studies in Middle Eastern History). Parmi ses prédécesseurs principaux, on peut citer Çağatay

J. Hathaway a étudié en particulier les factions politiques, les maisonnées et les réseaux des grands ayant gravi les plus hauts échelons de la hiérarchie politico-administrative : ces notables incluent, entre autres, des personnes de condition servile et notamment les eunuques du Palais¹⁴⁹. Elle a également fait une brève synthèse sur l'esclavage dans l'Empire ottoman dans une encyclopédie d'histoire globale¹⁵⁰. M'hamed Oualdi, qui avait fait une bonne mise au point historiographique sur l'esclavage en Méditerranée à l'époque moderne, est l'auteur d'une monographie qui traite de l'esclavage militaro-administratif à l'échelle locale de la Tunisie dans le cadre des maisonnées des notables de cette province à la périphérie du centre de l'Empire¹⁵¹.

Pour ce qui est des esclaves dans la société ottomane de l'époque moderne, excepté les textes politiquement motivés qui avaient été rédigés dans le cadre des polémiques sur l'abolition de l'esclavage dans l'Empire ottoman au tournant du XX^e siècle, la première monographie, qui plus est issue d'une recherche scientifique, est celle de Bernard Lewis¹⁵². Bernard Lewis est parti de la question des pensées raciales dans les sociétés islamiques à l'égard des Noirs avant d'étudier le fait servile proprement dit¹⁵³. Il s'était principalement fondé sur une thèse de doctorat soutenue par Gernot Rotter sur le statut des Noirs dans les sociétés arabes pré-ottomanes quatre ans avant la parution de son livre¹⁵⁴. Selon l'arabisant Ulrich Rebstock, spécialiste de l'esclavage en Afrique

Uluçay, *Harem II*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1971. Plus récemment, le flambeau a été repris par Betül İpşirli Arçit, *Manumitted Female Slaves of the Ottoman Imperial Harem (Sarayı) in Eighteenth-Century Istanbul*, Istanbul, thèse de doctorat, Boğaziçi University, 2009 ; *eadem*, *Hayatlarının Çeşitli Safhalarında Harem-i Hümayun Cariyeleri, 18. yüzyıl*, Istanbul, Kitap Yayınevi, 2017 ; *eadem*, « A Queen Mother and the Ottoman Imperial Harem: Rabia Gülnuş Emetullah Valide Sultan (1640-1715) », in Matthew S. Gordon et Kathryn A. Hain (éds), *Concubines and Courtesans. Women and Slavery in Islamic History*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 207-224.

149. Jane Hathaway, *The politics of households in Ottoman Egypt. The rise of the Qazdağlıs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; *eadem*, *A Tale of Two Factions. Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*, Albany (New York), State University of New York Press, 2003 (SUNY series in the Social and Economic History of the Middle East) ; *eadem*, *Beshir Agha. Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oxford, Oneworld, 2005 (Makers of the Muslim World) ; *eadem*, « Out of Africa, into the Palace. The Ottoman Chief Harem Eunuch », in Christine Isom-Verhaaren et Kent F. Schull (éds), *Living in the Ottoman Realm. Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2016, p. 225-238.

150. J. Hathaway, « Ottoman Empire », in Junius P. Rodriguez (éd.), *The Historical Encyclopedia of World Slavery*, Santa Barbara-Denver-Oxford, ABC-CLIO, 1997, vol. II, p. 483-484.

151. M'hamed Oualdi, « D'Europe et d'Orient, les approches de l'esclavage des chrétiens en terres d'Islam », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LXIII/4, 2008, p. 829-843. *Idem*, *Esclaves et maîtres. Les mamelouks des beys de Tunis du xvii^e siècle aux années 1880*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011 (Bibliothèque historique des pays d'Islam 3).

152. Ahmad Chafiq Bey Mansour, *L'esclavage au point de vue musulman. Communication faite à la Société Khédiviale de géographie dans ses séances des 28 novembre et 12 décembre 1890 et 30 janvier 1891*, Le Caire, Imprimerie nationale, 1891. Ahmad Chafiq avait préparé son mini-traité apologétique contre les positions antiesclavagistes du cardinal Lavigerie qui fustigeait la pratique de l'esclavage dans les pays musulmans d'Afrique (dont la Libye et l'Égypte). Concernant cet adversaire d'Ahmad Chafiq, on peut citer François Renault, *Lavigerie : l'esclavage africain et l'Europe, 1868-1892, t. II : campagne antiesclavagiste*, Paris, E. de Boccard, 1971. Dans les années 1910, on trouve deux rapports préparés pour La Société Antiesclavagiste de France : Richard Millant, *L'esclavage en Turquie*, Paris, La Société Antiesclavagiste de France, 1912. Joseph du Teil, *Les Sociétés Antiesclavagistes et l'esclavage dans l'Empire ottoman*, Paris, La Société Antiesclavagiste de France, 1913.

153. Bernard Lewis, *Race and Color in Islam*, New York, Harper & Row, 1971.

154. Gernot Rotter, *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert*, Bonn, thèse de doctorat, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1967.

occidentale musulmane et de la littérature mauritanienne en arabe, B. Lewis aurait cité très insuffisamment son prédécesseur G. Rotter dans ce livre¹⁵⁵. B. Lewis a publié presque deux décennies plus tard une version révisée et augmentée de son ouvrage qui était désormais un livre différent qui traitait de nombreux aspects de l'esclavage dans les sociétés islamiques et dans lequel il a analysé un certain nombre de sources inédites en turc ottoman¹⁵⁶. C'est un ouvrage très utile pour les discours ethnographiques et physiognomoniques des Ottomans sur les groupes ethniques asservis dans l'Empire et à propos de la position sociale des Noirs qui font l'objet d'un certain nombre de préjugés racialisés à l'époque moderne, indépendamment du fait servile qui les cible à l'occasion. Outre ceux de B. Lewis, on peut citer les travaux de R. C. Jennings et de S. Faroqi qui se sont penchés sur la provenance et les conditions de vie des esclaves et des affranchis noirs¹⁵⁷.

L'une des premières références d'histoire économique et sociale que l'on trouve dans la littérature secondaire remonte aux années 1950 et elle est restée obscure pendant quelques décennies. C'est un article de l'historienne bulgare Bistra A. Cvetkova qui porte sur l'esclavage dans l'Empire ottoman avec une attention particulière pour la Bulgarie¹⁵⁸. J'ai pu en prendre connaissance grâce à une auto-citation de l'auteur dans un de ses ouvrages publiés en français¹⁵⁹. S'appuyant principalement sur les récits de voyageurs et diplomates européens (Bertrand de la Broquière, Hans Dernschwam, Ogier Ghiselin de Busbecq, Stephan Gerlach, Wratislaw de Mitrowitz, Salomon Schweigger), sur des chroniqueurs byzantins et ottomans (Chalcocondyle, Sa'dü-d-din) et dans une moindre mesure sur des documents d'archives (notamment les registres judiciaires de Sofia), B. A. Cvetkova a abordé les guerres de conquête des Ottomans, le commerce des esclaves dans les Balkans, le traitement réservé aux esclaves, la main d'œuvre servile, les propriétaires non-musulmans d'esclaves et la pratique de l'affranchissement¹⁶⁰. En terrain vierge, même si son traitement de la question reste plutôt superficiel, l'historienne a su dégager quelques-unes des thématiques serviles principales¹⁶¹.

155. Ulrich Rebstock (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), « L'institution de l'esclavage dans la littérature maure » (en anglais). Conférence prononcée le 15 juin 2017 dans le cadre du séminaire « Mondes sahariens : sources, espaces, sociétés, VIII^e-XIX^e siècle » à l'Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman (IISMM). URL : <https://enseignements-2016.ehess.fr/2016/ue/8/>

156. Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1990.

157. Ronald C. Jennings, « Black Slaves and Free Blacks in Ottoman Cyprus, 1590-1640 », *JESHO* XXX, 1987, p. 286-302. Suraiya Faroqi, « Black slaves and freedmen celebrating (*Aydın, 1576*) », *Turcica* XXI-XXIII, 1991, p. 205-215.

158. Bistra A. Cvetkova, « Robstvoto v Osmanskata Imperija i po-specialno v Bălgarskite zemi pod Turska vlast », *Istoričeski pregled* X/2, 1954, p. 82-100. Je remercie Nathalie Clayer et Marie Vrinat-Nikoloff qui ont eu la gentillesse de me traduire cet article rédigé en bulgare.

159. B. A. Cvetkova, *Vie économique de villes et ports balkaniques aux XV^e et XVI^e siècles*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1970 (*Revue des Études Islamiques* XXXVIII/2 – Hors Série 2).

160. *Eadem*, « Robstvoto v Osmanskata Imperija », *art. cit.*

161. Entre les deux publications de B. A. Cvetkova, il y a eu la parution d'un article de vulgarisation qui faisait état de certains documents d'archives du XVI^e siècle concernant le marché aux esclaves d'Istanbul : İbrahim Hakki Konyalı,

Ö. L. Barkan et H. İnalcık, pionniers de l'histoire sociale et économique de l'Empire ottoman et fortement influencés par l'école des *Annales*, sont les premiers à avoir produit des travaux de fond, notamment sur le travail forcé. Ö. L. Barkan, dès la fin des années 1930, s'est intéressé aux modes d'organisation de la main d'œuvre agricole dans l'Empire ottoman au xv^e-xvi^e siècle, ce qui comprenait aussi des laboureurs de condition servile¹⁶². Par la suite, il a souligné la place intermédiaire qu'occupaient les laboureurs métayers (les *ortakçı kul*, dépourvus de liberté et inaliénables à la fois) entre la paysannerie libre et les esclaves proprement dits¹⁶³. L'étude qu'il a consacrée aux inventaires après décès des fonctionnaires d'État pour la ville d'Edirne (entre 1545 et 1659) est très riche en renseignements sur les propriétaires d'esclaves, leurs fortunes, la population servile, les tâches des esclaves, la situation des affranchis, etc. : elle contient en même temps la publication d'une documentation très importante qui constitue une source assez précieuse pour comprendre la vie dans un grand centre urbain de l'Empire au xvi^e-xvii^e siècle¹⁶⁴. Quant à H. İnalcık, il est l'auteur d'un article fondamental qui porte sur la main d'œuvre servile et qui contient des analyses et estimations importantes sur les modalités de l'affranchissement et les prix moyens d'esclaves, notamment au xv^e-xvi^e siècle¹⁶⁵. Dans des travaux assez peu satisfaisants, R. D. Özbay, K. Moustakas et N. N. Nalçacı ont poursuivi plus récemment la thématique de la main d'œuvre servile¹⁶⁶.

Alan W. Fisher, spécialiste américain de la Crimée à l'époque ottomane, est un autre pionnier des études sur l'esclavage dans l'Empire ottoman à l'époque moderne. Le rôle de premier plan joué par le khanat de Crimée dans l'approvisionnement des Ottomans en esclaves au xvi^e-xvii^e

« Cariyeler ve Esir Pazarı », *Türk Dünyası* II, 1960, p. 72-74.

162. Ö. L. Barkan, « XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu Şekilleri » [1939-1940], *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri I*, İstanbul, Gözlem Yayınları, 1980, p. 575-716.

163. *Idem*, « Le servage existait-il en Turquie ? », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XI/1, 1956, p. 54-60. Dans cet article, l'auteur s'élève contre les réductions simplistes faisant de la société ottomane une société féodale, alors qu'il ne s'agissait que de certaines traces et réminiscences des structures antérieures aux Ottomans dans certaines des modalités d'exploitation agricole et de gestion foncière. Sur les *ortakçı*, il faudrait également signaler Irène Beldiceanu-Steinherr, « Les laboureurs associés en Anatolie (xv^e-xvi^e siècles) », in Jean-Louis Bacqué-Grammont et Paul Dumont (éds.), *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 1983 (Turcica III), p. 93-104. Stéphane Yerasimos, « Les déportés et leur statut dans l'Empire ottoman (xv^e-xvi^e siècles) », in Claudia Moatti, Wolfgang Kaiser et Christophe Pébarthe (éds.), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2009 (Études 22), p. 515-532.

164. Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659) », *Belgeler* III/5-6, 1966, p. 1-479.

165. Halil İnalcık, « Servile Labor in the Ottoman Empire », in A. Ascher et alii (éds.), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The Eastern European Pattern*, Brooklyn (New York), Columbia University Press, 1979, p. 25-52.

166. Rahmi Deniz Özbay, « Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle Emeginin İstihdamı ve Mükâtebe Yöntemi », *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XVII/1, 2009, p. 148-163. Konstantinos Moustakas, « Slave Labour in the Early Ottoman Rural Economy. Regional Variations in the Balkans during the Fifteenth Century », in Marios Hadjianastasis (éd.), *Frontiers of the Ottoman Imagination. Studies in Honour of Rhoads Murphey*, Leyde Boston, E. J. Brill, 2015, p. 29-43. Nida Nebahat Nalçacı, *Sultanın kulları. Erken modern dönem İstanbul'unda savaş esirleri ve zorunlu istihdam*, İstanbul, Verita, 2015.

siècle fait la cohérence de ses recherches dans ce domaine. Il s'est intéressé dans un premier temps au commerce des esclaves en mer Noire, pour approfondir par la suite cette recherche préliminaire par une enquête assez poussée sur la taxation de la traite par les Ottomans et les marchés principaux de l'Empire, permettant de reconstituer une grande partie des réseaux commerciaux acheminant les esclaves dans l'Empire ottoman¹⁶⁷. Il a aussi élaboré une typologie des modalités et pratiques d'affranchissement chez les Ottomans¹⁶⁸. A. W. Fisher est par ailleurs le premier historien ottomaniste à avoir publié dans la revue *Slavery & Abolition* et ce dès son premier numéro : l'article était l'esquisse de son projet de livre sur l'esclavage privé chez les Ottomans à l'époque moderne, un projet qui n'a jamais abouti¹⁶⁹. Il est l'un des historiens principaux à avoir jeté des bases solides pour la future recherche en la matière¹⁷⁰.

Halil Sahillioğlu, qui a travaillé sur les registres du cadî de Bursa (centre commercial et industriel de premier plan au centre de l'Empire), a produit des travaux déterminants pour les études serviles du domaines ottoman¹⁷¹. H. Sahillioğlu a montré comment une étude locale concentrée sur le dernier quart du XV^e siècle et sur le début du XVI^e siècle pouvait constituer un modèle

167. Alan W. Fisher, « Muscovy and the Black Sea Slave Trade », *Canadian-American Slavic Studies* VI/4, 1972, p. 575-594. *Idem*, « The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales. Some Preliminary Considerations », *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Beşeri Bilimler — Humanities* VI, 1978, p. 149-174. Pour le commerce des esclaves dans l'espace pontique, on doit également signaler la collaboration fructueuse entre Gilles Veinstein et Mihnea Berindei à partir des années 1970 : M. Berindei et G. Veinstein, « Règlements de Süleymân I^{er} concernant le livâ' de Kefe », *CMRS* XVI/1, 1975, p. 57-104. « La présence ottomane au sud de la Crimée et en mer d'Azov dans la première moitié du XVI^e siècle », *CMRS* XX/3-4, 1979, p. 389-465. M. Berindei et G. Veinstein, « Règlements fiscaux et fiscalité de la province de Bender-Aqkerman, 1570 », *CMRS* XXII/2-3, 1981, p. 251-328. M. Kizilov et D. Kołodziejczyk ont poursuivi cette piste de recherche en mettant l'accent sur les raids et la traite : Mikhail B. Kizilov, « The Black Sea and the Slave Trade: The Role of Crimean Maritime Towns in the Trade in Slaves and Captives in the Fifteenth to Eighteenth Centuries », *International Journal of Maritime History* XVII/1, 2005, p. 211-235 ; Dariusz Kołodziejczyk, « Slave Hunting and Slave Redemption as a Business Enterprise: The Northern Black Sea Region in the Sixteenth to Seventeenth Centuries », *Oriente Moderno* n. s. XXV (LXXXVI/1), 2006, p. 149-159. Plus récemment, Zübeyde Güneş Yağcı a repris l'étude du commerce des esclaves en mer Noire avec un dépouillement assez approfondi des registres douaniers d'Istanbul : Zübeyde Güneş Yağcı, « 16. yüzyılda Kırım'da köle ticareti », *Karadeniz Araştırmaları* VIII, 2005, p. 12-30 ; *eadem*, « İstanbul Gümrük Defterine Göre Karadeniz Köle Ticareti (1606-1607) », *History Studies. International Journal of History* III/2, 2011, p. 371-384 ; *eadem*, « H. 1015/1016 (M. 1606/1607) Tarihli İstanbul Gümrük Defteri », *History Studies. International Journal of History* V/2 : *A Tribute to Prof. Dr. Halil İnalçık*, 2013, p. 507-537 ; *eadem*, « The Black Sea Slave Trade According to the Istanbul Port Customs Register, 1606-1607 », in Christoph Witzernath (dir.), *Eurasian Slavery, op. cit.*, p. 207-219.

168. A. W. Fisher, « Studies in Ottoman Slavery and Slave Trade, II: Manumission », *Journal of Turkish Studies* IV, 1980, p. 49-56.

169. *Idem*, « Chattel Slavery in the Ottoman Empire », *Slavery & Abolition* I/1, 1980, p. 25-45.

170. Les travaux d'A. Fisher cités ci-dessus ont été réunis dans *idem*, *A Precarious Balance: Conflict, Trade, and Diplomacy on the Russian-Ottoman Frontier*, Istanbul, The Isis Press, 1999 (Analecta Isisiana XL). Il a également livré une synthèse courte sur l'esclavage chez les Ottomans : *idem*, « Ottoman Empire », in Paul Finkelman et Joseph C. Miller (éds), *Macmillan Encyclopedia of World Slavery*, New York, Macmillan Reference USA, 1998, vol. II, p. 660-663.

171. Halil Sahillioğlu, « Onbeşinci Yüzyılın Sonu ile Onaltıncı Yüzyılın Başında Bursa'da Kölelerin Sosyal ve Ekonomik Hayattaki Yeri », *ODTÜ Gelişme Dergisi / METU Studies in Development : Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar II*, 1979-1980, p. 67-138. *Idem*, « On Beşinci Yüzyıl Sonunda Bursa'da İş ve Sanayi Hayatı. Kölelikten Patronluğa », dans *Mémorial Ömer Lutfi Barkan*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1980 (Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul XXVIII), p. 179-188. *Idem*, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 43-112.

synecdotique pour l'esclavagisme ottoman dans l'ensemble de l'Empire. Le produit final de ses recherches entreprises dans les années 1970, fondé sur le dépouillement des registres de *cadi* allant de 1455 à 1512, présentait une typologie des affranchissements en droit musulman, traitait de la réglementation du marché aux esclaves de la ville, des sources de l'approvisionnement en esclaves, de la traite et de la taxation des importations, des prix des esclaves (comparés avec les prix de biens immobiliers), de l'identité ethno-religieuse des maîtres et du devenir des affranchis dans la société¹⁷².

Le chantier de l'étude de l'esclavage à partir des registres de *cadi* a été poursuivi notamment par Yvonne Seng dans deux articles de qualité qui demeurent des références incontournables¹⁷³. En dépouillant les registres d'Üsküdar (un faubourg de la capitale impériale, Istanbul) du début du XVI^e siècle, elle a notamment exploré le phénomène des esclaves fugitifs et les moyens déployés et les instruments légaux conçus pour leur appréhension ; elle a également apporté des éléments importants sur la fonction des esclaves en tant que domestiques et maraîchers¹⁷⁴. Les indices qu'elle a fournis sur les prix d'esclaves dans le premier quart du XVI^e siècle sont précieux¹⁷⁵. En s'appuyant sur le concept de *liminalité* emprunté à l'anthropologue Victor Turner, concept qui désigne une situation d'entre-deux, d'incertitude et de transition lorsque le passé n'a pas encore perdu son emprise et le futur n'a pas encore pris forme, Y. Seng s'est interrogée sur le statut social des esclaves et les transformations graduelles qu'ils pouvaient connaître en évoluant dans le milieu social de leurs maîtres et au-delà¹⁷⁶. Elle semble ignorer les travaux d'İzzet Sak qui avait travaillé sur la place des esclaves dans l'économie et la société de la ville de Konya, en Anatolie centrale, au XVI^e-XVIII^e siècle¹⁷⁷. Les travaux d'İ. Sak réservent une place importante au commerce, aux prix

172. *Idem*, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *art. cit.*

173. Yvonne Seng, « Fugitives and Factotums: Slaves in Early Sixteenth-Century Istanbul », *JESHO* XXXIX/2, 1996, p. 136-169. *Eadem*, « A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul », in Shaun E. Marmon (éd.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1999, p. 25-42.

174. *Eadem*, « Fugitives and Factotums », *art. cit.*

175. *Ibid.*

176. *Eadem*, « A Liminal State », *art. cit.* Teodoro Patera, « Liminalité et performance : de l'anthropologie de Victor Turner aux *Folies Tristan* », *Perspectives médiévales* XXXV, 2014 [consulté le 1^{er} octobre 2016]. URL : <http://peme.revues.org/5025> : « La liminalité se présente comme le champ de la pure possibilité, elle est le trait qui signale une situation sociale prête à accueillir des retournements radicaux des structures présentes, où les composantes du système culturel avec ses symboles subissent une sorte de déconstruction-recomposition ludique opérée par les êtres liminaux, sujets qui refusent le principe d'identité, leur caractère primaire étant la métamorphose. »

177. İzzet Sak, « Konya'da köleler (16. yüzyıl sonu-17. yüzyıl) », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* IX, 1989, p. 159-197. *Idem*, *Şer'îye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler (17.-18. yüzyıllar)*, Konya, thèse de doctorat, Selçuk Üniversitesi, 1992. On recense également des travaux moins englobants sur le fait servile ottoman, fondés sur un dépouillement plutôt aléatoire des registres de *cadi* qui recèlent principalement des actes d'affranchissement. Ils sont surtout des contributions qui portent sur des exemples locaux qui ne sont que la démultiplication de ce que l'on connaissait auparavant grâce aux travaux de Halil Sahillioğlu : M. Akif Erdoğan, « Chattel Slavery in Ottoman Cyprus (1580-1680) », *Archiv Orientalní* suppl. VIII : *Essays on Ottoman Civilization* (Proceedings of the XIIth Congress of the Comité International d'Etudes Pré-Ottomanes et Ottomanes, Praha 1996), 1998, p. 121-128. Osman Çetin, « Slavery and Conversion of the Slaves to Islam in the Ottoman Society according to the Canonical Registers of Bursa between xvth and xviiith Centuries », *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

moyens et à l'affranchissement : la contribution significative de l'auteur sur ces points compense le caractère contestable de ses remarques sur la douceur et les bienfaits de l'esclavage chez les Ottomans.

Suraiya Faroqhi a également beaucoup œuvré pour l'historiographie de l'esclavage dans l'Empire ottoman de l'époque moderne. Après sa première étude sur leurs pratiques rituelles et la sociabilité des esclaves et affranchis africains à Aydın (près des côtes égéennes de l'Anatolie), elle s'est intéressée aux parcours des femmes esclaves, au profil des propriétaires d'esclaves, aux marchands d'esclaves et à la traite, à la visibilité des esclaves dans l'espace urbain, aux esclaves fugitifs et à la pratique de l'affranchissement¹⁷⁸. Avec sa science considérable sur la société et la culture matérielle ottomanes, elle a toujours su souligner la place importante des esclaves dans l'Empire, mais elle n'a pas consacré une recherche de longue haleine à l'esclavage¹⁷⁹.

Nicolas Vatin, historien de l'Empire ottoman de l'époque classique à multiples casquettes, a également abordé la thématique servile. Il a entamé cette exploration d'abord en s'intéressant au sort des captifs ottomans en Europe, à l'attitude de la Porte à l'égard de leur détresse et aux récits de

X/1, 2001, p. 1-8. Zübeyde Güneş Yağcı, « Osmanlı Devleti'nde Köle Azadı Yöntemi Olan Mükâtebe: Balıkesir Örneği », dans *eadem* et Bülent Özdemir (éds), *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balıkesir*, Istanbul, Yeditepe Yayınları, 2007, p. 105-119. Yavuz Erler, « How effective was the Ottoman legislation on the slavery of women in the Ottoman Balkans? », *Kadın / Woman* VII/1, 2007, p. 41-60. Mete Hatay, « Servants, Slaves and Concubines in Ottoman Cyprus (1571-1878) », in Michalis N. Michael, Matthias Kappler et Eftihios Gavriel (éds), *Ottoman Cyprus. A Collection of Studies on History and Culture*, Wiesbaden, Verlag Harrassowitz, 2009 (Near and Middle East Monographs 4), p. 161-180. Mehmet Canatar, « Şeriye Sicillerinde Köle Ticareti ve Kölelik Muâmelâtı Çerçevesinde Düzenlenen Belge Türleri / Slave Trade in Ottoman Court Records and Document Forms Prepared on Slavery Applications », *Arşiv Dünyası* XII, 2009, p. 38-41. Mustafa Akkaya, « XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Üsküdar'da köle ticareti, kölelerin ticaretle uğraşması », *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XIV/25, 2011, p. 205-217. Duygu Tanıdı, « 1657 ve 1698 Yılları Arasında Kadı Sicilleri'ne Göre Rusçuk'ta Köleler ve Cariyeler », *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* XXXIV, 2013, p. 219-235. Fırat Yaşa, « Kırım Hanlığı'nda Köleliğin Sosyal ve Mali Boyutları », *Gaziantep University Journal of Social Sciences* XIII/3, 2014, p. 657-669. Mustafa Akbel, « Osmanlı Başketinden Kölelerin Durumu ve Azatları: Galata Örneği (1718-1730) », *Tarih ve Gelecek Dergisi* III/1, 2017, p. 212-238.

178. S. Faroqhi, « Black slaves and freedmen celebrating », *art. cit.* ; *eadem*, « From the slave market to Ararat: Biographies of Bursa women in the late fifteenth century », *Turkish Studies Association Bulletin* XIX/2, 2000, p. 3-20 ; *eadem*, « Quis Custodiet Custodes? Controlling Slave Identities and Slave Traders in Seventeenth- and Eighteenth-Century Istanbul », in Eszter Andor et István György Tóth (éds), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Ideas, 1400-1750*, Budapest, Central European University-European Science Foundation, 2001, p. 121-136 ; S. Faroqhi, *Stories of Ottoman Men and Women. Establishing Status, Establishing Control*, Istanbul, Eren, 2002 ; *eadem*, « An Orthodox Woman Saint in an Ottoman Document », in Gilles Veinstein (dir.), *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Louvain-Paris, Peeters, 2005 (Turcica IX), p. 383-394 ; *eadem*, *The Ottoman Empire and the World Around It*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2007 [2004] ; *eadem*, « Manumission in 17th-Century Suburban Istanbul », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500-1800)*, p. 381-401.

179. Dans plusieurs de ses monographies, on trouvera des passages, voire des chapitres, relatifs aux esclaves chez les Ottomans : *eadem*, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting (1520-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 (Cambridge Studies in Islamic Civilization) ; *eadem*, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans. 1517-1683*, Londres-New York, I. B. Tauris, 1994 [1990] ; *eadem*, *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480 to 1820*, Istanbul, The Isis Press, 1995 (Analecta Isisiana XVIII) ; *eadem*, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, trad. par Martin Bott, Londres-New York, I. B. Tauris, 2000 [1995] ; *eadem*, *Travel and Artisans in the Ottoman Empire. Employment and Mobility in the Early Modern Era*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2014 ; *eadem*, *A Cultural History of the Ottomans. The Imperial Elite and its Artefacts*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2016.

captivité de sujets ottomans en Méditerranée occidentale¹⁸⁰. Dans son livre sur les relations entre l'Empire ottoman et les Chevaliers de l'Ordre de Saint-Jean, il a mené une étude approfondie sur les corsaires, les pirates, leurs raids et prises d'esclaves, l'échange de prisonniers en Méditerranée orientale¹⁸¹. Par ce biais, il s'est également intéressé au travail forcé¹⁸². Son travail sur l'esclavage illégal et les moyens déployés par les autorités pour la libération des personnes indûment asservies dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle a fait date : cet article est fondamental pour saisir les enjeux juridiques de l'esclavage chez les Ottomans¹⁸³. Il est également l'auteur de l'article d'encyclopédie le plus complet à cette date sur l'esclavage dans l'Empire ottoman à l'époque moderne¹⁸⁴. On peut également songer à ses travaux d'épigraphie sur les stèles funéraires ottomanes qui contiennent un certain nombre de remarques sur l'onomastique servile¹⁸⁵. Olivier Bouquet lui a succédé en s'attaquant, entre autres, à l'anthroponymie ottomane concernant les esclaves¹⁸⁶.

Succédant à des travaux bien trop circonscrits et sans suite (comme l'article de Peter Sugar sur les prisonniers professionnels aux frontières occidentales ou celui de Behiya Zlatar sur les prisonniers de guerre à Sarajevo au XVI^e siècle), un collectif de chercheurs hongrois, sous la direction de Géza Dávid et Pál Fodor, s'est penché sur la question des prisonniers de guerre et « l'esclavage de rançon » aux frontières de l'Empire ottoman, notamment pour la Hongrie de l'époque classique¹⁸⁷. L'apport le plus frappant de cet ouvrage concerne le droit coutumier régissant

180. Nicolas Vatin, « Note sur l'attitude des sultans ottomans et de leurs sujets face à la captivité des leurs en terre chrétienne (fin xv^e-xvi^e siècle) », *WZKM* LXXXII, 1992, p. 375-395. *Idem*, « Deux documents sur la libération de musulmans captifs chez les Francs (1573) », *WZKM* LXXXIII, 1993, p. 223-232. *Idem*, « Pourquoi un Turc ottoman racontait-il son voyage ? Note sur les relations de voyage chez les Ottomans des *Vâkı'ât-ı Sulţân Cem* au *Seyâhatnâme* d'Evliyâ Çelebi » [1995], dans *idem*, *Les Ottomans et l'Occident (xv^e-xvii^e siècles)*, Istanbul, Les Éditions Isis, 2001 (Analecta Isisiana LI), p. 179-193.

181. *Idem*, *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes, 1480-1522*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1994 (Collection Turcica VII).

182. *Ibid.* *Idem*, « Notes sur l'exploitation du marbre et l'île de Marmara Adası (Proconèse) à l'époque ottomane », *Turcica* XXXII, 2000, p. 307-362. Voir aussi *idem*, « Le sort des vaincus », dans *idem* et Vincent Déroche (dirs), *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans : textes et documents*, Toulouse, Anacharsis, 2016, p. 1243-1257.

183. *Idem*, « Une affaire interne. Le sort et la libération des personnes de condition libre illégalement retenues en esclavage sur le territoire ottoman (xvi^e siècle) », *Turcica* XXXIII, 2001, p. 149-190.

184. *Idem*, « Esclavage. L'esclavage chez les Ottomans jusqu'au xix^e siècle », *DEO*, p. 411-413.

185. *Idem*, Jean-Louis Bacque-Grammont et Hans-Peter Laqueur, « Stelae Turcicae I. Küçük Aya Sofya », *Istanbulur Mitteilungen* 34, 1984 ; Jean-Louis Bacque-Grammont, Hans-Peter Laqueur et N. Vatin, *Stelae Turcicae II. Cimetières de la mosquée de Şokollu Mehmed Paşa à Kadırga Limanı, de Bostancı Ali et du türbe de Şokollu Mehmed Paşa à Eyüb*, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1990 (Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Istanbul, *Istanbulur Mitteilungen* 36). Edhem Eldem et N. Vatin, *L'épigraphie ottomane musulmane, xvii^e-xx^e siècles. Contribution à une histoire de la culture ottomane*, Paris-Louvain-Dudley, Peeters, 2007 (Turcica XIII).

186. Olivier Bouquet, *Les noblesses du nom. Essai d'anthroponymie ottomane*, Turnhout, Brepols, 2013 (Miroir de l'Orient musulman 5).

187. Peter F. Sugar, « The Ottoman 'Professional Prisoner' on the Western Borders of the Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Études Balkaniques* VII/2, 1971, p. 82-91. Behiya Zlatar, « 16. asırda Sarayevu (Saraybosna)'da ikamet eden harp esirlerinin kaderi hakkında », *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi İstanbul, 23-28 Eylül 1985*, Istanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989, vol. II, p. 677-681. Géza Dávid et Pál Fodor (éds), *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth–Early Eighteenth Centuries)*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2007 (The Ottoman Empire and its Heritage 37) (= *Ransom Slavery*). Plus récemment, Will Smiley s'est penché sur le contexte juridique international des prisonniers de guerre et des procédures d'échange entre la Russie et

les relations entre Ottomans et Habsbourgeois à la frontière hongroise, fondé sur la réciprocité des représailles en ce qui concerne le traitement des captifs. Le collectif s'intéresse au fait servile surtout dans le cadre des rapports de force particulier des zones frontalières de l'Empire et étudie plutôt un esclavage de circonstance propre à un espace donné. Surtout la valeur juridique intrinsèque attribuée par les auteurs à la captivité me semble contestable. J'aurai l'occasion de développer ce point de vue dans les chapitres qui suivent : la captivité est avant tout une situation *de facto* dont le traitement juridique ne diffère pas distinctement de celui de l'esclavage dans l'Empire ottoman. En ce qui concerne la guerre de course et la piraterie en Méditerranée orientale, l'échange de prisonniers, ainsi que les règlements juridiques sur ces phénomènes (concernant la légalité des activités des corsaires et la situation des personnes illégalement asservies), Joshua M. White est un historien de la nouvelle génération à qui l'on doit une thèse et un livre publié sur ces matières¹⁸⁸. Vera Costantini a également étudié la situation des prisonniers de guerre dans le cadre de l'événement capital que fut la guerre de Chypre entre Venise et l'Empire ottoman (1570-1571) : elle a notamment fait la découverte, exceptionnelle, d'un « registre des captifs » (*esir defteri*) tenu par les Ottomans dès les premiers mois du conflit¹⁸⁹.

Dans l'état actuel de l'historiographie de l'esclavage dans l'Empire ottoman, le XIX^e siècle est une période étudiée « à la fois selon un point de vue local et global, dans des approches d'histoire quantitative et sociale, en prenant aussi bien en compte les intérêts d'un empire islamique que les initiatives européennes »¹⁹⁰. Les livres les plus importants sur l'esclavage ottoman ont été écrits par des spécialistes de l'époque tardive. Les auteurs principaux sont au nombre de trois : Ehud Toledano, Hakan Erdem et Madeline Zilfi.

Ehud Toledano, le spécialiste peut-être le plus connu de l'esclavage dans l'Empire ottoman à l'époque tardive, avait inauguré un vaste chantier au début des années 1980 en publiant sa thèse remaniée (soutenue en 1979 à Princeton, dirigée par Bernard Lewis)¹⁹¹. Il s'est intéressé dans un

l'Empire ottoman, notamment au XVIII^e siècle : Will Smiley, « The Meanings of Conversion: Treaty Law, State Knowledge, and Religious Identity among Russian Captives in the Eighteenth-Century Ottoman Empire », *The International History Review* XXXIV/3, 2012, p. 559-580. *Idem*, « Let whose people go? Subjecthood, sovereignty, liberation, and legalism in eighteenth-century Russo-Ottoman relations », *Turkish Historical Review* III, 2012, p. 196-228. *Idem*, « The Burdens of Subjecthood: The Ottoman State, Russian Fugitives, and Interimperial Law, 1774-1869 », *IJMES* XLVI, 2014, p. 73-93.

188. Joshua Michael White, *Catch and Release: Piracy, Slavery, and Law in the Early Modern Ottoman Mediterranean*, Ann Arbor, thèse de doctorat, University of Michigan, 2012. *Idem*, *Piracy and Law in the Ottoman Mediterranean*, Stanford, Stanford University Press, 2017 (à paraître). On peut également signaler le recueil d'I. C. Schick consacré aux récits d'esclaves européennes se trouvant entre les mains de maîtres ottomans : Irvin Cemil Schick (éd.), *Avrupali Esireler ve Müslüman Efendileri. "Türk" İllerinde Esaret Anlatıları*, Istanbul, Kitap Yayınevi, 2005.

189. Vera Costantini, « Destini di guerra. L'inventario ottomano dei prigionieri di Nicosia (settembre 1570) », *Studi Veneziani* XLVI, 2003, p. 229-241. *Eadem*, *Il Sultano e l'isola contesa. Cipro tra eredità veneziana e potere ottomano*, Turin, UTET Libreria, 2009.

190. M'hamed Oualdi, « D'Europe et d'Orient, les approches de l'esclavage », *art. cit.*, p. 843.

191. Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression: 1840-1890*, Princeton, Princeton University

premier temps à la disparition graduelle du commerce des esclaves dans l'Empire ottoman à l'ère des réformes et sous la pression britannique sur cinquante ans (1840-1890). En étudiant les routes d'importation caucasiennes, soudano-égyptiennes et yéménites, il a proposé une vue sur l'ensemble de l'Empire à partir de sa capitale, en puisant dans les archives de la Porte, du Ministère des Affaires étrangères britannique et de la Société anti-esclavagiste (Anti-Slavery Society) internationale basée à Londres. Dans cet ouvrage, la découverte la plus spectaculaire concerne la résurrection de l'esclavage agricole (pour la première fois à une échelle massive depuis le premier quart du XVI^e siècle) à la suite de l'immigration massive des Tcherkesses dans l'Empire provoquée par le nettoyage ethnique mené par la Russie en Circassie à partir de 1864¹⁹². E. Toledano fut parmi les premiers historiens (avec Terence Walz) à mettre en évidence le lien d'approvisionnement entre l'Empire ottoman et les circuits internes de l'Afrique subsaharienne¹⁹³. Sa spécialisation sur l'Égypte est logique, d'autant plus que ce pays jouait un rôle de premier plan pour l'approvisionnement des Ottomans en esclaves et leurs relations avec les Anglais au XIX^e siècle¹⁹⁴. Il est certainement celui qui a œuvré le premier et de manière efficace pour ancrer les études ottomanes dans le champ de l'histoire globale de l'esclavage dès les années 1980¹⁹⁵. Son étude des discours ottomans sur le refus d'abolir l'institution servile est particulièrement importante¹⁹⁶. Il a

Press, 1982 (Princeton Studies on the Near East).

192. *Ibid.*

193. *Ibid.* Terence Walz, *Trade between Egypt and Bilād as-Sūdān, 1700-1820*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1978 (Textes arabes et études islamiques 8). *Idem*, « Trading into the Sudan in the sixteenth century », *Annales islamologiques* XV, 1979, p. 211-233. O. Pétré-Grenouilleau s'appuie sur E. Toledano lorsqu'il évoque « la traite orientale » du XIX^e siècle : Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2007 [2004] (Folio / Histoire).

194. Il a également su introduire la thématique féminine dans ses études sur la société égyptienne : E. R. Toledano, « Shemsigül: A Circassian Slave in Mid-Nineteenth-Century Cairo », in Edmund Burke III (éd.), *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 59-74.

195. Pour citer ses publications aspirant à la transversalité : E. R. Toledano, « Slave Dealers, Women, Pregnancy, and Abortion: The Story of a Circassian Slave - girl in Mid - Nineteenth century Cairo », *Slavery & Abolition* II/1, 1981, p. 53-68. *Idem*, « The Concept of Slavery in Ottoman and Other Muslim Societies: Dichotomy or Continuum? », in Miura Toru et John Edward Philips (éds), *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study*, Londres-New York, Kegan Paul International, 2000 (Islamic Area Studies), p. 159-176. E. R. Toledano, « Representing the Slave's Body in Ottoman Society », in Thomas Wiedemann et Jane Gardner (éds), *Representing the Body of the Slave*, Londres-Portland (Oregon), Frank Cass, 2002 (Studies in Slave and Post-Slave Societies and Cultures), p. 57-74. E. R. Toledano, *As if Silent and Absent. Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2007. *Idem*, « Shifting Patterns of Ottoman Enslavement », in Eyal Ginio et Elie Podeh (éds), *The Ottoman Middle East. Studies in Honor of Amnon Cohen*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2014 (The Ottoman Empire and its Heritage 55), p. 201-220. E. R. Toledano, « Enslavement and Freedom in Transition. MENA Societies from Empires to National States », *Journal of Global Slavery* II/1-2, 2017, p. 100-121.

196. *Idem*, « Late Ottoman Concepts of Slavery (1830s-1880s) », *Poetics Today* XIV/3, 1993, p. 477-506. *Idem*, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle, University of Washington Press, 1997. À ce propos on doit signaler deux monographies qui ont analysé les discours critiques et apologétiques des littérateurs ottomans du XIX^e siècle sur l'esclavage : İsmail Parlâtır, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992. Börte Sagaster, « "Herren" und "Sklaven": Der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches », Wiesbaden, Harrassowitz, 1997 (Mizân: Studien und Texte zur Literatur des Orients VII). İ. Parlâtır était, par ailleurs, l'auteur d'un article étrange qui défendait la continuité parfaite de l'institution servile chez les peuples « turcs » à travers l'histoire : İ. Parlâtır « Türk sosyal hayatında kölelik », *Belleten* XLVII/187, 1983, p. 805-829.

notamment procédé à une mise en perspective des études ottomanes sur l'esclavage par rapport aux tendances de l'historiographie américaine : en mettant l'accent sur la question de l'*agency*, la priorité de donner une voix aux esclaves dans le cadre de l'écriture de l'histoire (dans la mesure où les sources le permettent)¹⁹⁷. Il a souligné l'importance de mettre en avant l'élément humain aux dépens des études objectivantes axées sur les chiffres illustrant des masses passives¹⁹⁸. Il a surtout martelé, tout au long de sa bibliographie consacrée à l'esclavage, l'idée selon laquelle les différents types de servitude et les statuts serviles distincts correspondraient à un *continuum* de l'esclavage chez les Ottomans avec des degrés graduels de dépendance et de domination¹⁹⁹. On aura l'occasion de revenir sur cette idée, mais j'aimerais d'emblée signaler qu'elle pose problème dans la mesure où E. R. Toledano aborde l'esclavage militaro-administratif seulement comme une autre configuration de l'esclavage privé (ou inversement). Or, la période qu'il étudie ne comporte plus une population massive d'esclaves du sultan aux côtés des esclaves des particuliers, étant donné l'abolition du statut de *kul* en 1839²⁰⁰.

Poursuivant la voie ouverte par E. R. Toledano, Y. Hakan Erdem s'est attaqué à une période élargie (1800-1909) et a concentré ses efforts sur le fonctionnement de l'institution servile et le long processus de sa disparition par étapes au dernier siècle de l'Empire²⁰¹. Se trouvant sur un terrain déjà partiellement défriché par son prédécesseur et reprenant le même corpus archivistique ottomano-britannique, H. Erdem a mené une recherche un peu plus approfondie sur les relations entre les empires britannique et ottoman dans le contexte de la polémique sur l'abolition de l'esclavage et relativisé la position d'E. Toledano sur l'intransigeance des Britanniques dès la fin des années 1840 : leur politique était de provoquer l'extinction graduelle de l'esclavage chez les Ottomans par l'interdiction de la traite tout en recourant à l'ingérence dans le cadre d'une bataille idéologique et en s'appuyant sur une arrogance fondée sur un sentiment de supériorité à la fois

197. E. R. Toledano, *As if Silent and Absent*, op. cit. *Idem*, « Ottoman Slavery in World Slavery », dans *idem*, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, op. cit., p. 155-168. *Idem*, « The Concept of Slavery in Ottoman and Other Muslim Societies: Dichotomy or Continuum? », in Miura Toru et John Edward Philips (éds), *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study*, Londres-New York, Kegan Paul International, 2000 (Islamic Area Studies), p. 159-161.

198. E. R. Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, op. cit.

199. *Idem*, *As if Silent and Absent*, op. cit. *Idem*, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, op. cit. *Idem*, « The Concept of Slavery in Ottoman and Other Muslim Societies: Dichotomy or Continuum? », art. cit.

200. Dror Ze'evi, « *Kul* and Getting Cooler: The Dissolution of Elite Collective Identity and the Formation of Official Nationalism in the Ottoman Empire », *Mediterranean Historical Review* XI, 1996, p. 177-195.

201. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, Londres-New York, Macmillan Press, 1996. Il a poursuivi ses recherches sur l'esclavage de manière plus sporadique par la suite : *Idem*, « When the merchandise was no longer human », in Lucienne Thys-Şenocak et alii (éds), *Aptullah Kuran için yazılar: Essays in honour of Aptullah Kuran*, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999, p. 349-355. *Idem*, « Magic, Theft, and Arson: The Life and Death of an Enslaved African Woman in Ottoman İzmit », in Terence Walz et Kenneth M. Cuno (éds), *Race and Slavery in the Middle East. Histories of Trans-Saharan Africans in Nineteenth-Century Egypt, Sudan, and the Ottoman Mediterranean*, Le Caire-New York, The American University in Cairo Press, 2010, p. 125-147.

politique et morale²⁰². H. Erdem s'est également interrogé sur l'absence d'une dynamique interne abolitionniste dans l'Empire ottoman et l'inexistence d'une mémoire de l'institution servile en Turquie depuis le début de la République en 1923²⁰³. Mustafa Olpak, un artisan marbrier du nord-ouest de l'Anatolie descendant d'esclaves kényans convertis à l'islam à la fin de l'Empire ottoman, disait avoir trouvé le courage de rédiger l'histoire de sa famille grâce à la parution des traductions turques des ouvrages d'Ehud Toledano et de Hakan Erdem²⁰⁴. À l'exception du livre de Tahsin Fendoğlu consacré au cadre juridique doctrinal de l'institution servile dans l'Empire ottoman, les monographies qui ont été publiées par quelques historiens turcs en turc ne sont pas d'une très grande qualité : Nihat Engin et Ömer Şen ont respectivement dépouillé des documents inédits des archives ottomanes des XVIII^e et XIX^e siècles, mais ils se cantonnant à une description dépourvue de critique et insistent sur une vision naïve de l'esclavage doux et humain chez les Ottomans²⁰⁵. Par ailleurs, Hakan Erdem a démontré de façon convaincante qu'Ahmet Akgündüz avait plagié Tahsin Fendoğlu²⁰⁶. Si l'ouvrage d'A. Akgündüz a été publié plus tôt que celui de T. Fendoğlu, c'est pour une raison simple : Akgündüz se trouvait dans le jury de thèse de Fendoğlu.

Parmi les successeurs directs d'E. Toledano et H. Erdem, on peut citer Ismael M. Montana qui a étudié le cas de la Tunisie qui était le seul pays (quoique sous suzeraineté ottomane à l'époque) musulman à avoir aboli l'esclavage au XIX^e siècle (plus précisément en 1846)²⁰⁷. Il y a aussi une branche « africaniste » de chercheurs ayant abordé particulièrement le sort des esclaves noirs et des affranchis au dernier siècle de l'Empire. Nonobstant les travaux d'E. Toledano, de H. Erdem (la brève étude de L. Valensi étant souvent oubliée)²⁰⁸, E. Durugönül appelait en 2003 à un renouveau historiographique permettant de rendre visibles les descendants d'esclaves africains en Turquie, ainsi que leurs ancêtres²⁰⁹. Ce renouveau est à l'œuvre, grâce aux travaux de

202. Y. H. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire*, *op. cit.*

203. *Ibid.*, p. 9-11 *et passim*. E. Toledano avait également signalé l'absence de toute revendication socio-politique de la part d'une communauté consciente de descendants d'esclaves dans l'ancien centre de l'Empire : E. Toledano, « The Concept of Slavery in Ottoman and Other Muslim Societies », *art. cit.*, p. 162.

204. Mustafa Olpak, *Kenya-Girit-İstanbul. Köle kıyısından insan biyografileri*, Istanbul, Ozan Yayıncılık, 2005. Ce livre de témoignage a été traduit en français par le concours de l'UNESCO : *idem*, *Kenya-Crète-Istanbul. Biographie d'une famille d'esclaves*, trad. par Mehmet Konuk, Paris, Éditions Librairie Özgül, 2006.

205. Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Câriyelik. Kamu Hukuku Açısından Mukayeseli Bir İnceleme*, Istanbul, Beyan Yayınları, 1996. Nihat Engin, *Osmanlı Devletinde Kölelik*, Istanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998. Ömer Şen, *Osmanlı'da köle olmak: Esaretten özgürlüğe geçiş süreci*, Istanbul, Kapı Yayınları, 2007. Civan Çelik n'a pas changé la donne non plus : C. Çelik, *Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Devleti'nde Kölelik (18. Yüzyıl ve 19. Yüzyıl)*, Samsun, Yolcu Dergisi Yayınları, 2012.

206. Ahmet Akgündüz, *İslâm hukukunda kölelik-câriyelik müessesesi ve Osmanlı'da harem*, Istanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995. Hakan Erdem, *Tarih-Lenk. Kusursuz yazarlar, kâğıttan metinler*, Istanbul, Doğan Kitap, 2008.

207. I. M. Montana, *The Abolition of Slavery in Ottoman Tunisia*, Gainesville, University Press of Florida, 2013.

208. Lucette Valensi, « Esclaves chrétiens et esclaves noirs à Tunis au XVIII^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XXII/6, 1967, p. 1267-1288.

209. Esma Durugönül, « The Invisibility of Turks of African Origin and the Construction of Turkish Cultural Identity: The Need for a New Historiography », *Journal of Black Studies* XXXIII/3, 2003, p. 281-294.

M. Ferguson, d'E. M. Troutt Powell, de Y. Spyropoulos et de C. Karamürsel²¹⁰. Dans ce groupe, Yannis Spyropoulos est un peu à part. Il est en effet le seul à être à cheval entre les époques moderne et contemporaine. Autrement dit, il a également travaillé sur le fait servile pour les époques auxquelles son existence ne posait aucun problème. Ainsi, il a élaboré une recherche approfondie sur la situation des esclaves et des affranchis en Crète au début de l'époque ottomane (XVII^e-XVIII^e siècle)²¹¹. La présence importante d'esclaves d'origine africaine l'a incité à poursuivre cette piste pour le XIX^e siècle : il a ainsi esquissé une histoire des Noirs dans l'Empire ottoman pour l'époque tardo-impériale²¹². Par la suite, il a entrepris d'explorer l'organisation communautaire et les rites particuliers des esclaves et affranchis noirs à Istanbul et en Anatolie à partir de documents d'archives inédits ou déjà étudiés par E. Toledano et H. Erdem²¹³.

Madeline Zilfi a aussi laissé derrière elle une bibliographie conséquente consacrée à l'esclavage dans l'Empire ottoman. Dans une série de publications, elle avait commencé à aborder l'ordre domestique, les relations entre maîtres et esclaves, la valeur du travail des serviteurs domestiques, la place des concubines dans la maisonnée, les cruautés subies et infligées par les femmes esclaves, la formation inculquée par les marchands aux femmes de condition servile²¹⁴. M. Zilfi, ayant déjà à son actif un projet scientifique collectif cherchant à rendre les femmes ottomanes plus visibles dans l'historiographie²¹⁵, a opté pour la voie des *gender studies* pour sa

210. Michael Ferguson, « Clientship, Social indebtedness and State-Controlled Emancipation of Africans in the Late Ottoman Empire », in G. Campbell et A. Stanziani (éds), *Debt and Slavery in the Mediterranean, op. cit.*, p. 49-62. M. Ferguson, « Enslaved and Emancipated Africans on Crete », in T. Walz et K. M. Cuno (éds), *Race and Slavery in the Middle East, op. cit.*, p. 171-195. Eve M. Troutt Powell, *Tell This in My Memory. Stories of Enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire*, Stanford (Californie), Stanford University Press, 2012. Eadem, « Slavery », in Philippa Levine et John Marriott (éds), *The Ashgate Research Companion to Modern Imperial Histories*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 407-427. Ceyda Karamürsel, « Ottoman slavery as a tool for historical analysis: A review of recent literature », *New Perspectives on Turkey* L, 2014, p. 193-203. Eadem, « The Uncertainties of Freedom: The Second Constitutional Era and the End of Slavery in the Late Ottoman Empire », *Journal of Women's History* XXVIII/3, 2016, p. 138-161. Eadem, « Transplanted Slavery, Contested Freedom, and Vernacularization », *Comparative Studies in Society and History* LIX/3, 2017, p. 690-714.

211. Yannis Spyropoulos, *Δούλοι και απελεύθεροι στην πρώιμη οθωμανική Κρήτη*, mémoire de master sous la direction d'Antonios Anastasopoulos, Université de Crète, 2008. Y. Spyropoulos, « Slaves and Freedmen in 17th- and Early 18th-Century Ottoman Crete », *Turcica* XLVI, 2015, p. 177-204.

212. *Idem*, « The Creation of a Homogeneous Collective Identity: Towards a History of the Black People in the Ottoman Empire », *International Journal of Turkish Studies* XVI/1-2, 2010, p. 25-46.

213. *Idem*, « Beys, Sheikhs, Kolbaşıs, and Godiyas: Some Notes on the Leading Figures of the Ottoman-African Diaspora », *Turcica* XLVIII, 2017, p. 187-218. Le fait de savoir si la légende sur la malédiction de Cham avait une vraie influence sur les contemporains dans le traitement qu'ils réservaient aux esclaves noirs reste d'actualité : Benjamin Braude, « Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LVII/1, 2002, p. 93-125.

214. Madeline C. Zilfi, « Goods in the Mahalle: Distributional Encounters in the Eighteenth-Century Istanbul », in Donald Quataert (éd.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, Albany (New York), SUNY Press, 2000, p. 289-311. Eadem, « Servants, Slaves and the Domestic Order in the Ottoman Middle East », *Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* II/1, 2004, p. 1-33. Eadem, « Thoughts on Women and Slavery in the Ottoman Era and Historical Sources », in Amira El-Azhary Sonbol (éd.), *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies*, Syracuse (New York), Syracuse University Press, 2005, p. 131-138. M. C. Zilfi, « Slavery », *EncOttEmp*, p. 530-533.

215. Eadem (dir.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leyde-New York-

monographie consacrée à l'esclavage dans l'Empire ottoman au XVIII^e-XIX^e siècle²¹⁶. Elle a misé sur un renouvellement de perspective centré sur les femmes plus que sur l'exploration de sources nouvelles : elle s'est principalement appuyée sur ses prédécesseurs (saluant E. Toledano et H. Erdem à qui elle reprochait néanmoins de ne pas avoir modifié l'approche formaliste dominante en privilégiant la quantification et la taxinomie légale dans leurs études) et certaines sources imprimées. Son choix de privilégier la dichotomie hommes-femmes pour analyser la société ottomane découle aussi d'un fait historique important : l'approvisionnement de l'Empire ne dépendait plus des prises de guerre depuis l'arrêt de l'expansion territoriale et à partir du XVIII^e siècle les femmes étaient majoritaires dans la population servile. Mis à part l'approche qu'elle prône, M. C. Zilfi, traitant principalement des élites stambouliotes, a développé une thèse intéressante et sujette à discussion : la possession d'esclaves aurait été un signe de distinction dans la société ottomane, voire même une façon d'émuler le sultan²¹⁷. J'aurai l'occasion de revenir sur ce point. Nur Sobers-Khan a choisi de s'engager dans cette voie inaugurée par M. C. Zilfi et S. Faroqhi en s'intéressant prioritairement aux femmes de condition servile dans les archives du tribunal de Galata (un autre faubourg de la capitale impériale) des années 1560-1572²¹⁸.

Les études ottomanes sur le fait servile étant en pleine effervescence, on eut droit à des travaux à échelle locale certes, mais d'une grande qualité en ce début du XXI^e siècle. Yaron Ben-Naeh a mené une enquête passionnante sur la possession d'esclaves par des juifs ottomans à l'époque moderne, traitant simultanément de multiples dichotomies déterminantes de la société ottomane (l'opposition entre hommes et femmes, musulmans et non-musulmans, personnes libres et esclaves) ; il s'est attaqué aux questions de sexualité, concubinage, esclavage illégal, conversion, affranchissement et intégration familiale²¹⁹. C. L. Wilkins, grâce à sa connaissance approfondie des registres du cadi d'Alep du XVII^e siècle, s'est également intéressé aux relations entre maîtres et esclaves et à l'incorporation des esclaves à la société à partir de l'espace domestique et de la famille du propriétaire, tout en dégagant le profil démographique de la population servile de la ville²²⁰.

Cologne, E. J. Brill, 1997 (The Ottoman Empire and its Heritage 10).

216. Eadem, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire. The Design of Difference*, New York, Cambridge University Press, 2010 (Cambridge Studies in Islamic Civilization) (= Zilfi, *Women and Slavery*).

217. *Ibid.*

218. N. Sobers-Khan, *Slaves without shackles. Forced labour and manumission in the Galata court registers, 1560-1572*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2014 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvolker 20).

219. Yaron Ben-Naeh, « Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire », *Jewish History* XX/3-4, 2006, p. 315-332. M. Rozen avait frayé son chemin quelques années auparavant : Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2002 (The Ottoman Empire and its Heritage 26).

220. Charles L. Wilkins, « Masters, servants and slaves. Household formation among the urban notables of early Ottoman Aleppo », in Woodhead, *Ottoman World*, p. 291-306. *Idem*, « Slavery and Household Formation in Ottoman Aleppo, 1640-1700 », *JESHO* LVI, 2013, p. 345-391. *Idem*, « A Demographic Profile of Slaves in Early Ottoman Aleppo », in Christoph Witzenrath (dir.), *Eurasian Slavery, op. cit.*, p. 221-246.

Plus récemment, Yavuz Aykan, historien du droit ottoman, a mené une réflexion sur la possession d'esclaves, l'accès à la liberté, les liens de parenté créés par l'affranchissement et la situation de femmes de condition servile donnant naissance aux rejetons de leurs maîtres (appelées les *ümm-i veled*)²²¹.

Depuis quelques années, j'ai commencé moi-même à contribuer par petits bouts à cette vaste littérature dont le volume devient de plus en plus difficile à cerner²²². Cela étant, il subsiste toujours une véritable lacune : celle d'une monographie sur l'esclavage dans l'Empire ottoman à l'époque moderne. On va maintenant évoquer l'objet, les bornes, les sources, les questionnements et les grandes lignes de la présente étude qui a pour ambition d'incarner cette première monographie de grande envergure.

3 – Objet de recherche

Comme il a été évoqué plus haut, les esclaves du sultan (ou ceux de la Porte, les *kapı kulları*) ne relèvent pas de mon objet d'étude. Ils ne seront mentionnés qu'incidemment, surtout lorsque les parallèles et divergences entre le système d'esclavage étatique et la servitude dans l'espace privé devront être soulignés. En revanche, on peut dire que cette étude porte, en théorie, sur tous les propriétaires d'esclaves dans l'Empire ottoman, à l'unique exception du souverain lui-même : ainsi, les esclaves de la Porte, quand ils possèdent leurs propres esclaves deviennent pertinents à étudier en tant que propriétaires privés d'esclaves.

Les différentes situations de non-liberté juridique ne sont pas non plus au cœur de cette étude. Parmi les différents régimes de servitude, seules les personnes possédées en pleine propriété par des particuliers et qu'on peut qualifier d'« esclaves » seront prises en compte. Les formes de privation de liberté n'impliquant pas la possession de la personne déchue ne seront rappelées que pour mieux mettre en évidence les spécificités de l'institution servile. Il s'agit de suivre les traces de ces personnes possédées, ainsi que celles des individus qui les possèdent, là où l'esclavage a laissé une certaine imprégnation : la langue, le droit, la religion, l'économie, la vie sociale, l'espace privé,

221. Y. Aykan, « On Freedom, Kinship, and the Market. Rethinking Property and Law in the Ottoman Slave System », *Quaderni Storici* 154/1, 2017, p. 3-29.

222. H. G. Özkoray, « Une culture de la résistance ? Stratégies et moyens d'émancipation des esclaves dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800)*, p. 403-418. *Idem*, « La question de l'abolition de l'esclavage dans le monde musulman : le cas ottoman », *Bulletin de la Société des amis des Sciences Religieuses* XI, 2015, p. 27-41. *Idem*, « Ottomans », in Philippe Zawieja (dir.), *Dictionnaire de la fatigue*, Genève, Droz, 2016 (Travaux de sciences sociales 219), p. 634-638. H. G. Özkoray, « La géographie du commerce des esclaves dans l'Empire ottoman et l'implication des marchands d'Europe occidentale », *Rives méditerranéennes* LIII : *L'économie de l'esclavage en Méditerranée médiévale et moderne* (Iván Armenteros Martínez et Mohamed Ouerfelli, dirs), 2016, p. 103-121.

la pensée, les récits. Revendiquant l'héritage des deux premières générations de l'école des *Annales*, je prône une « histoire totale » de l'esclavage ottoman accordant « la même importance aux aspects culturel, économique, [juridique, politique,] matériel ou social pour étudier les relations constituant la vie des hommes en société »²²³. Car en succédant à de nombreux travaux qui n'abordent généralement qu'un seul aspect du fait servile chez les Ottomans, il est nécessaire de remédier par une vue d'ensemble, d'autant plus que l'esclavage faisait partie intégrante de la société ottomane en tant qu'il était accepté par la coutume, perpétué par la tradition et sanctionné par la religion²²⁴.

Les bornes chronologiques de l'étude (xvi^e-xvii^e siècle) ont été fixées en fonction de trois facteurs : les lacunes de l'historiographie, le contexte historique et les sources disponibles²²⁵. Le *terminus post quem* correspond au *terminus ante quem* de l'étude de H. Sahillioğlu sur Bursa (fin xv^e-début xvi^e siècle)²²⁶. Grâce à son expansion territoriale, à sa mainmise sur les routes principales d'importation et à la collaboration du khanat de Crimée, l'Empire ottoman a connu sa plus forte concentration de population servile durant cette période²²⁷. Les guerres de conquête, les raids extra-frontaliers et les réseaux d'importation ont assuré un flux continu et massif d'esclaves envers les provinces ottomanes. C'est entre le milieu du xv^e siècle et la fin du xvii^e siècle, qu'on constate l'usage le plus intensif d'esclaves dans l'histoire de l'Empire ottoman, ce qui va de pair avec l'apogée du pouvoir politique et militaire des Ottomans²²⁸. Par conséquent, aussi bien dans les sources que dans les travaux d'historiens, on a affaire à une omniprésence sous-jacente des esclaves et des thématiques serviles : même si la question de l'esclavage n'est pas toujours directement abordée dans les documents et les récits, une obstination systématique s'apparentant parfois à

223. Paul Leuilliot, « Febvre, Lucien (1878-1956) », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1974, vol. XVIII, p. 679-680. Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au xv^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Éditions Albin Michel, 2003 [1947] (Bibliothèque de « L'Évolution de l'Humanité »).

224. Alan W. Fisher, compte-rendu de « Hans Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Fribourg, Klaus Schwarz Verlag, 1980 (Islamkundliche Untersuchungen 57) », et d'« Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression: 1840-1890*, Princeton, Princeton University Press, 1982 (Princeton Studies on the Near East) », *AHR* LXXXIX/3, 1984, p. 818-819.

225. L'état de l'historiographie a été exposé plus haut et je parlerai des sources un peu plus bas. Je me borne dans ce passage à n'évoquer que le contexte historique.

226. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.* H. Sahillioğlu, H. İnalçık, ou encore S. Yerasimos avaient déjà puisé les pistes de recherche possibles sur les esclaves et autres personnes privées de liberté au cœur de l'Empire dans la seconde moitié du xv^e siècle (H. İnalçık, « Servile Labor », *art. cit.* ; Stéphane Yerasimos, « Les déportés et leur statut dans l'Empire ottoman (xv^e-xvi^e siècles) », in Claudia Moatti, Wolfgang Kaiser et Christophe Pébarthe (éds), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2009 (Études 22), p. 515-532).

227. Mikhail B. Kizilov, « The Black Sea and the Slave Trade: The Role of Crimean Maritime Towns in the Trade in Slaves and Captives in the Fifteenth to Eighteenth Centuries », *International Journal of Maritime History* XVII/1, 2005, p. 211-235. Dariusz Kołodziejczyk, « Slave Hunting and Slave Redemption as a Business Enterprise: The Northern Black Sea Region in the Sixteenth to Seventeenth Centuries », *Oriente Moderno* n. s. XXV (LXXXVI/1), 2006, p. 149-159.

228. Madeline C. Zilfi, « Slavery », *EncOttEmp*, p. 530. Nicolas Vatin, « Esclavage. L'esclavage chez les Ottomans jusqu'au xix^e siècle », *DEO*, p. 411-413. Alan W. Fisher, « Chattel Slavery in the Ottoman Empire », *Slavery & Abolition* I/1, 1980, p. 25-45.

l'obsession, l'intuition heuristique et la chance permettent de saisir l'objet, autant que faire se peut, dans son ensemble. La coupure chronologique à la fin du XVII^e siècle n'a rien d'arbitraire ou d'artificiel : elle correspond au traité de Karlowitz (1699) qui a entamé le déclin du rôle primordial que jouait le khanat de Crimée dans l'approvisionnement en esclaves des provinces centrales ottomanes (Istanbul, les Balkans et l'Anatolie)²²⁹. Par rapport à mes prédécesseurs ottomanistes ayant travaillé sur l'époque moderne, j'entreprends d'étudier une période relativement plus longue : deux siècles entiers (correspondant par ailleurs, *grosso modo*, aux X^e et XI^e siècles de l'Hégire). Il est pertinent de parler de la *longue durée*, non parce que les bornes chronologiques sont multiséculaires, mais parce qu'il s'agit d'étudier l'évolution et le changement lents d'un certain nombre de structures et institutions²³⁰. Il ne s'agit ni des origines, ni de l'extinction de l'esclavage chez les Ottomans à cette période : on se situe à son acmé. Je m'efforcerai de mener une étude dynamique prenant en compte les fluctuations et transformations, mais elles seront plutôt implicites dans le matériel étudié, ce pourquoi il ne faut point avoir peur de faire une « histoire des lenteurs de l'histoire »²³¹. Lorsque des exemples pertinents tirés des sources ou de la littérature secondaire existent, je me permettrai de me référer occasionnellement au XV^e et au XVIII^e-XIX^e siècle.

On peut analyser la société ottomane sous le prisme de différentes dichotomies structurantes. Ces inégalités fondamentales existent entre les hommes et les femmes, entre les musulmans et les non-musulmans (*zimmī*), entre les *‘askerī* (la gent d'État, exemptée d'impôt, comprenant les esclaves du sultan) et les *re‘āyā* (sujets libres et contribuables du sultan), et enfin, entre les personnes libres et les esclaves²³². Pour bien saisir la condition servile et situer les esclaves dans un contexte socio-historique, il faut prendre en compte la juxtaposition et les différentes combinaisons possibles de ces hiérarchies. L'infériorité juridique des esclaves se relativise en fonction du profil des personnes auxquelles ils appartiennent. On ne peut nullement réduire les non-esclaves de l'Empire ottoman au rang de dépendants du sultan : il y a certes des degrés divers de la liberté juridique, mais on peut tout à fait opposer l'esclavage à la liberté sur le plan juridique²³³.

229. Murat Çizakça, *A comparative evolution of business partnerships: the Islamic world and Europe, with specific reference to the Ottoman archives*, Leyde-New York, E. J. Brill, 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 8), p. 99-100. Faruk Bilici, *La politique française en mer Noire (1747-1789). Vicissitudes d'une implantation*, Istanbul, Les Éditions Isis, 1992 (Studies on Ottoman Diplomatic History VI), p. 73.

230. Jacques Le Goff, « Préface », in Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983 [1924] (Bibliothèque des Histoires), p. XII.

231. J. Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », dans *idem* et Pierre Nora (dirs), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Paris, Éditions Gallimard, 2011 [1974] (Folio / Histoire), p. 746 [728-751].

232. Judith E. Tucker, « Law and gender », *EncOttEmp*, p. 325.

233. La liberté juridique, qui se traduit par le fait de ne pas être esclave, n'est pas nécessairement à mettre en corrélation avec un quelconque principe républicain d'égalité civique. La société ottomane admet totalement ses inégalités avec la liberté juridique inaliénable des *re‘āyā*. Pour le passage ayant suscité cette réflexion, cf. C. Witzernath, « Introduction.

Dernièrement, sur le plan géographique et même administratif j'assume d'avoir choisi les provinces dites « centrales » de l'Empire. Ce choix n'est qu'en partie dicté par des considérations – déterminantes il est vrai – de compétence linguistique. Indépendamment du fait que je ne peux pas étudier de première main une documentation d'archives en arabe, et attendu qu'il paraissait difficile d'étendre l'enquête à l'ensemble territorial du vaste Empire ottoman, j'ai choisi de me concentrer sur sa partie la plus propre à être définie comme « ottomane ». Je me focaliserai donc principalement sur la capitale impériale Istanbul et ses faubourgs (Üsküdar, Eyüp, Balat, Galata, Hasköy), les villes de l'Anatolie et la Roumélie (correspondant aux provinces occidentales de l'Empire, les pays balkaniques). À l'occasion, il sera également question du khanat de Crimée, de la Syrie, de l'Égypte, de l'Abyssinie, du Kurdistan et dans une moindre mesure, du Maghreb. Le khanat de Crimée était une puissance tributaire de la Porte, tandis que l'Égypte, le Maghreb, l'Abyssinie, Alger, Tripoli et Tunis étaient des provinces (dites *sālyāneli*, de *sālyāne*, « prélèvement fiscal annuel ») éloignées ou soumises à des conditions géopolitiques spécifiques et dont les gouverneurs touchaient un salaire en espèces du Trésor des territoires qu'ils administraient et versaient au sultan les revenus fiscaux sous forme de tribut : cette forme d'organisation, la quasi-autonomie concernant les affaires internes et la distance géographique objective du centre impérial faisaient que ces pays n'étaient que partiellement ottomanisés au point de vue sociétal et institutionnel²³⁴. La langue principale de mes sources est le turc ottoman, quoique nous verrons que des documents et récits en arabe, grec, italien ou français seront également étudiés au cours des chapitres qui suivent. Ces sources émanent donc avant tout du cœur de l'Empire, de sa bureaucratie et de ses élites.

4 – Sources, méthodes et questionnements

« En nos temps de problématique, la recherche historique procède le plus souvent du matériau vers les questions ; elle part d'un champ, d'un événement, d'un texte, et c'est leur déchiffrement qui produit les problèmes et les méthodes. ».

« Dépaysement », in Daniel S. Milo et Alain Boureau (dirs), *Alter histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (Histoire 10), p. 142-143.

Slavery in Medieval and Early Modern Eurasia: An Overview of the Russian and Ottoman Empires and Central Asia », dans *idem* (dir.), *Eurasian Slavery, op. cit.*, p. 6 : « Except for the ancient Greek and the American cases, slavery was never the opposite of freedom, since this presupposes a republican system of free and equal citizens, whereas empires knew only gradients of 'unfreedom' or dependence on the emperor. Nevertheless, slavery was a civil status different from that of the general population in the sense that it made slaves a property of the owner — chattels similar to livestock in many respects, who could be sold and alienated. »

234. Elisabetta Borromeo, « Territoires ottomans (évolution et organisation). Des origines au traité de Küçük Kaynarca (1774) », *DEO*, p. 1139. « Provinces, administration provinciale », *DEO*, p. 996-1000. Güneş Işıksel, *La diplomatie ottomane sous le règne de Selîm II : paramètres et périmètres de l'Empire ottoman dans le troisième quart du xv^e siècle*, Paris-Louvain-Bristol (Connecticut), Peeters, 2016 (Turcica XX), p. 1-7.

Dans une étude qui porte sur les esclaves, il est un pieux souhait que de vouloir faire de « l'histoire par le bas » à la Marcus Rediker en mettant en avant l'élément humain, les basses couches sociales, les plus démunis, les « sans-voix »²³⁵. Or, dans la mesure où mes sources sont pour la plupart stato-centrées ou émanent des hautes sphères politiques, sociales et culturelles, cet exercice s'avère difficile, mais le défi demeure d'actualité. Sans recourir à un exercice stylistique expérimental consistant à opter pour un récit fictif à propos des choses sur lesquelles les sources sont silencieuses (comme a pu le tenter EHUD TOLEDANO)²³⁶, je m'efforcerai systématiquement de relever non seulement les discours tenus *sur*, mais aussi ceux tenus *par* des esclaves. Dans la feuille de route qu'elle traçait en 1991 pour l'avenir des études serviles dans le domaine ottoman, Suraiya FAROQHI prônait notamment une mise en avant des cas individuels et particuliers et proposait avec insistance une combinaison des études qualitatives et quantitatives pour l'analyse de l'esclavage ottoman²³⁷. Je me suis efforcé de suivre cette préconisation dans la présente étude. Dans ce cadre, on opérera un va-et-vient permanent entre les échelles d'analyse et les optiques micro et macro²³⁸.

Comme le faisait remarquer D. Quataert sur les mines de charbon de Zonguldak, les ouvriers, les mineurs n'apparaissent dans les documents d'archives que quand ils intéressent l'État²³⁹. La solution est d'essayer d'aller au-delà des seules archives administratives et de recueillir une panoplie diversifiée de témoignages et preuves documentaires pour tenter de saisir l'univers des esclaves et de leurs maîtres. C'est une étude qui nécessite une immersion dans un océan de corpus et de documents, mais cette immersion doit être en corrélation positive avec une prise de distance absolue par rapport au matériel²⁴⁰.

La plus grande difficulté que j'ai rencontrée au cours de mes recherches est venue de l'état des sources. Non que les témoignages relatifs au pouvoir thaumaturgique des rois ne soient dans l'ensemble, et toute réserve faite sur les débuts, assez abondants ; mais ils sont dispersés à l'extrême et surtout de natures prodigieusement diverses²⁴¹.

235. Marcus Rediker, *The Slave Ship. A Human History*, New York, Viking Penguin, 2007. *Idem* et Peter Linebaugh (éds), *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beacon Press, 2000. Donald Quataert, « History from Below and the Writing of Ottoman History », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* XXXIV/1, 2014, p. 129-134.

236. E. R. Toledano, *As If Silent and Absent*, *op. cit.*

237. S. Faroqhi, « Black slaves and freedmen celebrating (*Aydın, 1576*) », *art. cit.*, p. 207 et 215.

238. Jacques Revel, « Micro-analyse et construction du social », dans *idem* (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1996 (Hautes Études), p. 15-36. Carlo Ginzburg, « Latitude, Slaves, and the Bible: An Experiment in Microhistory », *Critical Inquiry* XXXI/3, 2005, p. 665-683. E. R. Toledano, « Representing the Slave's Body in Ottoman Society », *art. cit.*, p. 58 : « I also believe that slavery must be studied on the micro-historical level as a *relationship* between master/mistress and slave, a relationship far more complex, mitigated and mutually dependent than a mere legal proprietary context can explain. » C'est l'auteur qui souligne.

239. Donald Quataert, *Miners and the State in the Ottoman Empire. The Zonguldak Coalfield, 1822-1920*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2006, p. 3.

240. Arlette Farge, *Le goût de l'archive*, Paris, Le Seuil, 1989.

241. Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, *op. cit.*, p. 22.

Pour décrire parfaitement ma propre situation, on peut remplacer le « pouvoir thaumaturgique des rois » par « l'esclavage chez les Ottomans », dans cette citation de Marc Bloch. La documentation gigantesque à laquelle j'ai eu affaire est en partie inédite, en partie déjà publiée. Même si les sources imprimées se trouvent déjà dans le domaine public et sont en théorie connues de la communauté des historiens, elles n'ont jamais fait l'objet d'une recherche systématique axée sur le fait servile dans l'Empire ottoman au XVI^e-XVII^e siècle. Je vais déployer tout un arsenal de références historiographiques (dont on a analysé une partie *supra*), mais c'est une documentation neuve et abondante (du fait de la découverte archivistique et à cause de l'approche par laquelle elle sera abordée) qui se trouve au cœur de ce travail. C'est le propre de l'historien de construire par le dépouillement et le tri qui sont déterminés aussi bien par les limites humaines que par les aléas²⁴².

J'ai procédé à des sondages réguliers aux Archives ottomanes de la Présidence du Conseil à Istanbul (BOA) entre 2011 et 2015. L'indexation massive et graduelle des dépôts documentaires m'a permis de rassembler des centaines de documents repérés en interrogeant le catalogue informatisé par mots-clés²⁴³. En raison des propriétés algorithmiques de ce catalogue, la recherche par mots-clés simples n'est nullement suffisante en soi : il faut user de sa créativité en imaginant tous les suffixes et formes grammaticales possibles des termes de la quête²⁴⁴. Ainsi, j'ai pu découvrir plusieurs centaines de documents dont une petite partie sera analysée en profondeur. À part les contraintes temporelles du travail doctoral, la difficulté principale provient du fait que l'immense partie de ces documents étaient isolés de leurs contextes originels. Les fonds classés depuis le XIX^e siècle (Ali Emîrî, Cevdet, İbnülemin, etc.) connaissent une certaine cohérence chrono-thématique : ils répartissent les documents en affaires militaires, médicales, minières, internes, étrangères, etc. et/ou en fonction des règnes²⁴⁵. Cela étant, devant une multitude de documents qui attestait simplement l'existence d'esclaves, j'ai fait le pari de privilégier les documents qui sortaient de l'ordinaire et de mettre l'accent sur la singularité des cas plutôt bien décrits ou ouvrant des fenêtres d'interprétation propices. Ce pari s'est effectué aux dépens de tout repérage de la répétitivité inintéressante, d'autant plus que mon but ne fut jamais de quantifier des

242. Arlette Farge, *Le goût de l'archive*, op. cit.

243. Le catalogue mis à jour n'était consultable que sur le site même des archives jusqu'à une date récente. Désormais, à condition de s'inscrire, les versions récentes du catalogue sont accessibles en ligne et il est possible de télécharger à distance les documents déjà numérisés : <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

244. Par exemple : *esirler* ne donnera jamais des résultats où il y a des occurrences d'*esirleri* et ainsi de suite, sachant qu'*esirler** ne donne pas nécessairement toujours les occurrences d'*esirleri* ou *esirlerin* dans les documents répertoriés non plus.

245. Un fait remarquable du XIX^e siècle ottoman est que l'État s'est mis à produire et à classer ses documents d'une manière inédite, ce qui a affecté une bonne partie des documents des époques antérieures que j'ai eus entre les mains. Les réformes profondes du dernier siècle de l'Empire étaient tout d'abord « sur le papier ». Marc Aymes, « *Un grand progrès – sur le papier* ». *Histoire provinciale des réformes ottomanes à Chypre au XIX^e siècle*, Paris-Louvain-Walpole, Peeters, 2010 (Turcica XIV).

séries. On a parfois affaire à des ensembles cohérents ; dans le cadre des correspondances entre la capitale et la province, permettant de reconstituer différentes étapes d'une même affaire. L'analyse diplomatique des lettres, rapports, placets, etc. révèle aussi les éléments de réponse apposés par la chancellerie impériale sur le document lui-même.

Pour mon étude, un fonds primordial des BOA est celui des registres des Affaires importantes (*Mühimme Defterleri*). Dressés à partir du milieu du XVI^e siècle, ils contiennent des actes émis par la Porte, des brouillons de lettres et la correspondance administrative interne recopiés par les soins de la chancellerie impériale et considérés comme importants, dignes d'intérêt, ce qui a permis de conserver par ordre chronologique des milliers de documents dont les authentiques ont pour la plupart disparu. Pour ceux qui n'ont pas été publiés, j'ai dépouillé systématiquement les catalogues dactylographiés consultables sur place aux BOA ; j'ai également parcouru certains des registres du XVII^e siècle encore totalement inédits. Ces registres sont d'une valeur inestimable pour comprendre le fonctionnement de l'administration ottomane et les relations entre la Porte et toutes les provinces de l'Empire²⁴⁶. En règle générale, on y trouve des ordres s'appliquant à des cas individuels, mais étant donné l'inexistence d'une séparation stricte entre administration et législation, ces textes avaient une teneur juridique contraignante (le sultan ayant la prérogative d'octroyer des *kānūn*, c'est-à-dire des règlements se situant en dehors du cadre de la charia)²⁴⁷. Ce matériel archivistique nous renseigne sur de nombreux événements historiques, les relations extérieures des Ottomans et divers aspects de la vie sociale, économique, militaire, religieuse et culturelle à travers l'Empire tout entier²⁴⁸. En raison de leur caractère centralisé et conservateur, presque n'importe quel échantillon de documents issus de ces registres sur une période courte de quelques années est révélateur de certaines des caractéristiques de l'ordre ottoman et de ses prises de position sur des questions précises²⁴⁹. L'écueil est de prendre pour argent comptant les poncifs idéologiques impériaux de la chancellerie de la Porte : l'ordre inébranlable des choses parfaitement préservé et la toute-puissance du sultan seraient le signe de l'absence de toute transformation d'une quelconque importance. Un autre problème est celui du regard de la capitale sur les provinces. Tout de même, les plaintes, suppliques et rapports reçus par Istanbul (aussi bien des *re'āyā* que des administrateurs provinciaux) sont porteurs de témoignages qui dépaysent et décentrent ce regard parfois un peu trop stambouliote. Concernant la diversité des documents d'archives et actes de la

246. Uriel Heyd, « Introduction. The Mühimme Defteri as a Historical Source », dans *idem*, *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615. A Study of the Firman according to the Mühimme Defteri*, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. xv-xvi. Gilles Veinstein, « *Ahkām Qa'idi*. Ordres originaux et *Mühimme Defteri* », in J.-L. Bacqué-Grammont et R. Dor (éds), *Mélanges offerts à Louis Bazin par ses disciples, collègues et amis*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 257-274.

247. Uriel Heyd, « Introduction », *art. cit.*, p. xvi.

248. *Ibid.*, p. xvii.

249. *Ibid.*

pratique, on peut citer notamment les registres de recensement, les registres fiscaux et douaniers, les registres de prix fixés, ainsi que les correspondances diplomatiques et les traités inter-étatiques.

Justement, sur le plan juridique, vu la primauté donnée aux provinces centrales et aux secteurs principalement turcophones de l'Empire, j'ai dépouillé systématiquement les codes législatifs (*kānūnnāme*) et les règlements provinciaux émis par la Porte en ce qui concerne la dimension séculière du droit ottoman : ils sont publiés en très grande partie. Le hanéfisme étant l'école juridique officielle de l'Empire, j'ai consulté principalement deux traités jurisprudentiels (ceux d'al-Qudūrī et d'al-Ḥalabī), certains recueils de fatwas (des opinions de jurisconsultes émises à titre consultatif, révélant des raisonnements doctrinaires spéculatifs et abstraits, ou bien répondant, dans le cadre de la casuistique, à des demandes précises de la population). Le gros du travail consistait en le dépouillement des registres de cadī (*kāḍī sicilleri* ou *şer'iyye sicilleri*). Pour les tribunaux d'Istanbul et de ses faubourgs, quarante volumes ont été publiés (tous du XVI^e-XVII^e siècle) par İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi, Centre d'études islamiques à Istanbul) depuis 2008²⁵⁰. Pour d'autres villes et provinces de l'Empire, je me suis appuyé sur des travaux spécialisés, des registres publiés et des registres accessibles sur place aux BOA et à l'İSAM. Il aurait été insensé d'essayer de tout utiliser, car en général ces registres ne font que multiplier par dizaines des exemples typiques connus par ailleurs²⁵¹. Là encore, j'ai repéré ce qui relevait des pratiques courantes et de la norme, en les séparant des cas uniques et dont la singularité dépasse le simple aspect anecdotique. Ces registres offrent parfois la possibilité de suivre les mêmes personnages dans le cadre de la suite d'une affaire et fournissent la photographie des réalités socio-économiques à des moments précis (par exemple sur les prix moyens d'esclaves). En revanche, ils ont très souvent l'inconvénient d'être laconiques et de traiter presque exclusivement de certaines strates sociales urbaines et plutôt aisées²⁵².

Un autre sous-groupe de ma documentation a trait aux images et aux représentations. Il s'est agi de parcourir toutes sortes de textes littéraires, sources narratives et documents iconographiques susceptibles de nous révéler quelque chose sur le regard porté par les Ottomans sur leurs esclaves en particulier et sur le fait servile en général. Les textes littéraires appartenant aux différents genres poétiques ou de prose, ceux relevant de l'éthique et de la physiognomonie, enfin les exemples iconographiques que j'ai examinés étaient tous plus ou moins connus des spécialistes des domaines précis. En revanche, personne n'avait auparavant réuni ce matériel pour en faire une étude

250. Ces quarante volumes sont désormais accessibles en ligne : <http://kadisicilleri.org>

251. S. Faroqhi, « Manumission in 17th-Century Suburban Istanbul », *art. cit.*, p. 391.

252. Madeline C. Zilfi, « Thoughts on Women and Slavery in the Ottoman Era », *art. cit.*, p. 135. Dror Ze'evi, « Women in 17th-century Jerusalem: Western and Indigenous Perspectives », *IJMES XXVII/2*, 1995, p. 161.

systematique sur l'esclavage. L'exploitation de ce corpus rassemblé à l'issue d'un long et patient effort de dépouillement constitue l'aspect le plus original de cette recherche. Les différents genres qui le composent seront séparément abordés en détail : car chacun des genres éclaire un aspect différent des représentations ottomanes sur les esclaves et l'institution servile.

Le fil rouge qui traverse cette étude est celui de la centralité de l'esclavage pour les Ottomans durant la période étudiée. Quelle importance et quelle place avait l'institution servile pour cette entité impériale ? Comment les Ottomans ont-ils pensé le fait servile ? Avec quels mots ont-ils formulé cette pensée ? Quels discours, arguments, justifications, rationalisations, banalisations ont-ils pu être produits ? Comment et d'après quelles traditions juridiques a-t-on réglementé l'esclavage ? Quel décalage y avait-il entre la doctrine juridique, la législation et les pratiques couramment adoptées ? Qui a pu désavouer les règlements en la matière, dans quels contextes et pour quelles raisons ? Quelle était la place des esclaves dans l'économie, la société, la maisonnée, la famille, l'intimité ? Les affranchis étaient-ils considérés comme n'importe quelle personne libre ou devaient-ils porter des stigmates durant le reste de leur existence ? Est-ce que des esclaves ont pu vouloir être et/ou demeurer esclaves ? Quels étaient les enjeux des rapports entre maîtres et esclaves et quel était le degré de la réciprocité, de leur dépendance mutuelle ? Les Ottomans ont-ils pu conceptualiser l'esclavage en tant que tel ? Quels types d'esclaves et quels types de rapports et situations d'esclavage ont-ils pu idéaliser ? Je me poserai également les questions de la continuité et de la rupture entre les Ottomans et leurs prédécesseurs en matière d'esclavage. De même, on essaiera de voir quelles étaient les spécificités du fait servile chez les Ottomans par rapport à leurs contemporains et quelles étaient les points de convergence.

Ce sont les questions principales de ce travail. En cours de route, à l'intérieur de chaque chapitre je m'efforcerai d'apporter des éléments de réponse, d'approfondir la problématisation par rapport à l'objet de recherche et aux sources et de formuler de nouveaux questionnements. Avant d'annoncer le plan du développement à l'aide duquel je répondrai à toutes ces questions, j'aimerais brièvement évoquer quelques-unes des lacunes thématiques et documentaires de ce travail. Je n'ai pas consacré un travail de fond à l'exploration de récits de voyage d'Européens occidentaux. Certains seront évoqués, mais des récits comme ceux de Pierre Belon du Mans et d'Antoine Galland méritent des travaux fouillés, ne serait-ce que pour l'analyse de leurs observations sur les esclaves²⁵³. En ce qui concerne la doctrine juridique sunnite, il aurait été idéal de procéder à une

253. Ainsi, je ne pourrai pas m'appuyer sur deux des références principales dans ce domaine : Stéphane Yerasimos, *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIV^e-XVI^e siècles). Bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités*, Ankara, Imprimerie de la société turque d'histoire, 1991. Elisabetta Borromeo, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman, 1600-1644*, Paris-Istanbul, Maisonneuve & Larose-Institut Français d'Études Anatoliennes, 2007, 2 vols.

comparaison systématique entre différentes écoles dominantes dans les provinces arabes et le centre de l'Empire : ainsi, on aurait pu prendre comme point de départ les travaux de Jonathan E. Brockopp et de Rainer Oßwald pour explorer par la suite des traités juridiques et des recueils de fatwas, tout en prenant appui sur des registres de cadi (mais ma connaissance de l'arabe est insuffisante pour travailler sur des sources inédites)²⁵⁴. Dans cette veine, il aurait été envisageable de consacrer une analyse développée au traité chafite du prince Korkud sur le butin de guerre humain et l'institution servile qui se voulait une critique des pratiques légales ottomanes, provenant d'un membre de la dynastie impériale²⁵⁵. La piste des langues parlées par les esclaves fugitifs et de celles parlées par les personnes qui les appréhendent est une autre lacune dont je déplore l'absence.

5 – Résumé de la démarche

Les définitions fournies jusqu'ici ont vocation à évoluer et même à être remises en cause avec le traitement des données. Donc, elle n'ont été données qu'à titre indicatif pour le moment. Les esclaves ne constituent pas une classe homogène, un bloc monolithique d'individus dans cet empire. De prime abord, dans un « chapitre liminaire » qui commande à l'ensemble de la thèse, on analysera de manière détaillée la totalité du vocabulaire du turc ottoman consacré aux esclaves et serviteurs. Dans une moindre mesure, on verra l'influence de ce vocabulaire sur les mots de l'esclavage employés par des locuteurs du grec et de l'arabe dans les provinces ottomanes. Après l'exploration du champ sémantique des mots composant le lexique du turc ottoman portant sur l'esclavage, la démonstration se divise en deux grandes parties. La première porte sur le fait servile dans l'Empire ottoman, la seconde sur les représentations ottomanes de l'esclavage.

La première partie est consacrée au cadre institutionnel, aux réalités juridico-socio-économiques et aux pratiques courantes observées. Dans le premier chapitre, on commence par les fondements juridiques et leur application. Le plan de ce chapitre suit en quelque sorte le parcours biographique d'un esclave. Après avoir vu ce qui fonde le statut juridique servile, les droits et devoirs des maîtres et esclaves, on passe aux modalités pratiques des principes et règlements

254. Jonathan E. Brockopp, *Early Mālikī Law. Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2002 (Studies in Islamic Law 14), p. 201-204. Rainer Oßwald, *Das islamische Sklavenrecht*, Würzburg, Ergon Verlag, 2017 (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 40).

255. Şehzâde Korkud, *İslâm'da ganimet ve cariyelik: Osmanlı sistemine içeriden bir eleştiri (Hallu işkâli'l-efkâr fi hilli emvâli'l-küffâr)*, éd. par Âsım Cüneyd Köksal, trad. par Osman Güman, Istanbul, İSAR, 2013 (Osmanlı Hukuk ve Siyaset Düşüncesi Kitapları 1). Nabil S. Al-Tikriti, *Şehzade Korkud (ca. 1468-1513) and the Articulation of Early 16th Century Ottoman Religious Identity*, Chicago, thèse de doctorat, The University of Chicago, 2004. *Idem*, « *Hall ishkâl al-afkâr: an Ottoman royal's shari'a argument for imperial control over sea ghāzī plunder* », in Albrecht Fuess et Bernard Heyberger (éds), *La frontière méditerranéenne du XV^e au XVII^e siècle. Échanges, circulations et affrontements*, Turnhout, Brepols, (Études Renaissance), p. 127-144.

juridiques dans le cadre de la vie quotidienne. On observe ainsi les différents types de litiges, contestations, illégalités, contestations ; bref, on analyse les difficultés, problèmes, contradictions et imperfections de l'application du cadre juridique formel. Ce premier chapitre juridique se conclut par les manières dont on peut sortir de l'esclavage : une typologie des affranchissements. Dans le second chapitre de cette première partie sur le fait servile, on s'attaque à la place des esclaves dans l'économie et la société ottomanes. On commence par les modes d'approvisionnement de l'Empire en esclaves en passant par les zones géographiques, les acteurs de la traite et leurs méthodes de réduction en esclavage, les structures commerciales, les prix, la taxation et la réalité sociologique et démographique à laquelle correspond ce flux incessant de personnes asservies. Ensuite, il s'agit du travail forcé : on aborde les différents profils de régimes de servitude et d'emplois ; on détaille aussi tous les métiers et secteurs professionnels où l'on repère des esclaves. Enfin, cette première grande partie est close par les parcours typiques et atypiques d'esclaves et affranchis dans la société ottomane : on s'intéresse à leur sociabilité, à leur intimité avec leurs maîtres, aux liens qu'ils tissent avec leurs propriétaires ou d'autres personnes libres, voire de condition servile, à leurs rapports à la religion, aux manières dont ils accèdent à l'affranchissement et à leur devenir dans la société en tant qu'affranchis. Toute cette étape nous apprend pourquoi et comment les Ottomans faisaient un usage courant des esclaves.

La seconde partie, dédiée aux représentations, s'ouvre par un prologue qui porte sur l'onomastique concernant les esclaves des Ottomans. Après la dénomination des hommes *et* femmes (car il y a des différences tangibles), on aborde dans un deuxième chapitre une bonne partie des sources littéraires et artistiques de l'époque qui évoquent des thématiques serviles d'une manière ou d'une autre. À tour de rôle, on passe en revue les différents genres de poésie, de prose, les arts de la scène et les arts picturaux. Dans ce chapitre, le temps fort correspond à l'histoire de Joseph. Enfin, dans le troisième et dernier chapitre de cette partie, on traite de l'éthique de l'esclavage chez les Ottomans. La généalogie de la science physiognomonique et les différents usages que l'on en faisait nous amènent à la proto-ethnographie élaborée par les Ottomans : on y trouve le classement des peuples connus des Ottomans en fonction de leurs qualités intrinsèques et aptitudes à devenir de bons serviteurs. On achève le développement par les règles de bonnes conduite qui régissent les rapports entre maîtres et esclaves. Les prescriptions et proscriptions, qui structurent cette relation, font surgir l'image de l'esclave idéal. C'est ainsi qu'on arrive à la conclusion générale qui récapitule toute l'étude et ce qu'elle nous a apporté.

Les deux parties monographiques peuvent se lire indépendamment l'une de l'autre, mais elle se veulent en même temps complémentaires, voire entrelacées. Leur interdépendance fait la

cohérence de ce dessin de la première histoire globale de l'esclavage chez les Ottomans à l'époque moderne. On voit que la structure interne du texte provient implicitement de la typologie des sources aussi. En revanche, la division claire entre les réalités d'une part, et les représentations de l'autre a vocation à sous-tendre l'ensemble. On verra dans quelle mesure le cadre institutionnel et les réalités observables du quotidien façonnaient les imaginaires et dans quelle mesure les idéaux projetés et les discours abstraits avaient une emprise réelle sur les vies et comportements des gens.

Chapitre liminaire : les mots de l'esclavage chez les Ottomans

« Les codes fondamentaux d'une culture —ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques— fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera. »

Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 11.

« [L]a plupart des sociétés esclavagistes possèdent un vocabulaire étendu recouvrant diverses conditions d'assujettissement qui n'ont d'équivalents dans nos langues et que l'on rend uniformément par "esclave". »

Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF, 1986 (Pratiques théoriques), p. 9.

La langue turque ottomane dispose d'un vocabulaire très riche, entre autres, en matière d'esclavage. D'un côté, l'éventail déjà considérablement large des mots arabes et persans relatifs à l'esclavage est repris par les Ottomans qui développent, de l'autre côté, un nouveau vocabulaire composé de mots turcs et de combinaisons inédites puisant dans le vocabulaire islamique des époques précédentes. L'examen de cette nomenclature pose deux problèmes de grande envergure. Premièrement, il s'agit de s'interroger sur la continuité institutionnelle, sociale et culturelle de l'esclavage chez les Ottomans avec les États musulmans qui les ont précédés et dont ils ont repris le vocabulaire relatif à ce domaine. Ce faisant, on se demandera notamment si les mêmes mots sont employés pour les mêmes situations par les Ottomans et s'ils ont pu procéder à leurs propres innovations en matière d'esclavage lorsqu'ils élargirent le champ sémantique de l'esclavage islamique par leur propre vocabulaire. Deuxièmement, le questionnement majeur se reporte sur l'ensemble diversifié du vocabulaire. Est-ce qu'un seul mot correspond à plusieurs choses, à des réalités juridiques et sociales différentes ? Ou bien est-il possible d'inférer que plusieurs mots distincts sont employés de façon interchangeable à propos de la même chose, d'un seul et même fait ? Autrement dit, comment éviter les confusions potentielles que peut créer cette abondance de termes qui donnent l'impression de se référer, à la fois, à la même chose sans ambiguïté, et à une variété de situations très distinctes les unes des autres ? Donc, afin de résoudre la problématique posée par le lien entre le mot et la chose, je propose un examen approfondi des termes de ce domaine (ce par quoi on entend les mots et expressions considérés par rapport à leur signification) dans ce chapitre sur la sémantique de l'esclavage chez les Ottomans. Les définitions fournies par les sources, qui sont rarissimes, ne peuvent être prises à la lettre sans aucun examen critique : c'est une précaution méthodologique de base qui s'impose¹.

1. Claude Meillassoux, « Review Essay: Slavery in Africa », *Slavery & Abolition* VIII/3, 1987, p. 341.

En préalable à l'analyse des fondements juridiques, des réalités socio-économiques, des représentations littéraires et iconographiques, et à celles des discours scientifiques et de l'éthique de l'esclavage dans le monde ottoman, il est impératif de dresser cette nomenclature. L'examen critique ne concerne pas uniquement les mots désignant les esclaves proprement dits, mais aussi, dans un deuxième temps, les termes et concepts associés aux différentes facettes du phénomène servile. Le fait de s'intéresser à ce champ sémantique de façon à voir ce qu'il peut englober oblige à signaler à certains endroits les termes voisins (ou ayant l'apparence trompeuse d'être proches sans nécessairement désigner des esclaves), ce qui permettra de mieux cerner les délimitations de ce champ². Partant, on n'hésitera pas à préciser par endroits ce qui ne désigne pas un(e) esclave (de fait, en procédant par le négatif) afin d'affirmer avec plus de clarté et de certitude ce qui l'indique. Le texte connaîtra une progression allant du général au particulier.

1 – Les termes désignant les esclaves dans le vocabulaire ottoman

Le vocabulaire ottoman de l'esclavage peut se diviser en trois groupes linguistiques principaux selon l'origine des mots : arabe, persan et turc³. Le premier groupe, celui des mots en provenance de la langue arabe, est le plus vaste et une partie considérable de ses composantes est anté-islamique. On survolera les termes les plus courants pris aux trois groupes de ce partage linguistique pour passer ensuite aux exceptions, aux termes plus rares et à la façon dont ce vocabulaire se déployait à travers le monde ottoman. Ainsi, on pourra présenter d'autres manières envisageables de classer les termes selon l'âge, le sexe des esclaves et le type du régime d'asservissement dont il s'agit (autrement dit, en fonction des différentes qualités des esclaves et des domaines où l'on y avait recours).

2. Alessandro Stanziani avait entrepris une analyse similaire des mots russes indiquant différentes formes légales de la servitude (*legal bondage*) au XVI^e siècle : Alessandro Stanziani, *After Oriental Despotism. Eurasian Growth in a Global Perspective*, Londres, Bloomsbury, 2014, ch. 4 « Slavery and Trade in Central Asia and Russia », p. 63-73. Un débat historiographique entre russologues anglophones (contenant des références aux problèmes que rencontraient leurs collègues ottomanistes à propos du mot *kul*) ayant eu pour objet l'interprétation et la traduction des mots principaux du vocabulaire de la servitude en russe mérite d'être signalé : Richard Hellie, « Recent Soviet Historiography on Medieval and Early Modern Russian Slavery », *Russian Review* XXXV/1, 1976, p. 1-32 ; Herbert Leventer, « Comments on Richard Hellie's "Recent Soviet Historiography on Medieval and Early Modern Russian Slavery" », *Russian Review* XXXVI/1, 1977, p. 64-67 ; Richard Hellie, « Reply », *Russian Review* XXXVI/1, 1977, p. 68-75. À propos du vocabulaire du turc ottoman, on trouve des remarques brèves, mais judicieuses, dans Nicolas Vatin, « Une affaire interne. Le sort et la libération des personnes de condition libre illégalement retenues en esclavage sur le territoire ottoman (XVI^e siècle) », *Turcica* XXXIII, 2001, p. 151.

3. Il y a bien entendu d'autres sources comme le vénitien : *fōrsa* signifiant « forçat, galérien » est l'exemple le plus important. Henry R. Kahane, Renée Kahane et Andreas Tietze, *The Lingua Franca in the Levant. Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*, Urbana, University of Illinois Press, 1958, p. 228-230.

i. Termes génériques et polyvalents traduisant l'idée de soumission et de possession

Les mots les plus courants en turc ottoman, désignant les esclaves et que l'on a empruntés à l'arabe classique sont les suivants : *'abd*, *jāriya/cāriye*, *asīr/esīr*, *ġulām* et *mamlūk/memlūk*. Ils figurent tous dans le Coran (à côté d'autres termes que l'on rencontre moins fréquemment dans les documents et textes ottomans), mais il faut préciser que *jāriya* et *ġulām* n'ont pas le sens d'esclave dans le Coran et que la signification du mot « *'abd* » dépend du contexte de son occurrence⁴. Pour les esclaves de sexe masculin, *kul* et *köle* sont des mots turcs aussi fréquents qu'*esīr*, *'abd* et *ġulām* et constituent également l'équivalent du persan *bende* ou de l'arabe *memlūk* à l'occasion. Le turc ottoman étant la langue principale de mes sources et de l'État ottoman, c'est son vocabulaire qui sera examiné ici de façon détaillée. Néanmoins, au passage, on peut rapidement signaler quelques nuances du vocabulaire de la langue grecque (parmi les langues principales de l'Anatolie et de la Roumélie) relatif à l'esclavage (à partir d'un échantillon très restreint). Ce petit exemple remplit une fonction synecdotique pour illustrer les difficultés rencontrées dans une autre langue et sur une plus grande échelle. La piste de l'arménien reste inexplorée à ma connaissance⁵.

La langue grecque byzantine du Haut Moyen Âge (vi^e-xi^e siècles), héritière du grec classique⁶, n'a pas d'équivalent unique pour le mot ou le concept d'esclave. On y trouve les termes principaux suivants qui ont tous une certaine polysémie (dans l'ordre de l'alphabet grec) : ἀνδράποδον (mot du genre neutre, signifiant esclave en général ou captif réduit en esclavage) ; δούλος-δούλη (esclave/subordonné(e)/serviteur-servante, c'est également le terme courant dans la Grèce antique de l'époque classique) ; θεραπαινά (femme esclave/servante, littéralement « soignante ») ; οἰκέτις-οἰκέτης⁷ (esclave de la maison – un(e) domestique – ou de la famille) ; παιδίσκη (petite fille/une jeune esclave-servante) ; παῖς (enfant mâle – équivalent d'*oġlan* en turc/esclave/serviteur) ; ψυχάριον (une « âme »/esclave, une acception un peu plus religieuse au départ qui a pu être banalisée au fil du temps)⁸. Dans l'Empire ottoman, au xvii^e siècle en Macédoine, le prêtre de Serrès Synadinos emploie dans ses mémoires les termes de σκλαβωμένος-σκλαβωμένη pour les esclaves hommes et femmes, ainsi que le mot σκλαβία pour l'esclavage dont

4. Jonathan E. Brockopp, « Slaves and Slavery », in Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2006, vol. V, p. 58 [56-60].

5. Le point de départ pour une future recherche pourrait être le mot *ստրկութիւն* (*strkut 'yun*), « esclavage », dans les sources de l'époque moderne.

6. Les mots qui seront cités peuvent être repérés déjà dans Homère, Xénophon, Platon ou Aristote.

7. M. I. Finley précise que les mots construits sur la racine οἶκος pouvaient également signifier « esclave né à la maison » par opposition à « esclave acheté » sous l'Antiquité. Moses I. Finley, « Was Greek Civilization Based on Slave Labour? », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* VIII/2, 1959, p. 146-147.

8. Youval Rotman, *Les esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale (vi^e-xi^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (Histoire 66), p. 123-124.

la racine est commune avec les mots *esclave/esclavo/schiavo/Sklave/slave* de certaines langues indo-européennes⁹. Cette racine commune provient du mot slavon *sloveninu* qui signifie « Slave »¹⁰.

L'esclavage en tant qu'institution sociale ou concept abstrait de soumission, exprimé par le terme de *σκλαβία* chez Synadinos, correspond clairement à un équivalent du mot ottoman « *kulluk* » dont le champ sémantique sera examiné *infra*. Deux siècles après la chute de l'Empire byzantin, « le remarquable styliste » et historien Critobule (un fidèle de Meḫmed II), à cheval entre les deux empires et périodes, culturellement et linguistiquement byzantin, politiquement ottoman(isé), n'avait « plus de successeurs dans l'Empire ottoman », ce qui peut expliquer en partie cette absence totale du vocabulaire byzantin de l'esclavage chez un Grec ayant vécu deux siècles après la chute de l'Empire romain d'Orient¹¹. La question de savoir si le grec ottoman était un calque du turc ottoman pour le vocabulaire de l'esclavage à partir de la fin du XV^e siècle reste posée et constitue une hypothèse intéressante.

Pour reprendre le turc ottoman, le mot « 'abd » est porteur du potentiel heuristique qui nous permettra de pénétrer progressivement l'univers des mentalités ottomanes. Déjà, on peut signaler que l'article précurseur de l'historiographie occidentale sur l'esclavage islamique rédigé par Robert Brunschvig pour la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* s'intitulait « 'Abd »¹². Sa polysémie fait qu'il est employé dans le Coran seulement à deux reprises au sens d'esclave (II : 178, 221¹³) et c'est cette polysémie qui est à l'origine d'un *ḥadīth* attribué à Mahomet concernant les mots qu'il faut employer pour désigner les esclaves que l'on évoquera *infra*. Il peut désigner un serviteur, un esclave, un croyant (voire l'homme tout court en tant qu'il est l'esclave de son créateur, Dieu). Il connaît plusieurs formes plurielles possibles comme *a'bād*, *'abīd*, *'abdūn*, *'ibād*, *'ubbād*, *'ubūd*, etc. ; mais c'est généralement *'abīd* que l'on emploie en arabe classique au sens d'« esclaves » et *'ibād* dans le sens de « croyants » ou de « soumis à Dieu »¹⁴. Les mots ayant pour racine *'ayn – bā' – dāl / ا – ب – ع* comportent les notions de soumission, d'appartenance,

9. Paolo Odorico *et alii*, *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVII^e siècle)*, Paris, Éditions de l'Association « Pierre Belon », 1996, p. 56-57 et 59-60. Johann Strauss, « Ottoman rule experienced and remembered: remarks on some local Greek chronicles of the Tourkokratia », in Fikret Adanır et Suraiya Faroqhi (dirs), *The Ottomans and the Balkans: a discussion of historiography*, Leyde, E. J. Brill, 2002 (The Ottoman Empire and its Heritage 25), p. 196-199 [193-211]. Charles Verlinden, « L'origine de *sclavus* = esclave », *Bulletin du Cange* XVII, 1942, p. 97-128.

10. « Le passage du sens de « slave » à celui d'« esclave » s'est produit durant le [H]aut [M]oyen [Â]ge, période où un grand nombre de Slaves des Balkans furent réduits en esclavage par les Germains et les Byzantins » : Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 4^e éd., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2016 [1993], t. I, p. 814.

11. Johann Strauss, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », *ReMMM LXXXV-LXXXVI : Oral et écrit dans le monde turco-ottoman* (Nicolas Vatin, dir.), 1995, p. 224 [221-255].

12. Robert Brunschvig, « 'Abd », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1960, t. I, p. 25-41.

13. Roger Botte, « Lexique de l'esclavage dans le monde musulman de langue arabe », dans *idem*, *Esclavages et abolitions en terres d'islam. Tunisie, Arabie Saoudite, Maroc, Mauritanie, Soudan*, Bruxelles, André Versaille, 2010 (L'Autre et l'Ailleurs), p. 298 [297-315].

14. *Ibid.*, p. 303.

d'adoration et de révérence. La mise sur le même plan étymologique et terminologique de Dieu (maître de l'humanité entière en principe) et des propriétaires d'esclaves nécessite un éclaircissement : dans le Coran, alors que le mot « 'abd » et ses pluriels dénotent des serviteurs et croyants dans une centaine d'occurrences, on prend le soin de distinguer de ceux-ci « un esclave possédé » ou « un esclave faisant l'objet d'une propriété » ('abd^{an} mamlūk^{an})¹⁵. Cela peut paraître étrange de souligner qu'un esclave est possédé, vu qu'un esclave est par définition un homme ou une femme possédé(e) par un autre être humain, ce pourquoi dans ce contexte il faut entendre le mot « 'abd » au sens plus englobant d'homme soumis à Dieu ou d'adulateur de Dieu¹⁶. En raison du caractère multidimensionnel du mot « 'abd », cette précision est nécessaire afin de distinguer les contextes où l'on parle des esclaves proprement dits, de ceux où il s'agit de tous les hommes – peu importe qu'ils soient juridiquement libres ou esclaves dans le monde terrestre – qui sont serviteurs/adulateurs de Dieu d'un point de vue eschatologique et de par leur essence. Par conséquent, cette formule qui constitue une sorte de pléonasme en apparence n'en est pas un en réalité ; elle indique au contraire cette distinction relativement subtile. 'Abd mamlaka pouvait désigner une personne réduite en esclavage dans le contexte de la guerre, par opposition à une personne d'ascendance servile, en arabe classique¹⁷. De même, en ottoman, on ne parle pas vraiment de l'abd de quelqu'un, mais de son 'abd-ı memlūk, ce qui constitue la version persano-ottomane de la formule coranique. On peut citer la formule suivante tirée des registres du cadı de Milas à titre d'exemple : « [...] l'esclave en ma possession, le jeune garçon de condition servile nommé 'Ayvāz [...] » ([...] benim 'abd-ı memlūküm 'Ayvāz nām gūlām [...])¹⁸.

L'adjectif « memlūk » indique que quelque chose est possédé, que cela fait l'objet d'une propriété pleine et entière. Quand il est substantivé, « la chose possédée » par excellence devient un esclave. Bien entendu, c'est le terme qui a désigné les Mamelouks d'Égypte, mais dans ce cas précis, le mot indiquait la condition servile comme une origine et non une condition actuelle, étant donné que les Mamelouks étaient affranchis sans exception à la fin de leur formation d'élite,

15. Coran, XVI : 75 ; R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 25 ; J. E. Brockopp, « Slaves and Slavery », *art. cit.*, p. 58.

16. Mohammed Ennaji, *Le sujet et le mamelouk : esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Paris, Mille et une nuits, 2007, p. 77 et 81.

17. *Ibid.*, p. 105.

18. BOA, Meşihat, Şeriye Sicilleri, Milas n° 08980 (cote : MŞH.ŞSC.d.08980), fol. 2 r° (deuxième entrée). Le registre est daté de l'an 1008 de l'Hégire (juillet 1599-juillet 1600). On peut multiplier les exemples de l'occurrence de la formule « 'abd-ı memlūk » avec les registres des Affaires importantes (*Mühimme Defterleri*, ci-après MD) : BOA, MD 2, p. 58, n° 533 (8 *cemāziyyü-l-āhır* 963 / 18 avril 1556) ; BOA, MD 4, p. 19, n° 171 (28 *rebı'ü-l-āhır* 967 / 26 janvier 1560) ; BOA, MD 14, p. 169, n° 242 (26 *şafır* 978 / 30 juillet 1570). Voir aussi l'affaire de meurtre impliquant l'esclave possédé Siyagoş, d'après les registres du cadı de Trébizonde (n° 1825, fol. 31 v°, deuxième entrée ; affaire datée du 1^{er} *ramadān* 1037 / 5 mai 1628) : Ronald Jennings, « The Society and Economy of Maçuka in the Ottoman Judicial Registers of Trabzon, 1560-1640 », in Anthony Bryer et Heath Lowry (éds), *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Birmingham-Washington, The University of Birmingham-Dumbarton Oaks, 1986, p. 151.

contrairement aux janissaires¹⁹. Les Ottomans ont pu employer l'adjectif avec d'autres mots désignant les esclaves, notamment quand c'était le propriétaire qui prenait la parole dans le document (ou quand il s'agissait de faire référence à la situation de celui-ci)²⁰.

Précisément, les mots « *kul* » (esclave, serviteur) et « *kulluk* » (servitude, état d'esclave, sujétion) méritent un examen attentif pour une meilleure compréhension des représentations ottomanes au sujet de l'esclavage. Dans la mesure où l'on peut être *kul* de Dieu, du sultan ou d'un(e) maître(sse), le mot « *kul* » représente l'équivalent du terme d'« *'abd* ». On peut concevoir des échelles ou étapes de sujétion qui se superposent de la façon suivante :

1 / À Dieu, tous les hommes sont soumis et ils en sont les *kul*.

2 / Du sultan, tous les sujets libres et les esclaves lui appartenant peuvent s'appeler les *kul* (même si on qualifie ainsi plutôt les seconds, ce n'est pas une exclusivité catégorique).

3 / Un(e) maître(sse) possédant un esclave peut parfaitement appeler ce dernier son *kul* (au sein de l'arsenal lexical sous examen, cela constitue un usage assez habituel).

Ces différentes échelles de domination ont des dimensions spirituelles, matérielles, politiques, juridiques, sociales plus ou moins contraignantes en fonction de la position des uns et des autres et confèrent un certain nombre de pouvoirs aux maîtres vis-à-vis de leurs *kul*. On peut suggérer qu'il y a un certain modèle constitué par la sujétion devant Dieu et le sultan, mais cela ne signifie pas pour autant qu'un propriétaire d'esclave(s) se prend pour le sultan ou que l'on déifie le souverain ottoman. Néanmoins, à part l'aspect terminologique, c'est le devoir d'obéissance du *kul* à l'égard de son maître qui constitue un point commun principal de toutes ces situations, ce qui occulte totalement le devoir de protection revenant au maître que l'on abordera notamment à propos de l'éthique de l'esclavage chez les Ottomans²¹.

La soumission inconditionnelle à Dieu et le fait de désigner tout être humain comme son esclave contribuent à faire accepter aux personnes asservies et démunies les inégalités du monde

19. David Ayalon, *L'esclavage du mamelouk*, Jérusalem, Israel Oriental Society, 1951 (Oriental notes and studies 1). *Idem*, *Studies on the Mamluks of Egypt (1250-1517)*, Londres, Variorum Reprints, 1977. *Idem*, *The Mamluk military society*, Londres, Variorum Reprints, 1979. *Idem*, « The Mamluks of the Seljuks: Islam's Military Might at the Crossroads », *Journal of the Royal Asiatic Society* VI/3, 1996, p. 305-333. Julien Loiseau, *Les Mamelouks, XIII^e-XV^e siècle. Une expérience du pouvoir dans l'Islam médiéval*, Paris, Seuil, 2014 (L'Univers historique).

20. Ainsi, on rencontre la formule de « *mamluk cāriyelerden* » (parmi les femmes esclaves possédées), cf. BOA, İbnülemin, Dahiliye 7/721 (10 *receb* 1077 / 5 janvier 1667) ; ou bien « *esirlerinden iki 'aded rakik-i memluki medine-i Şaydā'da fūrūht [...] étdüklerinden* » (ayant vendu deux esclaves faisant l'objet de propriété parmi leurs captifs dans la ville de Şaydā/Sidon), cf. BOA, Ali Emîrî, III. Ahmed 91/9037 (28 *zîl-ħicce* 1118 / 2 avril 1707) ; ou encore « *cāriye-i memlükem* » (mon esclave bien possédée), cf. BOA, Hatt-ı Hümayun 1449/60 (6 *rebî'ü-l-evvel* 1182 / 20 juillet 1768).

21. Metin Kunt, « Ottoman White Eunuchs as Palace Officials and Statesmen (1450-1600) », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500-1800)*, p. 332-334.

terrestre en les relativisant. Il y a, d'un côté, le facteur de confort que cette croyance est censée apporter, et la promesse de l'égalité dans l'au-delà, la mise sur le même plan eschatologique de tous les hommes. Par ailleurs, Bernard Lewis soutient que la question des inégalités socio-économiques ne constituait pas un grief majeur dans le monde ottoman en raison de l'absence d'une aristocratie formellement définie et puissamment institutionnalisée avec des privilèges exclusifs de caste et à cause de méthodes limitées d'acquisition et de dépense des richesses ; il montre également la structure corporatiste de la société et les traditions morales et charitables de l'islam comme des facteurs remédiant à l'écart creusé entre les riches et les pauvres²². L'idée de l'égalité devant Dieu, sur un plan abstrait et théologique avait peut-être pour effet d'empêcher la contestation des hiérarchies politiques et sociales en place. Toutefois, le fait qu'il existait une conception de la liberté en tant que l'opposé juridique de l'esclavage peut rendre cet élément idéologico-discursif insatisfaisant et insuffisamment persuasif aux yeux d'un certain nombre d'esclaves optant pour des moyens de résistance allant de l'évasion jusqu'à l'assassinat des propriétaires en vue d'échapper à leur condition servile sans patienter pour l'au-delà. La révolte massive des esclaves soumis aux travaux forcés et aux activités agricoles dans l'Irak abbasside du IX^e siècle offre l'exemple historique de plus grande envergure (géographiquement et démographiquement comparable aux guerres serviles – dont l'épisode le plus célèbre est la révolte de Spartacus – dans la République romaine au II^e-I^{er} siècle avant notre ère)²³.

À propos de l'emploi des mots « *‘abd* » et « *kul* » qui peuvent désigner des esclaves dont le maître est parfois un homme ordinaire ou le sultan et parfois Dieu lui-même, on peut évoquer un *ḥadīth* en la matière attribué à Mahomet. D'après une tradition canonique associée à Ismā‘īl bin Ja‘far de Médine (m. 796), le prophète de l'islam aurait déclaré ceci : « N'employez pas les mots *‘abd* ou *ama* (esclave ou fille esclave) puisque vous êtes tous esclaves de Dieu et toutes vos femmes sont les filles esclaves de Dieu. Utilisez plutôt les mots *ḡulām* ou *jāriya* (serviteur ou servante), ou *fatā* et *fatāt* (garçon et fille).²⁴ » Cette tradition fut loin d'être strictement observée ou même connue de façon répandue dans le monde sunnite de façon générale et dans le monde ottoman en particulier,

22. Le passage cité est la synthèse de Lewis sur la société ottomane d'avant le XVIII^e siècle et non sur la société ottomane contemporaine de la Révolution française comme le titre de l'article peut laisser entendre : « Social and economic equality were not major grievances. Islamic society did not know the rigid social barriers and caste privileges of pre-revolutionary Europe ; its undeveloped economy limited the opportunities both of acquiring and spending wealth, and thus prevented the growth of glaring disparities between rich and poor. To some extent the gulf between the two was still bridged by the corporative structure of society and the moral and charitable traditions of Islam. » Bernard Lewis, « The Impact of the French Revolution on Turkey. Some Notes on the Transmission of Ideas », *Cahiers d'Histoire Mondiale/Journal of World History/Cuadernos de Historia Mundial* I/1, 1953, p. 107.

23. Alexandre Popovic, *La révolte des esclaves en Iraq au III^e / IX^e siècle*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1976 (Bibliothèque d'études islamiques VI), p. 14-16, 83 et seq.

24. G. H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadīth*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2007, p. 259. Cette injonction n'est pas sans rappeler la préférence pudique des Romains consistant à appeler leurs esclaves *puer* (« enfants ») et non *servi* (Alain Testart, « L'esclavage comme institution », *L'Homme* XXXVIII/145, 1998, p. 37).

mais elle a du moins le mérite d'exprimer la gêne que peut créer le déploiement des mêmes éléments de vocabulaire et de langage à propos des rapports entre Dieu et les hommes, et de ceux entre maîtres et esclaves. Bien entendu, le mot turc « *kul* » n'aurait pas pu faire l'objet d'un *ḥadīth*. L'examen de l'acception de ce mot turc ajoute une troisième couche à ce paysage de la quête du salut sur la Terre et au-delà, celle des rapports entre le sultan et ses esclaves/serviteurs/sujets. De plus, tous les êtres humains étant des esclaves de Dieu, donc égaux sur le plan sotériologique, quel que soit le statut légal, le vocabulaire de la vie courante devait ignorer cette distinction. La convention sociale était donc parfois plus forte que les subtilités théologiques.

Le mot « *asīr/esīr* » (pl. *ūsērā/ūsārā*) est l'un des termes que l'on emploie dans le Coran pour parler des prisonniers de guerre ; il signifie littéralement « celui qui est enchaîné »²⁵. Il est parmi les mots principaux que les Ottomans utilisent pour désigner des esclaves et l'un de ceux également qui incorporent une certaine polysémie. En fonction du contexte, on rendra *esīr* tantôt par « captif », tantôt par « esclave ». La capture à la guerre est l'une des trois possibilités légales de la réduction en esclavage d'un individu en droit musulman (les deux autres étant l'achat et la naissance avec le statut servile)²⁶. En ce cas, la distinction première s'introduit entre le captif/prisonnier de guerre qui devient *ipso facto* la propriété d'un guerrier ou une marchandise destinée à la mise en vente dans les réseaux de la traite, et le captif de guerre que l'on cherche à rançonner. Certes, ce dernier a aussi un prix (*bahā*), mais la transaction n'a pas comme conséquence d'aliéner l'individu : bien au contraire, c'est sa liberté qu'il s'agit d'acheter. Il y a indubitablement une privation de liberté, mais ceci ne se traduit pas en un asservissement irréversible. De plus, le terme s'emploie aussi pour les musulmans tombés aux mains de l'ennemi en guerre. Quant aux prisonniers de guerre assignés aux travaux forcés à l'arsenal impérial (*tersāne-i 'āmire*) de Kasımpaşa, il s'agit *de facto* de l'exploitation d'une main d'œuvre de condition servile, mais ces captifs peuvent, en principe, être rançonnés ; partant, il ne s'agit pas de les mettre en vente sur le marché aux esclaves aux côtés d'autres *esīr*. Ce rachat peut s'accomplir grâce à des intermédiaires ou avec le pécule que le captif aura réussi à amasser éventuellement par des activités commerciales parallèles aux travaux forcés comme dans le cas de Michael Heberer von Bretten à la fin du XVI^e siècle. Dans les documents administratifs, on qualifie ces gens de *mīrī üsērā/esīrler* (captifs/esclaves du Trésor public), étant donné qu'ils sont des captifs de l'État qui assure leur entretien matériel, pour lequel ils sont tenus de travailler et qui récoltera éventuellement la somme de la rançon dont ils feront l'objet²⁷.

25. Jonathan E. Brockopp, « Captives », in Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2001, vol. I, p. 289 [289-290]. Cf. *Coran*, II : 185 ; XVIII : 73 ; XCIV : 5.

26. Cf. *supra* I-A.

27. Pour citer les références de quelques documents de la fin du XVII^e siècle des Archives ottomanes de la Présidence du

L'*esîr* n'est donc pas nécessairement quelqu'un qui est réduit en esclavage dès le départ (mais sa capture vise le profit financier d'une façon ou d'une autre)²⁸. L'économie de la rançon est bel et bien en place à la frontière hongroise au XVI^e siècle (avec tout un système de droit coutumier) et au Maghreb notamment au XVII^e siècle. Le rançonnement n'est pas toujours une solution prompte et efficace, ce qui fait des captifs *ipso facto* des produits destinés aux marchés aux esclaves des grandes villes²⁹. Ceux qui perdent le fragile statut de prisonnier rançonnable dans cette situation de « crédibilité sans confiance » (Wolfgang Kaiser) ne sont pas moins qualifiés d'*esîr* une fois franchi le seuil de l'esclavage abstrait sur le plan juridique (*rikkîyyet*). Sans doute, la distinction entre la valeur d'usage (utilitaire, sexuelle, décorative, etc.) de l'esclave et la valeur d'échange du captif (considéré comme un esclave provisoire en instance de rachat)³⁰ est importante à opérer dans une étude historique, mais elle n'était pas vraiment prise en compte par les Ottomans de façon catégorielle. Dans les registres des Affaires importantes (*Mühimme Defterleri*) émanant de la chancellerie de la Porte, le mot « *esîr* » se réfère souvent à des prisonniers de guerre. Mais les contextes sont variables et l'ambivalence du terme peut prêter à confusion à l'occasion. On peut repérer un captif jouant un rôle particulier dans le terme de « *dil* » (littéralement et au sens propre « la langue », à distinguer de son homonyme persan ayant la même orthographe – دِل – et qui veut dire cœur) qui désigne un informateur, un prisonnier de guerre détenu spécifiquement afin d'en extraire des renseignements sur l'ennemi et dont on se sert comme espion lorsque les conditions sont réunies³¹. Le facteur de la torture et le nouveau statut potentiel que peut conférer la collaboration m'éloigneraient de mon propos ici. En tout cas, le fait de qualifier un homme de *dil* indique une fonction précise d'un captif de guerre que l'on peut éventuellement réduire en esclavage. Le mot lui-même est insuffisant pour une induction sur le statut de la personne, car un informateur (*dil*) n'est pas nécessairement quelqu'un que l'on a capturé. Un captif de guerre musulman (quelqu'un que l'on ne peut pas légalement réduire en esclavage) peut également

Conseil (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, ci-après BOA) : İbnülemin, Adliye 1/57 ; İbnülemin, Maliye 20/1906 ; İbnülemin, Me'adin 3/175 ; Bâb-ı Defteri, Başmuhasebe Kalemî Defterleri, D.BŞM.d.40886.

28. Alessandro Stanziani signale le fait que le mot russe pour captif, *iasyr* ou *esyr*, était une translittération directe du mot turc ottoman d'origine arabe *esîr*, également d'usage en Asie centrale à l'époque moderne. A. Stanziani, *After Oriental Despotism*, *op. cit.*, p. 81. L'auteur cite un dictionnaire des mots turcs en langue russe à ce propos (*ibid.*, p. 143 n. 101) : Elena N. Shipova, *Slovar' turkizmov v russkom iazyke*, Alma-Ata, Nauka, 1976, p. 442. Voir aussi Hans-Heinrich Nolte, « *Iasyr*: Non-Orthodox Slaves in Pre-Petrine Russia », in Christoph Witzernath (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 247-264.

29. Pour l'espace hongrois cf. Géza Dávid et Pál Fodor (éds), *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth–Early Eighteenth Centuries)*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2007 (The Ottoman Empire and its Heritage 37). Pour des travaux récents sur l'économie de la rançon en Méditerranée à l'époque moderne, voir Wolfgang Kaiser (dir.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée (xv^e-xviii^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 2008 (Collection de l'École française de Rome 406).

30. Michel Fontenay, « Esclaves et/ou captifs. Préciser les concepts », in Wolfgang Kaiser (dir.), *Le commerce des captifs*, *op. cit.*, p. 21.

31. Sir William James Redhouse, « Dil », *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, 1890, p. 910.

s'appeler ainsi s'il devient informateur des armées ottomanes.

Le marché aux esclaves s'appelle *esîr bâzârî* ou parfois *esîrhâne* et les marchands d'esclaves sont des *esîrci*. Ces derniers y vendent non seulement des hommes et femmes capturés dans l'effort ottoman de la guerre, mais aussi des gens issus des réseaux d'importation de l'extérieur des territoires de l'Empire et qui n'étaient pas réduits en esclavage par le même type de capture à l'origine, mais comme dans l'exemple du Caucase, pouvaient être vendus volontairement par leurs propres familles à des intermédiaires spécialisés dans la traite. Sur le même marché, des enfants nés comme esclaves d'une mère de statut servile et qui n'ont pas été affranchis par leurs maîtres peuvent être vendus parmi d'autres *esîr* même s'ils n'ont jamais été capturés dans un quelconque conflit militaire chez un peuple ennemi de « mécréants » (ces enfants peuvent même être des musulmans). Ainsi, après avoir précisé l'acception de ce terme relative à la captivité, on peut procéder à une autre remarque d'ordre général : *esîr* est le terme que l'on emploie pour se référer aux esclaves en tant que marchandise, butin ou biens humains mis en vente sur le marché. Lorsqu'il s'agit de faire référence à un esclave en tant qu'article de propriété, en tant que bien possédé par un particulier, on aura recours au reste des termes disponibles dans le vocabulaire, mais jamais au terme d'*esîr*. Lorsqu'il s'agit de revendre un esclave sur le marché, alors qu'auparavant on le qualifiait par d'autres termes selon l'usage que l'on en faisait, il redeviendra *esîr* une fois qu'il se trouvera de nouveau en boutique. Par ailleurs, le terme d'« *esîr* » comprend toute personne capturée dans l'effort de guerre et lors des raids extra-frontaliers d'*aķıncı* en dehors des conflits militaires, que ce soit les soldats de l'armée adverse ou des civils des alentours du champ de bataille et des régions conquises. Le nom verbal arabe *seby* signifie également le fait de capturer quelqu'un à la guerre, de le faire prisonnier, mais s'emploie plutôt au sujet des femmes et enfants et jamais à propos des hommes aguerris, pour s'appliquer ainsi à la partie non-militaire du butin humain³². De cette façon, dans un document de la fin du XVII^e siècle de notre ère (ou du début du XII^e siècle de l'Hégire), on emploie le mot « *seby* » au sujet de la capture et de la réduction en esclavage illégales des sujets du sultan par des Tatars : « [...] certaines personnes issues du peuple tatar et d'ailleurs firent prisonniers (*seby édüb*) des familles et enfants parmi les misérables sujets paysans et les vendirent[...] » ([...] *Tatar ta'ifesinden ve sa'irden bâ'z-ı kimesneler re'âyâ fuķarāsından ehl ü evlādların seby édüb fūrūht étükleri [...]*)³³.

Köle est l'un des mots les plus couramment employés de la terminologie ottomane en la matière et il indique nettement quelqu'un que l'on a réduit en esclavage après sa capture à la guerre

32. Hasan Tahsin Fendođlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cârîyelik. Kamu Hukuku Açısından Mukayeseli Bir İnceleme*, Istanbul, Beyan Yayınları, 1996, p. 90.

33. BOA, Cevdet, Askeriye 447/18639 (28 *receb* 1102 / 27 avril 1691).

ou dont on a fait l'acquisition, contrairement à un *esîr* qui peut être encore un captif que l'on ne pense pas nécessairement à asservir comme on vient de le constater. *Köle* dénote quasi exclusivement un homme même si c'est un terme générique ; toutefois, son évolution en turc moderne fait que le terme vaut pour les esclaves des deux sexes. En tant que catégorie humaine normative par excellence, la réalité non-problématisée des hommes faisait qu'ils se faisaient appeler par des termes génériques (à l'exclusion des femmes) dont *köle* fait bien partie³⁴. Lorsqu'il s'agit d'évoquer les esclaves des deux sexes en ottoman dans un même contexte, on prend généralement le soin de recourir au couple « *köle ve cāriye* ». On doit noter que, malgré la fréquence des deux termes dans des circonstances assez diverses, *köle* est le mot qui indique plutôt les esclaves domestiques, ceux des particuliers, tandis que *kul* peut se référer à la fois à ces derniers et aux esclaves du sultan, dits les « esclaves de la Porte » (*kapı/kapu kulları*).

En ce qui concerne les distinctions particulières du vocabulaire ottoman de l'esclavage chez certains auteurs, l'œuvre de l'historien Na'îmâ (~1065/1655-1128/1716) couvrant la période 1591-1660 m'a permis de saisir (grâce à la consultation systématique de son index dans l'édition établie par Mehmet İpşirli) la nuance que son auteur apporte au mot *esîr* par l'usage de son équivalent *köle* dans des contextes bien précis. Le mot *esîr* et ses pluriels *üserā* ou *esîrler* ne sont employés que pour le butin humain des campagnes militaires, pour les gens arrachés à leurs pays d'origine et amenés en tant que marchandises en territoires ottomans, ce qui n'est aucunement étonnant et ce qui n'apporte que de nombreux éléments factuels pour la plupart dénués d'intérêt surtout pour un exercice en histoire des représentations. Le mot *köle* dont les occurrences sont bien plus rares que celles d'*esîr* chez Na'îmâ a la particularité d'être utilisé notamment dans la description des esclaves qui se révoltent, perturbent l'ordre public, s'évadent et tuent des Ottomans (surtout des militaires). De cette façon, il se réfère à une situation où « sous la direction d'un esclave apostat » (*bir mürtedd köle delāleti ile*), une armée d'« environ quatre mille infidèles » (*dört biñ kadar kāfir*) au long du Dniestr (du côté des marges moldavo-ukrainiennes) poursuit et massacre partiellement des auxiliaires tatars criméens des Ottomans pour marcher ensuite sur des troupes venues de Karaman et de Sivas en septembre 1621³⁵. Na'îmâ ne donne pas de détails sur ce personnage qui était dans le camp ottoman au départ et un converti à l'islam. L'auteur sous-entend que l'incident était un choc, une surprise (donc un phénomène inattendu, mais relevant tout de même de la sphère du possible) demandant une riposte ferme et sans merci. En raison de l'acte de rébellion, d'apostasie et de trahison, il n'est pas question de parler d'un *kul*, mais de rappeler la condition servile de cet

34. Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire. The Design of Difference*, New York, Cambridge University Press, 2010 (Cambridge Studies in Islamic Civilization), p. 66.

35. Na'îmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'îmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, éd. par Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2007, vol. II, p. 470-471.

individu qui a eu l'audace de dépasser toutes les limites qui lui ont été imposées du côté ottoman. De même, Naʿīmā parle des *köle* dans un passage où il évoque une centaine de brigands composée de bergers et esclaves fugitifs mécréants semant la terreur entre İznik (Nicée) et İznikmīd (Nicomédie/İzmit) au début de l'année 1634³⁶. Certains de ces bandits rebelles finissent par être exilés, d'autres massacrés et Naʿīmā fait sentir à son lecteur le mépris qu'il éprouvait vis-à-vis de ces gens : le mot *köle* n'a pas un sens neutre dans ce cas de figure, il devient un terme péjoratif rappelant la place normale de ces hommes dans la société et leur devoir d'obéissance absolue. Encore pour parler d'une personne en situation d'esclavage (et censée rester dans cette situation), Naʿīmā évoque le cas du trésorier d'un pacha en mission crétoise au début de la guerre de Candie en 1648, « qui appartenait à la catégorie des esclaves » (*aşlında köle cinsi olmağla*) mais qui a pris la fuite pour exciter, voire pervertir d'autres serviteurs (*bir kaç hizmetkârı daħi azdurub*) pour passer avec eux dans le camp vénitien³⁷.

Berde (pl. *berdegān*) est un mot persan qui nous concerne au premier chef, même s'il est loin d'avoir la même panoplie de possibilités syntaxiques que son équivalent partiel *bende*. Le mot avait attiré mon attention dans le vingt-troisième chapitre (consacré à l'art de l'achat d'esclaves sur le marché urbain) du miroir des princes du XI^e siècle intitulé *Ḳābūs-nāma* de Kay Kā'ūs bin Iskandar édité en caractères imprimés par les soins de Reuben Levy³⁸. Le mot signifie à la fois captif, prisonnier de guerre, esclave et serviteur (voire un auxiliaire subordonné)³⁹. Redhouse tient à préciser qu'il s'agit d'une personne qui a été réduite en esclavage en tant que prisonnier de guerre ou bien que c'est quelqu'un que l'on a enlevé pour le vendre comme esclave par la suite⁴⁰. Le mot ne contient pas concrètement l'idée de l'enchaînement cette fois-ci, mais comporte la notion de la violence comme fondatrice du statut servile. Dans son champ sémantique de mots composés, on trouve *berde-dil*, celui dont le cœur est asservi, quelqu'un de follement amoureux, ou encore *berde-ferūs*, un marchand d'esclaves⁴¹. Le mot persan couramment employé par les Ottomans, *bende*, étant un synonyme et le mot « *berde* » étant attesté dans certains dictionnaires de la langue ottomane malgré sa rareté, il était important d'apprendre comment on avait rendu le mot dans les

36. *Ibid.*, vol. II, p. 782.

37. *Ibid.*, vol. III, p. 1117.

38. Reuben Levy (éd.), *The Naṣīḥāt-nāma known as Qābūs-nāma of Kai Kā'ūs b. Iskandar b. Qābūs b. Washmgīr*, Londres, Luzac & Co., 1951 (E. J. W. Gibb Memorial Series XVIII), ch. 23, p. 62-68. Je reviendrai sur cette source de façon plus détaillée dans le chapitre sur l'éthique de l'esclavage chez les Ottomans et sa généalogie, cf. III-A-2 dans la seconde partie.

39. Pour citer la définition fournie par Meninski en 1680 : « Mancipium bello captum, captivus, a, servus, ancilla. *Schiauo, schiaua* », in Franciscus Mesgnien-Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae. Lexicon turcico-arabico-persicum*, Vienne, 1680, vol. I, p. 765 ; Francis Joseph Steingass, *A comprehensive Persian-English Dictionary. Including the Arabic words and phrases to be met within Persian literature*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1975 [1892], p. 173.

40. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon, op. cit.*, p. 354-355.

41. F. J. Steingass, *loc. cit.*

traductions ottomanes du texte de Kay Kā'ūs. Car c'est précisément la façon dont les Ottomans ont rendu ce mot qui a un aspect révélateur sur les termes génériques du vocabulaire ottoman de l'esclavage. Autrement dit, sa rareté nécessita sa traduction par des termes génériques et polyvalents.

Pour le repérage de la façon dont on rendit le mot « *berde* » en ottoman, la traduction de Mercümeke Ahmed bin İlyās qui était la version la plus répandue dans le monde ottoman constitue la première étape⁴². Cette traduction de l'an 1432 est dédiée au sultan Murād II (r. 1421-1444 ; 1446-1451) qui s'était plaint du manque de clarté d'une traduction antérieure que l'on n'arrive pas à identifier⁴³. Pour le titre du vingt-troisième chapitre, Mercümeke Ahmed cite dans l'index la phrase persane qui précède l'explication du contenu en turc : « le vingt-troisième chapitre où il s'agit de l'acquisition d'esclaves (*berde-fürüş*), c'est-à-dire de l'achat des *kul* et *karavaş* » (*yigirmi üçüncü bāb, berde-fürüş, ya'nî kul karavaş şatun almağ beyān eder*)⁴⁴. Mercümeke Ahmed opte pour une langue claire et limpide, ce qui le conduit à trouver les équivalents turcs des termes arabes et persans de façon systématique même si on les connaît globalement en ottoman. En raison de la neutralité de *berde*, Mercümeke Ahmed a dû le traduire par *kul* pour les hommes et *karavaş* pour les femmes. On peut présumer que *berde* était un mot faisant partie de l'univers linguistique et intellectuel des lettrés et littérateurs ottomans des xv^e et xvi^e siècles, mais c'est probablement en raison de l'aspect pratique de cet ouvrage que le traducteur a préféré opter pour des termes plus courants lorsqu'il s'agit de faire l'acquisition d'un(e) esclave sur le marché aux esclaves d'une ville ottomane où l'*esirci* moyen ignorait très probablement le sens du mot *berde*.

L'effort satisfaisant de Mercümeke Ahmed au début du xv^e siècle a été trouvé très daté et son turc obsolète par le gouverneur de Bagdad, le vizir Hasan Paşa qui a commandé une version révisée à Naẓmīzāde Hüseyin sous le règne d'Ahmed III (1703-1730)⁴⁵. Les propos et commentaires du gouverneur à propos de la traduction de Mercümeke Ahmed étaient les suivants :

[La traduction du *Kābūs-nāme* par Mercümeke Ahmed] étant entièrement en turc ancien, elle n'est pas très conforme au turc tel qu'il se pratique et se connaît de notre temps. Sa langue n'est pas plaisante et elle n'est pas très utile, [ce pourquoi] si on la corrigeait et l'abrégait de nouveau, elle correspondrait à la langue de notre époque ; et si on la renouvelait par un turc propre à l'entendement et qui convient au public, elle deviendrait désirable pour les gens alors qu'elle leur était obsolète ; et, tandis qu'elle était jetée dans un coin de l'oubli, elle deviendrait le souhait des esprits (*şurf türkî-i kadīm olmağla bu zemānede müsta'mel ve meşhūr olan türkiye çendān çesbān olmayub dil-pesend ve fāide-mend olmamağla tekrār taşhīh ve tenkīh olunub zebān-ı zemāneye mu'tābık ve fehmi-hāşş ve 'amma muvāfık türkî ile tecdīd olunur ise metrük iken 'āleme mergüb ve endāhte-i zāviye-i nisyān iken ma'lūbu-l-kulūb*

42. Orhan Şaik Gökyay (éd.), *Keykāvus—Mercimek Ahmet. Kabusname*, Istanbul, Maarif Matbaası, 1944.

43. *Ibid.*, p. VIII.

44. *Ibid.*, p. 11.

45. *Ibid.*, p. XI.

olur idi)⁴⁶.

Dans sa mise à jour achevée en 1705, Naẓmīzāde rend le « *kul ve karavaş* » de Mercümeķ Aḥmed par « *köle ve cāriye* » et encore par « *kul ve cāriye* », ce qui montre la désuétude vers le XVIII^e siècle au plus tard du mot turc ancien « *karavaş* » désignant les femmes esclaves⁴⁷. Bien entendu, cela ne nous indique pas précisément comment Naẓmīzāde aurait pu rendre le terme de « *berde* » en ottoman, s'il avait entrepris sa propre traduction depuis l'original persan. Comme la traduction de Mercümeķ Aḥmed était effectuée dans un style libre avec de nombreux ajouts ayant rendu le *Ḳābūs-nāma* originel beaucoup plus volumineux, et étant donné que la version de Naẓmīzāde suit de très près celle de Mercümeķ Aḥmed pour la remanier de fond en comble, nous savons que Naẓmīzāde Ḥüseyin ne s'était pas appuyé sur un manuscrit en persan pour effectuer sa tâche de réécriture en turc ottoman du début du XVIII^e siècle⁴⁸.

Gilles Veinstein a justement signalé que le mot « *bende* » (pl. *bendegān*) peut apparaître comme un « équivalent persan plus *recherché* » des autres termes ottomans relatifs aux esclaves⁴⁹. Les mots persans (issus de la langue littéraire par excellence du monde ottoman) désignant les esclaves sont moins récurrents que leurs équivalents arabes constituant le lexique tiré de la langue de la religion et du droit (et turcs dans la documentation administrative), mais font tout de même partie intégrante du bagage culturel des Ottomans. *Bende* peut parfaitement s'employer de façon interchangeable avec des mots comme *esīr*, *gūlām*, *kul* ou *köle* et n'a pas pour fonction d'apporter une nuance sur le plan juridique, institutionnel ou social. Il peut être considéré comme plus élégant en raison de la valeur intrinsèque que l'on attribue à la littérature persane ; et tout comme *köle*, *bende* qui est un terme neutre ou masculin par défaut, présente également l'avantage non négligeable de rimer avec les mots arabes du genre féminin tandis qu'il n'est jamais utilisé comme mot féminin. Tant qu'ils ne sont pas au féminin (*esīre*, *memlūke*), les autres mots de la terminologie ne disposent pas de ce trait caractéristique. Comme *esīr*, ce mot comporte l'idée d'être lié, ligoté ou enchaîné, un assujettissement et une dépendance physiques qui évoluent vers un asservissement métaphorique.

La formule de politesse et de révérence « votre serviteur » (*bendeñüz*) ou bien « leur serviteur » (*bendeleri*, avec le pluriel de majesté) indique l'idée de la soumission à une figure

46. *Ibid.*

47. Naẓmīzāde Ḥüseyin, *Tercüme-i Ḳābūs-nāma*, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, ms. n° 43 Va 1323, p. 136.

48. Rıza Kurtuluş, « Keykâvus b. İskender », *TDVİA*, Istanbul, 2002, vol. XXV, p. 357.

49. Gilles Veinstein, « Histoire turque et ottomane. Cours : Les "esclaves de la Porte" ottomane. I. Introduction », *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2008-2009, 109^e année*, Paris, 2010, p. 824. C'est moi qui souligne.

d'autorité sans pour autant être l'esclave de cette dernière. Cela dit, *bendeñüz* peut s'employer sans recherche comme une formule de politesse n'impliquant pas une idée de soumission et d'infériorité (exactement comme dans l'expression française « votre serviteur »), contrairement au mot « *kul* » qui porte sans équivoque la connotation des rapports de domination. On rencontre ce terme dans toutes sortes de correspondances administratives où des agents gouvernementaux de tout genre peuvent se qualifier de *bende* du souverain ou d'un notable. Ainsi, non seulement un sujet libre du sultan s'appelle *bende* Untel lorsqu'il s'adresse à son souverain dans une supplique (*'arḡ-ı hāl*), mais aussi n'importe quel haut fonctionnaire (qu'il soit de condition servile ou non) ou les subordonnés, émissaires et agents des administrateurs des provinces et des puissances tributaires peuvent adopter cette appellation. La formule « *'arḡ-ı hāl-i bende(leri)/kulları oldur/budur ki* » (le placet de votre serviteur/esclave est comme suit) est très habituelle au tout début des requêtes adressées au sultan par des hommes libres⁵⁰. Il arrive que le mot fasse partie de la signature apposée sur les documents officiels et missives par des membres de la classe des *'askerī*⁵¹, ce qui devient quasi-systématique au XIX^e siècle⁵². En effet, déjà au XIII^e-XIV^e siècle, dans l'Iran sous contrôle ilkhanide, ce mot était réservé avec *'abd* à l'usage théologique (« serviteur de Dieu, croyant soumis ») et à l'usage d'humilité par convention politico-sociale (« votre humble serviteur »), alors que *berde* était couramment employé avec *gūlām* et *esīr* pour la désignation des esclaves privés et étatiques⁵³. De plus, toujours dans cette même veine religieuse et théologico-politique, des chiites ismaéliens de l'époque se réfèrent à eux-mêmes comme des *bendegān-i da'vat* (ou *bandagān-e da'vat*), « les esclaves de la vocation », voire de la « religion »⁵⁴.

Les mots composés ayant *bende* comme noyau et les expressions que l'on forme avec ce mot peuvent indiquer plus clairement s'il s'agit d'un esclave ou d'un subordonné hiérarchique, mais connaissent une certaine polyvalence encore. De cette façon, un homme qui traite ses esclaves avec bonté et générosité s'appelle *bende-perver*, mais ceci est aussi un terme respectueux lorsque l'on s'adresse à son supérieur hiérarchique⁵⁵. Un homme gentil envers ses esclaves et serviteurs se

50. Cf. le *'arḡ-ı hāl* d'un scribe de la chancellerie impériale nommé Ḥasan : BOA, İbnülemin, Hariciye 7/662 (2 *muḥarrem* 1115 / 18 mai 1703).

51. Appartenant à la classe des militaires, administrateurs, fonctionnaires et hommes de religion exempts d'impôts.

52. Mehmet Zeki Pakalın, « Bende », *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3^e éd., Istanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1983, vol. I, p. 203. Marc Aymes, « "Position délicate" ou île sans histoires ? L'intégration de Chypre à l'État ottoman des premières *Tanzîmât* », in Nicolas Vatin et Gilles Veinstein (dirs), *Insularités ottomanes*, Istanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes-Maisonnieuve & Larose, 2004 (Rencontres d'Istanbul), p. 241-275 [voir notamment les documents 1/3 et 2/3 de l'annexe].

53. I. P. Petrushevsky, « The socio-economic condition of Iran under the Īl-khāns », in J. A. Boyle (éd.), *The Cambridge History of Iran, volume 5: The Saljuq and Mongol Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 522 n. 3.

54. Nasirū'd-din Tusi, *The Rawdatu'l-Taslim, commonly called Tasawwurat*, éd. et trad. par W. Ivanow, Leyde, E. J. Brill, 1950 (The Ismaili Society Series A-4), « Introduction », p. xlv et xlvi.

55. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, loc. cit. F. J. Steingass, *A comprehensive Persian-English Dictionary, op. cit.*, p. 202-203.

qualifie de *bende-nevāz* ; *bende-zāde* peut signifier simplement l'enfant d'un(e) esclave, mais c'est aussi une façon humble d'appeler son propre enfant (« l'enfant ou le fils de votre serviteur/esclave ») par extension de l'expression « votre serviteur » (*bendeñüz*) ; de même, *bende-hāne* peut être soit une maison habitée par des esclaves, soit encore une autre preuve d'humilité pour parler de « la maison de votre serviteur »⁵⁶. L'épithète complexe « *bende-i halka be-gūş* » (esclave à boucle d'oreille ou mot à mot, esclave ayant un anneau à l'oreille) renvoie aux esclaves dont on percevait l'oreille pour les marquer et peut être encore une métaphore plus générale d'obédience ; mais lorsqu'il s'agit d'un *bende-i direm harīde*, on a affaire à un esclave sans aucune ambiguïté, car l'expression indique « un esclave acheté avec de l'argent »⁵⁷. Finalement, le mot « *bendī* » (pl. *bendiyān*) veut dire captif ou prisonnier en général, c'est « celui qui est dans les fers », mais son sens spécifique indique un musulman prisonnier des mécréants⁵⁸. Ce mot exprime bien l'idée d'une captivité contrainte et pénible, sans nécessairement évoquer celle d'esclavage. Justement, est-ce que les Ottomans pouvaient considérer un musulman tombé en captivité aux mains des *kāfir/küffār* (mécréants) comme un esclave ? Je répondrai à cette question de façon détaillée dans l'analyse des représentations littéraires.

ii. Termes spécialisés

a. Termes dédiés aux femmes esclaves

Un autre mot courant d'origine arabe désignant les esclaves que l'on évoquera ici est « *jāriya/cāriye* » (pl. *jawārī/cevārī*), ce qui introduit aussi le thème de la distinction entre les deux sexes au sein du vocabulaire de l'esclavage (nos collègues anglo-américains parleraient volontiers et peut-être avec exagération de « genre » à ce propos). Même si les mots de prédilection « *esīre* » et « *memlūke* » existent au féminin, c'est *cāriye* que l'on choisit le plus souvent pour se référer aux femmes esclaves. Le mot désigne n'importe quelle femme de condition servile, une captive de guerre réduite en esclavage, une femme achetée sur le marché aux esclaves, une servante domestique possédée, une concubine ordinaire ou dans le harem d'un notable, voire du sultan et ainsi de suite⁵⁹. Pour les femmes de condition servile, des mots d'origine turque comme *karavaş*⁶⁰,

56. *Ibid.*

57. M. Z. Pakalın, *loc. cit.*

58. F. J. Steingass, *A comprehensive Persian-English Dictionary*, *op. cit.*, p. 203 ; W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, *op. cit.*, p. 388.

59. Ferit Devellioğlu, « Cariye », *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 15^e éd., Ankara, 1998 [1962], p. 126. Voir aussi M. Z. Pakalın, « Cariye », *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, *op. cit.*, vol. I, p. 259-261.

60. D'après le *Kitābu Dīvānu Luġāti-t-Türk*, au XI^e siècle en Asie centrale, on disait plutôt « *karabaş* » (tête noire) à la fois pour les hommes et les femmes de condition servile. Le mot a évidemment subi une certaine transformation

odalık et *halayık* (un mot d'origine arabe que l'on a turquifié par la suite) existent, mais ils n'ont jamais été en mesure d'ôter à *cāriye* sa primauté lexicale. En droit musulman, les hommes ont théoriquement la jouissance pleine et entière du corps des femmes esclaves qu'ils possèdent, mais cela ne signifie pas pour autant que tous les maîtres des esclaves femmes étaient des obsédés incontrôlables ou que toutes les esclaves que l'on qualifie de *cāriye* étaient des concubines. On examinera le vocabulaire relatif au concubinage un peu plus loin, mais il faut déjà souligner le simple fait que si toutes les concubines de condition servile sont des *cāriye*, toutes les *cāriye* ne sont pas des concubines. Un autre terme générique en arabe classique pour parler des femmes esclaves est « *ama/eme* » (امه) qui a une occurrence dans le Coran (XXIV : 32)⁶¹. Même s'il est attesté dans les dictionnaires⁶², et même si son pluriel *imā'* est cité dans le lexique de l'époque tardive de l'Empire ottoman par Ehud Toledano⁶³, il n'est pas d'une fréquence notable pour la période qui nous concerne. *Halayık* provient du pluriel *halā'ik* du mot arabe « *halīka* » qui signifie « chose créée, être créé, créature (homme ou brute) »⁶⁴. Le mot est censé signifier « créatures, êtres humains » au pluriel, mais son usage propre à l'ottoman fait qu'il s'emploie comme un mot singulier (sa forme plurielle « *halayıklar* » est attestée) pour désigner une femme de condition servile, une esclave domestique. Ce mot est beaucoup plus usité à l'époque tardive : Şems ed-dīn Sāmī (1850-1904), qui ne renvoie pas véritablement aux réalités de son temps, l'indique comme synonyme de « *cāriye* » en le définissant comme une fille ou femme capturée à la guerre ou achetée⁶⁵. Au XVI^e siècle, on constate que le mot peut toujours s'employer dans le sens d'êtres humains ou créatures humaines de Dieu⁶⁶. L'expression précise de « *cehāz halāyığı* » indique une « esclave de dot » donnée à une jeune mariée par sa famille pour la servir dans sa nouvelle maison⁶⁷.

En théorie, quand on emploie des mots comme « *esīr, kul, köle* » au pluriel, rien ne permet au lecteur d'en déduire qu'il s'agit exclusivement d'esclaves de sexe masculin ; cela inclut

phonétique pour devenir *karavaş* en ottoman, toutefois la proximité phonétique fait que l'on peut intuitivement penser à une « tête noire », un *kara baş* à l'ouïe de ce terme. Mahmūd el-Kāşgarī, *Divānū Lugāti't Türk*, Istanbul, Kabalcı, 2007, p. 402. Le *Codex Cumanicus* (p. 181, ~1303) de la Bibliothèque de Saint-Marc à Venise (Cod. Mar. Lat. DXLIX) propose *ancilla* (femme de chambre) pour *karavas* : Géza Kuun (éd.), *Codex Cumanicus. Bibliotheca ad templum divi Marci Venetiarum*, Budapest, Editio Scient. Academiae Hung., 1880, p. 262.

61. On peut soutenir que ce mot est une sorte d'équivalent féminin du mot « *'abd* ».

62. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 203.

63. Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression: 1840-1890*, Princeton, Princeton University Press, 1982 (Princeton Studies on the Near East), p. xiv.

64. Albin de Kazimirski Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et Compagnie, 1860, t. I, p. 625.

65. Şems ed-dīn Sāmī, *Ķāmūs-ı Türkī*, Istanbul, 1317 [1899], p. 586. Seulement la seconde partie de la définition (« femme achetée ») peut être prise au pied de la lettre au XIX^e siècle.

66. Kınālîzâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, éd. par Mustafa Koç, Istanbul, Klasik, 2007, p. 485-486. L'auteur de ce traité d'éthique que j'examinerai amplement *infra*, exhorte le souverain juste et équitable à « traiter tous les hommes d'une manière égale » (*cümle halā'iki mütesāvî tuta*).

67. M. Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, op. cit., vol. I, p. 268.

probablement des femmes aussi. Mais on a le droit le plus souvent dans les documents aux couples « *köle ve cāriye* », « *cāriye ve gulām* », « *kulları ve cāriyeleri* », etc., probablement dans un souci de précision et parce qu'il s'agit d'esclaves de nature, de qualité, de fonction assez diverses et différentes même dans cette distinction binaire.

À part *bende* et *berde* qui sont des termes génériques désignant quasi exclusivement les esclaves mâles, la langue persane a aussi donné à l'ottoman le terme de *kenīz* qui est une sorte d'équivalent du terme arabe *cāriye* et que l'on rencontre beaucoup plus fréquemment que *berde* dans les documents (en tant que mot d'origine persane). Le mot porte les sens de femme esclave, servante, domestique, vierge, fille, ou femme célibataire⁶⁸. Son hypochoresique « *kenīzek* » signifie une esclave très jeune, en bas âge ; c'est un terme censé éveiller la compassion vis-à-vis de la « pauvrete » de statut servile dont il est question. Les deux termes ont plusieurs occurrences dans les documents de nature juridique et fiscale⁶⁹. L'emploi du mot « *kenīzek* », notamment dans les documents administratifs, ne laisse aucun doute sur la jeunesse des esclaves auxquelles il est fait référence. De plus, les notions de célibat et de virginité que le mot contient mettent l'accent sur la jeunesse une fois de plus, même si ces phénomènes ne sont pas toujours en corrélation rigide avec l'âge. Pourtant, par contraste avec la catégorie des « *cāriye* » dont les *kenīz* et *kenīzek* font obligatoirement partie comme n'importe quelle femme de condition servile, cette appellation met à part les plus jeunes parmi les femmes esclaves même s'il n'est pas impossible d'imaginer l'existence de femmes esclaves âgées encore vierges et/ou célibataires parmi elles, ne fût-ce qu'au palais du sultan.

Comme toute femme esclave est en principe sexuellement disponible pour son maître, n'importe quel terme désignant une femme esclave peut être utilisé afin de se référer à une concubine, mais il existe néanmoins des mots portant sans ambiguïté le sens de concubine comme « *sūrriyye* » (*surriyya* en arabe, indiquant une esclave achetée en tant que partenaire sexuelle plutôt

68. F. J. Steingass, *A comprehensive Persian-English Dictionary*, op. cit., p. 1057 ; W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 1578 ; F. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, op. cit., p. 508. Cf. aussi John Chardin, *Voyages de M. le chevalier Chardin, en Perse et autres lieux de l'Orient, tome premier : contenant le Voyage de Paris à Ispahan, capitale de de l'Empire de Perse*, Amsterdam, Jean Louis de Lorme, 1740 [1686], p. 262 : « Les femmes Esclaves s'appellent *Canizé*. »

69. 438 numaralı muhâsebe-i vilâyet-i Anadolu defteri (937/1530). I. Kütahya, Kara-hisâr-i Sâhib, Sultân-öñü, Hamîd ve Ankara Livâları, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993 (Defter-i Hâkânî Dizisi I) ; 438 numaralı muhâsebe-i vilâyet-i Anadolu defteri (937/1530). II. Bolu, Kastamonu, Kengırı ve Koca-ili Livâları, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1994 (Defter-i Hâkânî Dizisi I) ; 166 numaralı muhâsebe-i vilâyet-i Anadolu defteri (937/1530). Hudâvendigâr, Biga, Karesi, Saruhân, Aydın, Menteşe, Teke ve Alâiye Livâları, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995 (Defter-i Hâkânî Dizisi II) ; 387 numaralı muhâsebe-i vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri. (937/1530). II. Amasya, Çorumlu, Sivas-Tokat, Sonisa-Niksar, Kara-hisâr-i Şarkî, Canik, Trabzon, Kemah, Bayburd, Malatya, Gerger-Kahta ve Divriği-Darende Livâları, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1997 (Defter-i Hâkânî Dizisi III) ; Yılmaz Kurt, « I. Ahmed (1603-17) dönemine ait bir Osmanlı Kânunnâmesi », *Belgeler XXXI/35*, 2010, p. 30.

qu'une source de main d'œuvre)⁷⁰. Il existe différentes hypothèses relatives à des aspects variés de l'institution de concubinage sur son étymologie : il serait dérivé de *surūr/sūrūr* (agrément) puisqu'elle est acquise pour le plaisir de son maître ; il proviendrait de *sarāt* (éminence), étant donné qu'une concubine était d'un rang supérieur par rapport au reste des femmes esclaves de la maisonnée ; finalement, *sirr/sırr* (secret) serait à l'origine du mot, car le propriétaire voudrait cacher sa concubine aux yeux du monde extérieur et parce que leurs rapports sexuels avaient lieu dans un espace privé⁷¹. De la même racine, provient le verbe « *teserrī* » qui signifie le fait de se servir de son esclave en tant que concubine légale ou de se procurer une esclave pour en faire sa concubine⁷². Le mot « *istifrāş* » est un synonyme de ce dernier, il se réfère au fait de prendre une concubine et à celui d'avoir des rapports sexuels avec elle⁷³.

Meninski indique le mot « *sürriyye* » comme synonyme d'« *odalık* » et se contente de le traduire seulement par « *concupina* »⁷⁴. *Odalık* (ou *oṭalık*) est le mot ayant donné « odalisque » en français et d'autres langues occidentales pour façonner tout un univers de représentations des femmes des harems de la part d'un grand nombre d'artistes et de littérateurs. Le mot désigne une *cāriye* de type particulier, car elle se définit par son rôle déterminant confiné à la chambre (*oṭa/oda*) à coucher. Ce terme a une connotation sexuelle claire que n'ont pas des mots comme *cāriye* ou son équivalent turc archaïque *karavaş*⁷⁵. Dans une étape ultérieure, si l'esclave concubine tombe enceinte de son maître et si ce dernier reconnaît sa paternité (cette reconnaissance s'appelle *istīlād*), la *cāriye* ou l'odalisque devient une *ümm-i veled* (*umm walad* ou *umm al-walad* en arabe), littéralement « mère du rejeton ». Par conséquent, son enfant naîtra libre et elle-même sera affranchie au plus tard à la mort du maître qui est également, du moins en principe, le père biologique de son enfant ; le statut d'*ümm-i veled* procure aussi l'inaliénabilité à la femme pour le reste du temps désormais limité de son asservissement à moins qu'elle ne meure avant son maître⁷⁶. C'est un cas assez spécifique, mais relativement habituel au sujet des différentes façons dont on

70. Marion H. Katz, « Concubinage, in Islamic law », in Kate Fleet, Gudrun Krämer *et alii* (éds), *Encyclopedia of Islam, Three*, Brill Online, 2014. URL : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25564 [consulté le 12 janvier 2015].

71. *Ibid.*

72. « Le fait d'épouser une femme ou de prendre une esclave comme concubine » (« [...] *ḥatun tezevviç yā cāriye teserrī edilmeye* [...] ») : Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlāk-ı Alâî*, *op. cit.*, p. 354.

73. F. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, *op. cit.*, p. 456. La racine de ce mot contient l'idée de s'étendre, de se coucher et aussi d'épouser : Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde, E. J. Brill, 1881, t. II, p. 253. La racine du mot (فرش) renvoie au fait d'étaler, donc à la natte, au matelas, à la couche.

74. Franciscus Mesgnien-Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium*, *op. cit.*, vol. I, p. 2608.

75. Le code pénal de Soliman le Magnifique (celui-ci étant daté autour de l'année 1540) étudié par Uriel Heyd présentait la particularité de remplacer systématiquement des mots turcs par leurs équivalents arabes par rapport aux codes précédents ; la préférence de *cāriye* aux dépens de *karavaş* y constitue un exemple lexical parmi d'autres. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 31.

76. Joseph Schacht, « Umm al-walad », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2002, t. X, p. 924-927.

peut appeler les femmes esclaves.

En dernier lieu, concernant la terminologie des femmes esclaves, on peut évoquer des mots plus rares et peu usités. Cette brève liste nous est parvenue de différentes sources du XVIII^e siècle. Dans une affaire concernant un transport d'esclaves depuis Tripoli de Libye (*Mağrib Trāblūsı*) vers la côte syrienne (avec des arrêts à Şaydā/Sidon et 'Akkā/St. Jean d'Acre), on rencontre le terme extrêmement rare d'« *aḥrām* » concernant les femmes esclaves : « soixante-sept esclaves égyptiennes et dix-sept esclaves maghrébines et d'autres femmes esclaves » (*altmış yedi Mısrī aḥrām ve on yedi Mağribī aḥrām [...] ve sâ'ir aḥrāmlar*)⁷⁷. Il faut préciser que les adjectifs de *mısrī* et *mağribī* indiquent l'origine géographique de la transaction ayant permis aux marchands ottomans d'acquérir ces esclaves, et non l'origine ethno-géographique de ces femmes. *Aḥrām* peut être le pluriel du mot « *harem* » signalant les femmes (libres et serviles) d'une famille ou maisonnée, ou celui de « *ḥarīm* » qui peut signifier une part intime, toute ce qu'un homme est censé protéger et défendre, ou quelque chose de sacré et d'inviolable⁷⁸. Ce pluriel arabe est utilisé comme un mot singulier dans ce document, car il prend le suffixe turc du pluriel « *-lar* » à sa troisième occurrence, ce qui n'a rien de surprenant en ottoman.

Dans les registres du cadı d'Eyüp du milieu du XVIII^e siècle, on trouve le terme curieux d'« *ünlü* » (un substantif et non un adjectif) qualifiant une *cāriye*⁷⁹. D'après Redhouse, ce terme indique une femme ayant une voix masculine, grave⁸⁰. Dans le cahier des comptes du marchand Keskinzāde el-Ḥācc 'Alī qui couvre la période 1203-1228/1788-1813, on trouve un riche vocabulaire lorsqu'il s'agit des femmes esclaves, tandis que les esclaves de sexe masculin sont enregistrés en tant que *gūlām*⁸¹. Les termes de *duḥter* (fille, au sens de l'anglais *daughter* dont l'étymologie indo-européenne est commune), *cāriye* et *setīre* (une femme modeste, chaste et/ou voilée) avaient certainement un sens précis pour les marchands d'esclaves de l'époque que la source ne nous transmet point⁸². Une hiérarchisation par prix aurait été un indice permettant de mieux distinguer ces trois catégories, toutefois on peut supposer qu'il s'agit plutôt de distinguer les esclaves par classes d'âge. Ainsi, les *duḥter* seraient les plus jeunes, encore enfants ou du moins adolescentes ; les *cāriye* seraient les jeunes adultes et adultes ; tandis que les *setīre* constitueraient le

77. BOA, Ali Emîrî, III. Ahmed 91/9037 (28 *zî-l-ḥicce* 1118 / 2 avril 1707).

78. F. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, op. cit., p. 18.

79. Tülay Artan, « Terekeler ışığında 18. yüzyıl ortasında Eyüp'te yaşam tarzı ve standartlarına bir bakış. Orta halliliğin aynası », in Tülay Artan (éd.), *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, p. 59 [49-64].

80. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 272.

81. Murat Çizakça, *A comparative evolution of business partnerships: the Islamic world and Europe, with specific reference to the Ottoman archives*, Leyde-New York, E. J. Brill, 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 8), p. 108.

82. *Ibid.*

groupe des plus âgées, plutôt celui des vieilles. À ces catégories d'âge, s'associent de façon indirecte les notions de virginité et les intentions éventuelles de l'acquisition de concubines, cependant le matériel dont nous disposons à ce sujet est insuffisant pour des commentaires plus élaborés⁸³.

Le mot « *mōlāda* » (مولاده) est un autre terme très spécifique pour les vieilles (adultes possiblement ménopausées) esclaves, il est employé, selon la définition de Redhouse, à propos d'une esclave d'un âge déjà avancé au moment où elle est mise en vente sur le marché pour la première fois⁸⁴. Cette définition correspond relativement bien à la situation des 54 femmes sur 243 indiquées comme *mōlāda* parmi les esclaves que firent les Ottomans lors de la conquête de Spinalonga en 1715 sur la côte septentrionale de la Crète⁸⁵. 49 d'entre elles ont plus de 30 ans et les cinq autres (entre 20-25 ans) sont mariées et/ou déjà mères ; elles sont donc d'un certain d'âge lors de leur mise en vente pour la première fois sur le marché aux esclaves⁸⁶.

b. Termes indiquant la classe d'âge à laquelle appartiennent les esclaves

Le mot « *gūlām* » (pl. *gilmān*) était utilisé en arabe classique pour parler d'une tranche d'âge assez large d'hommes allant de la naissance jusqu'au début de l'apparition des cheveux gris (sans prendre en compte le cas exceptionnel des traumatismes qui causent un phénomène de vieillissement précoce en apparence) ; mais plus particulièrement, le terme se rapporte à des apprentis ou étudiants (comme un synonyme de *tilmīd*), ainsi qu'aux jeunes esclaves et serviteurs⁸⁷. Dans l'usage ottoman, il s'agit notamment des esclaves adolescents et jeunes adultes appartenant au sultan et enrôlés dans le cadre d'une formation les destinant à une profession militaire, artisanale ou administrative. Les mots « *oġlan* » et « *'acemī oġlan* » en sont des équivalents turcs plutôt adéquats au point de vue de l'esclavage gouvernemental qui nécessite un recrutement (par la force) à un âge encore jeune (souvent à 15-16 ans, lorsque les candidats sont encore assez malléables) suivi d'une formation en bonne et due forme. C'est un terme que l'on peut rencontrer il est vrai à propos des

83. Dans des registres du milieu du xvi^e siècle (des années 1553-1555, dans le secteur d'Akkermān), il pouvait arriver que l'on fasse le distinguo entre des *cāriye* vierges (*dūge*) et celles d'âge avancée (*mārye*), des femmes mûres parfois encore en mesure de procréer (*mūtevellide mārye*). Voir Gilles Veinstein, « Prélude au problème cosaque (à travers les registres de dommages ottomans des années 1545-1555) », *CHRS* XXX/3-4, 1989, p. 337.

84. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 2035.

85. Yannis Spyropoulos, *Δούλοι και απελεύθεροι στην πρόιμη οθωμανική Κρήτη* [Esclaves et affranchis en Crète au début de la période ottomane], mémoire de master sous la direction d'Antonis Anastopoulos, Université de Crète, 2008, p. 38 n. 79. Je remercie l'auteur Yannis Spyropoulos de m'en avoir fourni une copie électronique.

86. *Ibid.* Voir aussi *idem*, « Slaves and Freedmen in 17th- and Early 18th-Century Ottoman Crete », *Turcica* XLVI, 2015, p. 177-204.

87. Hasan Shuraydi, *The Raven and the Falcon. Youth versus Old Age in Medieval Arabic Literature*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2014 (Islamic History and Civilization 107), p. 42-43.

esclaves des particuliers, mais il est bien plus souvent usité à propos de l'esclavage gouvernemental⁸⁸.

Le *kanūnnāme-i penc-yek* d'Istanbul (l'édit relatif à la levée du quint sur les ventes d'esclaves) promulgué sous le règne de Bāyezīd II (1481-1512) et daté de l'an 916/1510 nous fournit une liste détaillée de l'échelle des catégories d'âge concernant les esclaves disponibles sur les marchés⁸⁹. Puisqu'il s'agit du *penc-yek*, il ne faut pas oublier qu'il s'agit aussi bien des esclaves importés dans l'Empire ottoman que des captifs de guerre faisant leur entrée en territoire ottoman avec les armées du sultan. D'abord, il y a la catégorie des nourrissons jusqu'à l'âge de trois ans que l'on appelle « les enfants consommant du lait » (*şīr-ḥōr beççe/pecce/peççe*). Ensuite, la catégorie des *beççe/pecce/peççe* comprend les enfants entre trois et huit ans. Les *gūlāmçe*, « les petits *gūlām* » ont entre huit et douze ans, ce sont les enfants impubères. Ce groupe est suivi de celui des « *gūlām* arrivés à la puberté » (*bālīg olmuş gūlām*). Les jeunes adultes et les adultes sont mis dans le groupe des « mécréants barbus » (*şakallu kāfir*), le critère déterminant étant la capacité à laisser pousser une barbe. L'âge avancé marquant une baisse nette des prix au marché, les dernières catégories sont celles des esclaves âgés/vieux (*pīr*) et décrépits (*fertūt*)⁹⁰.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı précise que cette catégorisation se rapporte aux esclaves qui ne sont pas admis parmi les *‘acemī*, dans ce corps d'aspirants destinés au service du sultan et du gouvernement à la fin de leur formation⁹¹. Cette exclusion peut être due à un jugement sur l'inaptitude à entrer dans le système d'esclavage étatique du troupeau d'esclaves auquel on a affaire, mais Uzunçarşılı affirme que l'on rangeait les esclaves dans ces catégories aussi lorsqu'ils constituaient des groupes de moins de cinq personnes, ce qui rendait impossible pour le sultan de récupérer en nature un cinquième des effectifs⁹². Par conséquent, la situation nécessitait un paiement en espèces (toujours un cinquième de la valeur totale) que l'on calculait à partir de la valeur estimée des esclaves et théoriquement en conformité avec les échelles établies par le *kanūnnāme-i penc-yek* que l'on vient de citer.

88. Ainsi, la sous-section sur l'Empire ottoman de l'article « Ghulām » de la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, rédigée par Halil İnalçık se reporte exclusivement au système d'esclavage militaro-administratif, cf. Halil İnalçık, « Ghulām, IV. Empire ottoman », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1965, t. II, p. 1111-1117.

89. Le document a été conservé en exemplaire unique à la bibliothèque de manuscrits d'Âtîf Efendi à Istanbul (ms. n° 1734, 36 v°-37 r°). Son fac-similé a été publié par Ahmed Akgündüz (éd.), *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri. II. Bâyezid devri kanunnâmeleri*, Istanbul, Fey Vakfı, 1990, t. II, p. 134.

90. *Ibid.* Le *kanūnnāme* d'Aşkermān (Cetatea Albă) de 1569 indique les catégories de *kebīr* (« grand », ayant atteint l'âge de la puberté), *şagīr* (« petit », entre l'âge de sept ans et la puberté), et de *gāyet şagīr* (« très petit », de moins de l'âge de sept ans) : Alan W. Fisher, « The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales. Some Preliminary Considerations », *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Beşeri Bilimler — Humanities* VI, 1978, p. 164 et 172 n. 45.

91. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları I: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1943, p. 9-10.

92. *Ibid.*

Pour les hommes âgés de condition servile, le dictionnaire de Redhouse mentionne l'expression « *kāzāk köle* » (*an aged slave man*)⁹³. Le terme n'a aucune occurrence dans la documentation ottomane dépouillée dans le cadre de cette recherche. Ce terme curieux pouvait signifier Cosaque au XVI^e-XVII^e siècle et aussi Kazakh à des périodes postérieures. D'après *Ḳınālızāde 'Alī Çelebi*, le même terme désignait un esclave robuste pouvant endurer des tâches physiques éprouvantes dans la Syrie de la seconde moitié du XVI^e siècle ; on peut supposer qu'il s'agissait des esclaves d'origine circassienne dont le flux était assuré en direction de cette région au moins depuis les Mamelouks⁹⁴. Pour un peu plus d'exhaustivité dans ce répertoire, il a paru important de signaler ce terme. Toutefois, la perplexité qu'il crée ne peut être résolue faute d'informations supplémentaires à son sujet.

c. Termes indiquant des traits spécifiques des esclaves

Pour reprendre les mots « *'abd* » et « *mamlūk* » dans une acception plus spécifique, il est envisageable en langue ottomane d'employer l'épithète « *'abd-ı mamlūk* ». Pourtant, si l'on fait abstraction de la formule coranique « *'abd^{an} mamlūk^{an}* » (XVI : 75) pour prendre en compte les usages courants et quotidiens des contemporains concernant les mots de l'esclavage, l'expression peut constituer une bizarrerie, voire un oxymore pour le monde arabophone (ce qui comprend bien entendu les provinces arabes de l'Empire ottoman) où le vocabulaire relatif à l'esclavage a connu une évolution différente (autrement dit, les Ottomans n'ont pas tenu compte de cette évolution des termes que l'on est en train d'aborder). Dès le Moyen Âge, chez les Abbassides, et plus tard dans l'Égypte mamelouke, *mamlūk* était le mot utilisé pour les esclaves blancs (notamment originaires du Caucase), tandis que le mot « *'abd* » désignait les esclaves noirs originaires de l'Afrique subsaharienne⁹⁵. Dans plusieurs dialectes arabes et même dans le monde contemporain, le mot « *'abd* » assimilé à la notion de « nègre » et parfois son pluriel « *'abīd* » sont devenus des termes péjoratifs et racistes à l'égard des Noirs en général⁹⁶. Toutefois, de façon assez ironique, en langue

93. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 1413.

94. « Les esclaves pris/achetés pour des services pénibles, que l'on appelle *każāk* dans ce pays » (*Ḳidmet-i mihnet için alınan kullar[...]dur ki anlara bu diyārda "każāk" derler*). *Ḳınālızāde 'Alī Çelebi, Aḫlāk-ı A'lā'ī*, Houghton Library, Université de Harvard, Ms Turk 28, fol. 199 v°.

95. Bernard Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient* [1990], trad. par Rose Saint-James, dans *idem, Islam*, Paris, Gallimard, 2005 (Quarto), p. 325 et p. 325 n. 10. Pour la continuité de la même catégorisation dans l'Égypte du XIX^e siècle, on peut citer Eve M. Troutt Powell, *Tell This in My Memory. Stories of Enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire*, Stanford (Californie), Stanford University Press, 2012, p. 8. L'auteur précise que dans l'Égypte des années 2000, les mots *'abd* et *'abīd* sont devenus des insultes, des termes d'un fort mépris à l'égard des réfugiés du Darfour et du Soudan du Sud, ce qui revient à assimiler de façon consciente ou inconsciente les hommes et femmes de couleur foncée à des esclaves, voire à des « sous-hommes » (p. 1-3).

96. R. Botte, *Esclavages et abolitions*, op. cit., p. 306.

ottomane, le terme principal qui désigne un Noir ou qui signifie « nègre » (mais aussi parfois « bédouin » en fonction du contexte) est le mot « *ʿArab* »⁹⁷. Bernard Lewis note que c'est également le cas en grec moderne et en russe⁹⁸. Quand cela est nécessaire, on peut y apporter une nuance pour parler des « Arabes noirs » (*siyāh/ḳara ʿArab*) ou des « Arabes blancs » (*beyāz/aḳ ʿArab*). Dans le glossaire turco-arabe (en caractères hébreux, probablement daté de 1617 et conservé aux archives de la Géniza du Caire) d'un marchand juif anonyme travaillant possiblement pour le compte du consulat vénitien, on trouve précisément l'équivalence entre le turc *ḳara* (noir) et l'arabe *ʿabd* (esclave)⁹⁹. Je reviendrai sur les différentes façons dont les Ottomans qualifiaient les esclaves en fonction de leurs origines ethniques et géographiques dans les manuels de « l'art de l'achat des esclaves » et au sujet de la connaissance prétendument scientifique de la physiognomonie.

Quoique l'on ne soit qu'incidemment amené à parler des eunuques qui ne constituent pas l'objet principal de cette étude dans la mesure où ils sont presque toujours des esclaves de la Porte, il faut évoquer le vocabulaire relatif à ce groupe très spécifique d'hommes asservis et castrés. Ces hommes qui étaient majoritairement en provenance de l'Afrique subsaharienne et de l'Afrique de l'Est *via* l'Égypte peuvent être appelés *ḥādīm*, *ḥaṣīyy* ou *ṭavāṣī*¹⁰⁰. En arabe classique, le terme de « *ḥādīm* » a le sens de serviteur ou esclave, mais au moins dès le III^e siècle de l'Hégire (IX^e siècle de notre ère) le mot était utilisé comme synonyme d'eunuque (*ḥaṣīyy*)¹⁰¹. En ottoman, avec la même orthographe (خادم), on distinguera, grâce à la différence de prononciation, *ḥādīm* (eunuque) de *ḥādīm* (serviteur ou subordonné, qui peut être un homme libre d'ailleurs)¹⁰². Ces trois termes étaient déjà d'un usage courant au sujet des eunuques chez les Mamelouks d'Égypte¹⁰³. Alors que David Ayalon eut besoin d'élaborer une démonstration historiographique dense et détaillée sur la synonymie de *ḥādīm* et *ḥaṣīyy* pour les époques antérieures aux Ottomans, cette synonymie ne fait aucun doute à la période ottomane¹⁰⁴. Il est vrai que *ḥādīm* est un mot quasi exclusivement assimilé à la castration chez les Ottomans, mais comme sa forme féminine *ḥādīme* est également attestée, il ne faut pas perdre de vue son sens de serviteur¹⁰⁵. D'une façon plus courante, on utilise le mot « *ḥidmetkār* », obtenu à partir de la même racine arabe avec l'ajout du suffixe persan *-kār*, pour les

97. Dans une moindre mesure, on peut dire que c'est également le cas de l'ethnonyme *Zanj* (ar.) désignant les Africains.

98. B. Lewis, *Race et esclavage*, *op. cit.*, p. 325 n. 10.

99. Dotan Arad, « "Let's learn Turkish" A Turkish-Arabic glossary from the Cairo Genizah », *Turcica* XLVII, 2017, p. 453-454 et 461.

100. E. R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade*, *op. cit.*, p. xiv.

101. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 25. David Ayalon, « On the term *khādīm* in the Sens of 'Eunuch' in the Early Muslim Sources », *Arabica* XXXII, 1985, p. 289-308.

102. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, *op. cit.*, p. 818-819.

103. David Ayalon, *Eunuchs, Caliphs and Sultans. A Study in Power Relationships*, Jérusalem, The Hebrew University, 1999, p. 6.

104. *Ibid.*, « The Synonymy of *Khādīm* and *Khasī* », p. 207-284.

105. W. J. Redhouse, *loc. cit.*

deux sexes au sens de serviteur/servante. Cependant, il faut noter qu'un *hidmetkār* n'est pas de condition servile, alors qu'un(e) *hādīm(e)* peut l'être. Enfin, on peut signaler que dans les documents ottomans des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos, on repère le prohégoumène Parthenios Pankostas (m. 1629, attesté en fonctions à partir de 1605) à qui ses interlocuteurs ottomans officiels « donnaient à l'occasion le sobriquet [*hādīm*] (« eunuque »), sans doute pour rendre le grec *parthenios* (« vierge ») »¹⁰⁶.

Maintenant, nous pouvons reprendre le mot « *kul* » afin de voir quelques-unes de ses occurrences plus précises. Au sens restreint, un *kul* du sultan est son esclave issu du *devşirme*, du *penc-yek* ou simplement acheté sur le marché. Un registre des artisans (*ehl-i hıref*) du Palais conservé au palais de Topkapı (D.9306/3) daté de *rebī'ü-l-āhır* 932/janvier-février 1526 exprime clairement la façon dont on avait acquis et/ou réduit en esclavage les artisans de condition servile appartenant au sultan¹⁰⁷. On y distingue quatre groupes. D'abord, il y a celui des « [jeunes] esclaves issus du *devşirme* » (*an ğilmān-ı devşirme*)¹⁰⁸. Ensuite, nous avons la mention de plusieurs esclaves achetés sur le marché avec la précision du règne du sultan sous lequel ils furent acquis : « esclave (*kul*) acheté avec de l'argent au temps du sultan Selīm » (*sultān Selīm han zamānında akçe ile alınmış kul*)¹⁰⁹. Il y a les « *ğilmān* issus [de la levée] du *penc-yek* » (*an ğilmān-ı penc-yek*) et, surtout, ceux dont les pères sont indiqués comme des « *kul* [issus] du *penc-yek* » (*babası penc-yek kulu olub*)¹¹⁰. Finalement, on distingue les esclaves donnés au sultan en cadeau (*an ğilmān-ı pış-keş*) ; dans ce dernier cas, la façon exacte dont ces hommes furent asservis est beaucoup moins nette par rapport aux trois groupes précédents¹¹¹. Ces indications sur les différentes manières dont ces artisans devinrent esclaves du sultan nous renseignent notamment sur leur apprentissage des métiers qu'ils exercent¹¹². Quand ce sont des esclaves issus du *devşirme*, ils se sont initiés à l'artisanat lors de leur période de formation en tant qu'*acemī oĝlan*, alors que ceux qui furent donnés en cadeau, achetés sur le marché ou capturés en guerre pour être récupérés par le sultan avaient probablement cette profession avant de faire leur entrée dans l'Empire ottoman.

Le mot « *kul* » qui dénote une réalité sociale et juridique hors du commun lorsqu'il se réfère

106. Nicolas Vatin, Gilles Veinstein et Elizabeth Zachariadou (éds), *Catalogue du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos. Les vingt - deux premiers dossiers*, Athènes, Fondation Nationale de la Recherche Scientifique-Institut de recherches byzantines, 2011 (Sources 15), p. 622.

107. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, « Osmanlı Sarayı'nda Ehl-i Hıref (Sanatkârlar) Defterleri », *Belgeler* XI/15, 1981-1986, p. 23-76.

108. *Ibid.*, p. 46 et *passim*.

109. *Ibid.*, p. 44 et *passim*.

110. *Ibid.*, p. 47 et *passim*.

111. *Ibid.*, p. 45 et *passim*.

112. Pour une étude approfondie du registre n° D.9306/3 de Topkapı voir Gilles Veinstein, « À propos des *ehl-i hıref* et du *devşirme* », in Colin Heywood et Colin Imber (éds), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, The Isis Press, 1994, p. 351-367.

aux esclaves du sultan, connaît une certaine extension de son sens au-delà de l'esclavage militaire et gouvernemental pour qualifier à l'occasion des membres libres de l'administration impériale. Il arrive que le sultan qualifie comme ses *kul* les fonctionnaires libres formant la classe des *'askerî* avec les esclaves de la Porte¹¹³. De façon plus rare, les sujets libres du sultan, ses *re'âyâ*, sont occasionnellement désignés comme ses *kul*. Nous devrions ajouter que les *kul* du souverain – ceux qui sont ses esclaves proprement dits – peuvent posséder à leur tour leurs propres esclaves : c'est le phénomène des *kullaruñ kulları* (les esclaves des esclaves ou les serviteurs des serviteurs [du sultan]) qui constitue une exception ottomane aux règlements de la charia en matière d'esclavage¹¹⁴. Cela étant dit, on peut aisément soutenir que, dans la société ottomane, à l'exception des esclaves dont le maître n'est pas le sultan lui-même, chacun peut disposer de ses propres *kul* en fonction de ses moyens matériels. Ces nuances sur les différentes échelles de *kulluk* (« *kul*itude ») et à propos de la façon dont on peut être *kul* du sultan sans pour autant devenir son esclave, sont des indices ayant largement échappé aux auteurs qui ont pu forger le lieu commun sur le supposé « despotisme oriental » des Ottomans où tous les habitants de l'Empire sont censés être les esclaves du sultan. « Formé, semble-t-il à la fin du XVII^e siècle, le concept de despotisme désigne [...] un régime politique où la servitude sociale va de pair avec l'autorité absolue du souverain »¹¹⁵. Chez Machiavel, le mot n'existe pas encore, mais le concept est exploré en profondeur sans qu'une quelconque connotation péjorative lui soit assignée, car d'après lui, cette soumission inconditionnelle de tous les sujets à l'autorité absolue du sultan fait que l'Empire ottoman est très difficile à conquérir et très facile à gouverner¹¹⁶. Jean Bodin alla jusqu'à nier la condition servile des esclaves de la Porte issus du *devşirme*, en reconnaissant leur statut très particulier qui ne relevait pas *stricto sensu* de la catégorie d'esclave en droit musulman. J. Bodin constitue une exception

113. Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, « Roi, pirate ou esclave ? L'image de *Hayrû-d-dîn Barberousse* dans le manuscrit Supplément 1186 de la Bibliothèque nationale de France », in Nathalie Clayer et Erdal Kaynar (éds), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie. Études réunies pour François Georgeon*, Paris-Louvain-Walpole, Peeters, 2013 (Turcica XIX), p. 235 [233-259]. Metin Kunt, « Ottoman White Eunuchs as Palace Officials and Statesmen (1450-1600) », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800)*, p. 334 [325-336]. Leslie Peirce, « An Imperial Caste. Inverted Racialization in the Architecture of Ottoman Sovereignty », in Margaret R. Greer et alii (éds), *Rereading the Black Legend. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2007, p. 38-42 [27-47].

114. Metin Kunt, « Kulların Kulları », *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Hümaniter Bilimler – Humanities III*, 1975, p. 27-42.

115. Lucette Valensi, *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote*, Paris, Hachette, 2005 [1987], p. 9.

116. « [...] Rispondo come i principati de' quali si ha memoria, si trovano governati in duoi modi diversi : o per un Principe, e tutti li altri servi, i quali come ministri per grazia e concessione sua, aiutono governare quel regno ; o per un Principe e per baroni, i quali, non per grazia del signore, ma per antichità di sangue tengono quel grado. Questi tali baroni hanno stati e sudditi propri, li quali gli riconoscono per signori, ed hanno in loro naturale affezione. Quelli stati che si governano per un Principe e per servi, hanno il loro principe con più autorità ; perchè in tutta la sua provincia non è alcuno che riconosca per superiore se non lui ; e se ubbidiscono alcuno altro, lo fanno come a ministro et ufficiale, e non gli portano particolare amore. Gli esempli di queste dua diversità di governi sono, ne' nostri tempi, il Turco e il re di Francia. *Tutta la monarchia del Turco è governata da uno signore, li altri sono suoi servi [...]* » Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, Florence, Felice Le Monnier, 1857 [1532], ch. IV, p. 13. C'est moi qui souligne.

remarquable par rapport à ses contemporains et aux générations suivantes dans la mesure où non seulement il ne considère pas tous les habitants et sujets de l'Empire ottoman comme un bloc monolithique, mais il remet même en cause le statut servile des esclaves du sultan¹¹⁷.

Un autre type particulier de *kul* est l'*ortakçı kul*, que l'on peut traduire par « esclave métayer/associé ». Le statut d'*ortakçı* est à mi-chemin entre la paysannerie libre et l'esclavage au point de vue juridique ; on trouve aussi des *ortakçı* libres « qui, en échange de [leur] travail, reçoivent de l'État la terre labourable, les instruments nécessaires au labourage, les bœufs et la semence »¹¹⁸. Dans le cadre de cette association avec l'État, les *ortakçı*, qu'ils soient des *kul* (appartenant au sultan) ou non, sont assignés à des lots de terre qu'ils labourent et en contrepartie de l'aide logistique du gouvernement ottoman, ils sont tenus de verser, soit la moitié, soit un ou deux tiers de la récolte à l'État¹¹⁹. Lorsqu'il s'agit des *ortakçı kullar*, ce sont notamment des gens asservis dans une région nouvellement conquise et qui sont installés dans un secteur agricole avec ce statut qui ne fait pas d'eux des esclaves aliénables que l'on peut vendre en toute liberté, mais des paysans sédentaires se trouvant dans ce régime de servitude agricole pour une certaine période. Ils ont la particularité d'être attachés à la glèbe et d'être contraints à l'endogamie durant leur servitude. Par conséquent, leur statut était héréditaire en principe. À ce propos, on peut citer le cas de certains captifs de guerre issus de la population constantinopolitaine qui se trouvèrent en situation d'esclavage agricole temporaire au lendemain de la conquête en 1453¹²⁰. Cette institution disparaît de l'Empire à partir du premier quart du XVI^e siècle¹²¹. Avec cette disparition progressive, le seul mot qui permettait de détecter l'esclavage agricole ou la main d'œuvre non-libre dans le domaine agricole s'éclipse aussi du vocabulaire relatif à l'esclavage.

Pour mettre un point final à ces explications sur le champ sémantique du mot « *kul* », il faudra revenir sur son acception spirituelle. L'idée de l'égalité des hommes en tant qu'esclaves de Dieu est aussi à l'origine de l'attribution du nom de « bin/t 'Abdu-lláh » (fils/fille de l'adorateur de

117. « [...] quant aux leuees des ieunes Chrestiens que fait le grand Seigneur, qu'ils appellent enfans du tribut, ie ne le tiens pas pour esclaves, ains au contraire, il n'y a que ceux là, & leurs enfans iusques à la troiesme lignee, qui soyent nobles [...] » Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Paris, Jacques du Puys, 1577 [1576], livre premier, ch. V « De la puissance seigneuriale », p. 47.

118. Nicoară Beldiceanu, *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque nationale à Paris. I. Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms. fonds Turc Ancien 39*, Paris-La Haye, Mouton et Co., 1960, p. 166. Ö. L. Barkan, « Le servage existait-il en Turquie ? », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XI/1, 1956, p. 54-60.

119. Nicoară Beldiceanu, *Les actes des premiers sultans*, loc. cit.

120. Stéphane Yerasimos, « Les déportés et leur statut dans l'Empire ottoman (xv^e-xvi^e siècles) », in Claudia Moatti, Wolfgang Kaiser et Christophe Pébarthe (éds), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2009 (Études 22), p. 515-532.

121. Irène Beldiceanu-Steinherr, « xv. ve xvi. Asırlarda Anadolu'da Ortakçılar », *VIII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1981, t. II, p. 1325-1326.

Dieu¹²²) aux converti(e)s et/ou aux affranchi(e)s de façon à désigner leurs pères comme « adorateurs de Dieu » en brouillant la piste de leurs passés de mécréants, de non-musulmans. Si tous les êtres humains sont esclaves de Dieu par défaut, d'un point de vue soufi, il s'agit d'un long chemin prenant la durée de la vie entière d'un homme qui s'implique dans un grand nombre d'efforts continus et de natures diverses sur la Terre et dans l'au-delà. Dans son *Risāletü-n-nūriyye* (Traité de la lumière), Aḳṣems ed-dīn (1389/90-1458), le mentor spirituel du sultan Mehmed II, décrit hiérarchiquement cinq degrés de l'esclavage de l'homme vis-à-vis de Dieu¹²³. Le *ten kulluḡı* (la servitude du corps) constitue la première étape qui consiste à vivre en observant la charia, ce qui revient à suivre les injonctions de la religion révélée¹²⁴. Ce premier asservissement volontaire correspond au cas de n'importe quel musulman pratiquant. Le deuxième degré est celui de la soumission du *nefs*, de l'âme et/ou de soi ; il y est notamment question de maîtriser les pulsions et les désirs, c'est en quelque sorte la phase où l'homme est censé assujettir progressivement sa propre âme¹²⁵. Le troisième degré constitue déjà un stade assez avancé, car il y est question de renoncer au monde terrestre pour se tourner définitivement vers l'au-delà, c'est la soumission du cœur (*kalb*), mais aussi un renversement (*kalb*) total de la perspective d'un homme habitant encore ce monde¹²⁶. L'étape suivante est celle de *sırr*, c'est la sujétion dans le secret et le mystère entiers ; le serviteur de Dieu ne se souciait plus de l'ici-bas depuis l'étape précédente, maintenant il s'agit également de ne plus s'inquiéter de l'au-delà, la seule chose qui importe étant d'obtenir la bénédiction de Dieu¹²⁷. Le degré final de la sujétion totale à Dieu est celui de *cān* qui met l'accent sur la sincérité et le caractère volontaire de cette soumission venant du cœur et de l'âme (*cān*) ; il s'agit d'organiser le principe de vie et de pensée de la personne humaine uniquement dans l'objectif du dévouement total qui mène le croyant méritant à l'état de *müṣāhede* où il peut voir Dieu en personne, ce qui est la consécration ultime de l'homme saint, le degré le plus élevé du perfectionnement dans la contemplation de l'essence divine qui équivaut à la révélation¹²⁸.

Bien entendu, Aḳṣems ed-dīn trace une voie à suivre pleine de difficultés, où il faut avoir une patience et une sérénité exemplaires et sur laquelle ne s'engage qu'une poignée de mystiques avec des niveaux de succès très inégaux. On a choisi de faire ce petit détour, car cet exemple soufi montre l'échelon de sophistication que peut impliquer la servitude volontaire vis-à-vis de Dieu dont

122. Il convient de proposer cette traduction plutôt que celle d'« esclaves de Dieu » dans ce contexte. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue la polyvalence du mot « *‘abd* ».

123. Vahit Gökteş, « Aḳṣemseddin'de Kulluk Kategorileri », *Ekev Akademi Dergisi* XIV/43, 2010, p. 1-8.

124. *Ibid.*, p. 4-5.

125. *Ibid.*, p. 5.

126. *Ibid.*, p. 5-6.

127. *Ibid.*, p. 6.

128. *Ibid.*, p. 6-7.

l'homme se déclare le *kul* absolu. D'après ce portrait, l'immense majorité de la communauté des croyants se trouve entassée dans la première catégorie avec toutes ses imperfections, mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils sont moins adorateurs de Dieu que les derviches accomplis.

Sans entreprendre la généalogie du tableau spirituel dressé par Akşems ed-dīn qui consisterait à repérer les premières occurrences de certaines notions dans l'histoire des idées telles qu'elles s'expriment dans son traité, on peut rapprocher sa description des différentes catégories de la servitude immatérielle d'une typologie de l'esclavage introduite en éthique musulmane au Moyen Âge par les écrits du néo-pythagoricien Bryson (plus précisément son *Oikonomikos* dont l'original grec ne nous est pas parvenu, mais dont des versions en arabe et en hébreu et des résumés en latin ont survécu). J'évoquerai Bryson, philosophe obscur qui a vécu probablement au premier siècle de l'ère commune dont le nom même est issu d'une conjecture, *infra* à propos de l'éthique de l'esclavage chez les Ottomans (concernant les sources antiques et médiévales dans lesquelles ils ont puisé)¹²⁹. Ici, abandonnant les chemins de la théologie et de l'ascétisme soufi, je vais m'efforcer de reprendre le phénomène de l'esclavage intra-humain en tant qu'institution sociale. L'énumération des mots rarissimes de l'esclavage ottoman nous permettra de clore ce chapitre sur la nomenclature.

iii. Les mots rares

Dans le Coran, le mot « *raḳāba* » (littéralement « nuque », pl. *riḳāb*) est employé à plusieurs reprises pour parler des captifs de guerre, des infidèles que l'on peut asservir, des esclaves et de l'affranchissement (lorsque l'on parle de « libérer des nuques »)¹³⁰. Le mot est attesté dans plusieurs dictionnaires de la langue ottomane, mais on peut conjecturer que ces occurrences proviennent plutôt de son caractère coranique que de son usage dans les textes et sources ottomans. Un autre mot de l'arabe classique qui est absent du Coran dans son acception relative à la servitude se trouve parfois dans les documents d'archives : *raḳīk* (esclave), mais aussi *riḳḳ(iyyet)* (esclavage, servitude). Roger Botte, dans son « lexique de l'esclavage dans le monde musulman de langue arabe », l'indique de façon inexacte comme l'un des pluriels du mot « *raḳāba* » ; or, il ne s'agit pas de la même racine¹³¹. Chez le chroniqueur Sa'dü-d-dīn, dans un passage à propos de la montée sur le trône et des exploits de Mehmed II dans le cadre de la conquête de Constantinople et la soumission

129. Abdul Azim Islahi, « The Myth of Bryson and Economic Thought in Islam », *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* XXI/1, 2008, p. 73-74 [73-79]. Cf. *infra* le III^e chapitre de la seconde partie.

130. On peut se reporter aux versets suivants : II : 177 ; IV : 92 ; V : 89 ; IX : 60 ; XLVII : 4 ; LVIII : 3 ; XC : 13. Angelika Neuwirth, *Koranforschung – eine politische Philologie?. Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*, Berlin, De Gruyter, 2014 (Litterae et Theologia 4), p. 32.

131. R. Botte, *Esclaves et abolitions en terres d'islam*, op. cit., p. 297.

de la ville, on repère la phrase « les nuques entrèrent sous le joug de sa commande » (*ribka-i hükmüne girmişdür rikāb*)¹³². C'est une image puissante, les captifs de guerre sont asservis par le nouveau sultan et la métaphore veut qu'ils aient les nuques entravées comme du bétail ; en même temps, c'est le symbole de l'entrée des Constantinopolitains sous l'autorité du sultan ottoman, dans la mesure où ils font désormais partie de la cité en tant que sujets comme le reste des sujets soumis à Mehmed II et non des esclaves¹³³.

Il est vrai qu'avant le début de l'ère des abolitions à partir de la première moitié du XIX^e siècle, les Ottomans ne pensent pas l'esclavage comme un objet conceptuel dans son ensemble avec ses implications sur tous les plans. Toutefois, les mots pour dire « esclavage » existent et ils renvoient à l'esclavage en tant que statut juridique (ce qui est la forme la plus abstraite du terme) ou à l'état de servitude dans lequel se trouve un homme ou une femme. Les mots « *rikk(iyyet)* » ou « *'ubūdiyyet* » sont absents du Coran¹³⁴, mais surtout le premier exprime le statut juridique servile dans le langage du *fiqh*¹³⁵. Ainsi, dans son traité de *furū'*¹³⁶, *Multaqā-l-abhūr*, Ibrāhīm al-Ḥalabī cite la phrase « *او لا رق / aw lā rikk* » (il n'y a pas/plus d'esclavage) parmi les formules valables d'affranchissement que peuvent prononcer les maîtres à l'égard de leurs esclaves¹³⁷. De même, dans les registres du cadī d'Üsküdar, un esclave fugitif appréhendé « avoua son esclavage/son statut servile » (*rikkıyyete i'tirāf etdi*) avant d'être remis à son maître¹³⁸. Dans une *hüccet* (procès-verbal valant attestation) conservée aux Archives générales de Simancas, on affirme qu'un esclave espagnol (et catholique) ayant jadis appartenu au sultan « du nom de Bāstiyān, fils de Lūzō » « libéra et affranchit sa personne de l'esclavage (*rikkıyyet*) en versant son propre prix » (*İspānyōl Bāstiyān veled-i Lūzō nām Frenk esir kendü bahāsın vērüb nefsin rikkıyyetden itlāk ve ḥalāşş etmegin*)¹³⁹.

132. Ḥ'āce Sa'dü-d-dīn Mehmed Efendi, *Tācū-t-tevārīḫ*, Istanbul, 1279-1280 [1863-1864], vol. I, p. 407-409. Cité par Korkut Buğday, *Osmanisch. Einführung in die Grundlagen der Literatursprache*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, p. 191.

133. Cela dit, l'importance poétique, esthétique et phonétique de l'assonance *ribka/rikāb* ne devrait pas être sous-estimée.

134. J. E. Brockopp, « Slaves and Slavery », *art. cit.*, p. 57.

135. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 25.

136. Branche du *fiqh* destinée à exposer les normes de la loi avec plus ou moins de détails et une quantité variable d'arguments de justification, pour se distinguer de l'autre branche, *uṣūl* qui est une discipline méthodologique, épistémologique et littéraire classant les sources de la loi, exposant l'établissement des normes et démontrant les schèmes d'autorité.

137. Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multaqā-l-abhūr*, vol. III, p. 145-146 et 152 : « *Kitābu-l-i'tāk* ».

138. Affaire datée du premier jour du mois de *şābān* de l'an 925 (28 juillet 1519) dans *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil, (H. 924-927 / M. 1518-1521)*, Rifat Günalan *et alii* (éds), Istanbul, İSAM, 2010, p. 147 [26 r^o, deuxième entrée].

139. Archivo General de Simancas, Guerra Antigua, Leg 536/228. Document daté de la deuxième décade du mois de *rebī'ü-l-evvel* de l'an 998 (18-27 janvier 1590). Je remercie Cecilia Tarruell d'avoir porté ce document à ma connaissance.

Dans le langage diplomatique ottoman du XVI^e siècle, on constate que l'appariement « *rikkıyyet ve 'ubūdiyyet* », bien enraciné dans l'idéologie impériale, renvoie à tout autre chose que l'esclavage. Dans une lettre adressée à un *beg* arabe du Yémen qui reste fidèle à la Porte lors de l'une des nombreuses périodes de troubles que traverse cette province, le sultan parle de « ton obéissance vis-à-vis de de mon seuil de félicité » (*südde-i sa'ādetümde olan rıkkıyyetüñ*), mais aussi de « ta fidélité sincère à l'égard de mon seuil de félicité » (*südde-i sa'ādetüme olan ubūdiyyet-i ihlāsuñ*)¹⁴⁰. De même, dans une lettre expédiée au roi de Transylvanie (*Erdel kralı*), le sultan fait référence à « vos anciennes fidélité sincère et obéissance particulièrement dévouée à l'égard de l'édifice éternel de notre seuil » (*āsitān-ı muhalledü-l-bünyānımuza olan kadīmī 'ubūdiyyet-i ihlāş ve rıkkıyyet-i ihtisāsuñuz*)¹⁴¹. Ces expressions ne sont pas seulement utilisées à l'égard des puissances et interlocuteurs vassaux et tributaires, mais aussi dans la correspondance menée avec la reine d'Angleterre. Dans le *berāt* accordé par Murād III (r. 1574-1595) en 1581 à Élisabeth I^{re} (r. 1558-1603) donnant la permission aux marchands anglais d'opérer en territoire ottoman, on parle du fait que la reine a « démontré [son] asservissement et dévouement » (*işhār-ı 'ubūdiyyet ü ihlāş*) et qu'elle a « manifesté [sa] servitude et [son] attachement » (*iş'ār-ı rıkkıyyet ü ihtisāş*)¹⁴². B. Lewis précise que la traduction italienne qui a été communiquée à la reine rendait ces termes par « *sincera amicitia* » tout simplement, en occultant le plaisir que procurait au sultan le fait de pouvoir dorénavant compter Élisabeth I^{re} parmi ses vassaux, afin d'établir un dialogue entre souverains égaux en supprimant le ton de supériorité et de condescendance de la part du sultan¹⁴³.

Parmi les mots qui veulent dire « esclavage », à part le couple « *rikkıyyet-'ubūdiyyet* » qui apparaît plus souvent que d'autres dans la documentation avec le sens d'une soumission et d'une obéissance à l'égard du souverain ottoman allant bien au-delà de l'idée d'esclavage, on peut citer les mots persans « *bende-gī* » et « *berde-gī* »¹⁴⁴, ainsi que les mots turcs « *kulluk* » et « *kölelik* ». Le mot « *kölelik* » est celui que l'on emploie en turc moderne au sens d'esclavage, mais il est déjà attesté dans le dictionnaire titanique de Meninski au XVII^e siècle où il est l'équivalent de « *servitus* »¹⁴⁵. *Esāret* peut vouloir dire « esclavage », mais se rapporte surtout à la captivité, à la

140. BOA, MD 7, n° 645 (fi *selh-i cemāziyü-l-āhır*, sene 975 / 31 décembre 1567), publié dans *7 numaralı Mühimme Defteri (975-976 / 1567-1569)*. < *Özet – Transkripsiyon – İndeks* >, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1998 (Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi V), vol. I, p. 329.

141. BOA, MD 7, n° 2727 (fi 15 *ramazân*, sene 975 / 14 mars 1568), publié dans *7 numaralı Mühimme Defteri (975-976 / 1567-1569)*. < *Özet – Transkripsiyon – İndeks* >, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1999 (Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi V), vol. III, p. 388.

142. Bernard Lewis, *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 29.

143. *Ibid.*

144. F. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, op. cit., p. 84 et 86.

145. Franciscus Mesgnien-Meninski, *Complementum thesauri linguarum orientalium, seu Onomasticum latino-turcico-arabico-persicum*, Vienne, 1687, p. 1549.

condition de prisonnier. *Ḳulluḳ* renvoie à l'esclavage et à la servitude, mais signifie en même temps l'état d'un *ḳul* du sultan, ainsi que celui de l'homme soumis à Dieu. En turc archaïsant du XIV^e siècle, on trouve aussi le terme de « *ḳulluḳcı* » (dont la traduction littérale donnerait « pratiquant/adepte [passif] de l'esclavage ») au sens d'esclave dans la copie d'une traduction anonyme du *Ḳābūs-nāme* achevée entre les années 1370-1386¹⁴⁶. Le mot « *ḳulluḳcı* », dans le sens d'esclave, est également attesté dans la traduction turque du même texte par Mercümeḳ Aḫmed dans les années 1430¹⁴⁷. À des périodes ultérieures, on ne trouvera plus ce mot ou cette forme dans la culture ottomane écrite.

Le mot arabe « *jalīb/celīb* » (pl. *celbā, cūlabā'* ou *celā'ib*) est utilisé pour un animal ou un esclave importé, amené d'un endroit à un autre, conduit d'un marché à un autre¹⁴⁸. Le chroniqueur Ḥacı 'Alī, dans son *Aḫbārü-l-yemānī* (Nouvelles yéménites, 1666-67)¹⁴⁹, décrit l'initiative de Ḳānṣūh, un mamelouk devenu gouverneur du Yémen en 1629 qui, s'apprêtant à partir pour la rive orientale de la mer Rouge, « assembla immédiatement en Égypte une troupe d'ethnies variées, [composée d']esclaves importés comme lui-même » (*Mıṣır'da hemān bir bölük-i ecnās-i muḫtelife ve kendü gibi kölemen-i celbālarını başına üṣürmek*)¹⁵⁰. Les marchands d'esclaves s'appellent ordinairement *esīrci* ou *esīr tüccārı*, et parfois *celebān* au pluriel¹⁵¹. On peut supposer que ce terme se référait plutôt aux marchands importateurs et aux intermédiaires des marchands établis dans les grandes villes, qui faisaient le lien avec la Crimée, le Caucase, la corne de l'Afrique, l'Afrique subsaharienne. Nous savons que les documents d'archives qualifiaient les marchands d'esclaves actifs dans le commerce de la mer Rouge au XVI^e-XVIII^e siècle de *cellābī*¹⁵². Les *jallābīn* (ou *jallāba*) du Caire, disposant de leur propre corporation de marchands, étaient spécialisés dans l'importation de produits africains (comme des pierres ou métaux précieux) ; mais comme leurs activités étaient concentrées principalement sur l'importation d'esclaves africains, leur corporation était identifiée comme celle des marchands d'esclaves au XVIII^e siècle¹⁵³.

Un mot turc ancien qui désigne les femmes esclaves est *ḳırnaḳ*, mais comparé à *ḳaravaş*, il

146. Eleazar Birnbaum (éd.), *The Book of Advice by King Kay Kā'us ibn Iskander. The earliest Old Ottoman Turkish Version of his Ḳābūs-nāme*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1981 (Sources of Oriental Languages and Literatures 6, Turkish Sources VI), p. 179 [68 v°].

147. Orhan Şaik Gökyay (éd.), *Keykāvus—Mercimeḳ Ahmet. Kabusname*, Istanbul, Maarif Matbaası, 1944, p. 184.

148. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 672.

149. Bibliothèque de Süleymaniye (Istanbul), ms. Hamidiye n° 886, fol. 211 r°.

150. Jane Hathaway, *A Tale of Two Factions. Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*, Albany (New York), State University of New York Press, 2003 (SUNY series in the Social and Economic History of the Middle East), p. 149-151 et 239 n. 4.

151. E. R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade*, op. cit., p. xv.

152. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti*, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974, p. 101.

153. André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damas, Institut Français de Damas, 1973, t. I, p. 160 et 335.

est employé de façon extrêmement rare¹⁵⁴. On le trouve notamment dans le poème de Şeyyād Ḥamza consacrée à l'histoire de Yūsuf et Züleyḥā au xiv^e siècle dont on a conservé un manuscrit daté de 1545¹⁵⁵. Il apparaît aussi dans un glossaire turco-arabe, en caractères hébreux et rédigé en 1617, comme l'équivalent de l'arabe *jāriya*¹⁵⁶. Comme ce document reflète un vocabulaire turc appartenant à la société égyptienne de l'époque, on peut présumer que cet archaïsme provenait du temps des Mamelouks.

Parmi les mots rares, on rencontre un groupe concernant un état d'esclavage quasi-indéfini, sans perspectives d'affranchissement ou de liberté en vue. Le mot arabe « *ḳinn* » (pl. *aḳinna/aḳnān*) indique « un esclave né à la maison et de parents esclaves », ce que l'on appelle également « *'abīd aḳnān* » (esclaves nés à la maison) en arabe classique¹⁵⁷. Redhouse parle d'un enfant né en esclavage et qui n'a jamais été affranchi¹⁵⁸. À la proximité sémantique de ce terme, il y a le mot « *anḳas/enḳas* » (esclave né à la maison, d'une servante esclave)¹⁵⁹. Dans les deux cas, il est évident que la mère n'est certainement pas une *ümm-i veled*, car l'enfant ne peut naître avec le statut d'esclave si sa mère est reconnue comme telle. Pour le mot « *ḳinn* », le père est également de condition servile au départ, mais en ce qui concerne un *enḳas*, la paternité reste plutôt incertaine, car la définition du mot n'est pas aussi précise que celle de *ḳinn* sur ce point. Il est possible de mettre ces deux termes en relation avec l'expression « *riḳḳ-i vāfir* » qui signifie « l'esclavage abondant » à propos de la situation d'un(e) esclave qu'il ne s'agit pas d'affranchir, à qui on n'a aucunement suggéré une possibilité d'affranchissement¹⁶⁰. *Riḳḳ-i nāḳis* (esclavage réduit, diminué) est son antonyme qui fait allusion à un(e) esclave qui se trouve sur la voie de l'affranchissement, un(e) esclave dont la servitude est désormais limitée dans le temps si les engagements sont respectés par les deux parties¹⁶¹. L'affranchissement étant une pratique relativement répandue dans la société ottomane, non seulement ces mots constituent une rareté, mais la situation quasi-éternelle d'esclavage qu'ils décrivent constituerait aussi une exception.

Pour résumer ce qui précède : il est clair que le mot « *esīr* » indique l'esclave en tant que marchandise et non le bien possédé. Son sens littéral d'« enchaîné » en fait le terme récurrent pour

154. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 1448 : « a slave girl or woman ». Franciscus Mesgnien-Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium turcicæ, arabicæ, persicæ. Lexicon turcico-arabico-persicum*, Vienne, 1680, vol. II, p. 3678 : « [*cāriye*]. Serva, ancilla. [...] *schiaua*. Servante, esclave ».

155. Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf ve Zelihâ*, éd. par İbrahim Taş, Ankara, 2010, p. 308 [fol. 46 r^o]. Je reviendrai sur ce poème *infra*, cf. II-A-3-iii-a : « La version de Şeyyād Ḥamza » dans la seconde partie.

156. Dotan Arad, « "Let's learn Turkish" », art. cit., p. 461.

157. A. de Kazimirski Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, op. cit., t. II, p. 817.

158. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 1473.

159. A. de Kazimirski Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, op. cit., t. II, p. 1325. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 227.

160. F. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, op. cit., p. 891.

161. *Ibid.*

les captifs de guerre asservis pour devenir l'objet du trafic, de la traite. Il n'est pas anodin de constater que l'on appelle principalement les marchands d'esclaves « *esīrci* ». Les autres mots génériques et courants comme « *'abd* », « *ḵul* » et « *bende* » signifient « esclave » *stricto sensu*, mais comportent aussi des versions imagées dépassant le cadre de l'institution juridique servile. Ils peuvent former des formules de politesse ou indiquer des types de sujétion en dehors de l'esclavage. À l'exception de *bende*, ces termes conservent l'idée d'une soumission réelle à un supérieur (Dieu/Le Seigneur, le sultan, le maître, un supérieur dans la hiérarchie militaire et administrative, etc.). En ce qui concerne le mot « *kōle* », même s'il a le même caractère générique, il n'a pas une acception en dehors de son sens d'esclave.

L'usage métaphorique qui adoucit l'aspect d'asservissement est évident dans « *bende* » et on peut provisoirement conclure que cet usage métaphorique ne concerne pas les mots de l'esclavage relatifs aux femmes. En donnant naissance à l'enfant de son maître, donc en devenant une *ümm-i veled*, ou en tant que la préférée du maître parmi les concubines et autres femmes de la maisonnée, une femme esclave peut connaître une certaine amélioration de sa condition, voire une sorte d'ascension sociale. Mais, pour les femmes dans la société ottomane, même si l'appui du « seuil » d'un homme d'influence compte, c'est en devenant des figures d'autorité matriarcales elles-mêmes en tant que maîtresses (et parfois détentrices d'esclaves à leur tour) qu'elles peuvent acquérir du pouvoir et non en déclarant le désir de devenir les servantes de tel homme détenteur de puissance publique, contrairement aux hommes. Un bon exemple de l'autorité matriarcale est celui de la *vālide sultān* (sultane-mère) dont l'influence croissante à partir de la fin du XVI^e siècle opéra des changements sur le régime successoral et sur l'autorité politique (au point d'exercer *de facto* la régence de sultans encore mineurs à leur intronisation au XVII^e siècle) ; les *vālide sultān* étaient initialement de condition servile et introduites à la façon ottomane au harem impérial¹⁶².

Des mots comme « *ḡulām* » et « *ḵul* », dans la mesure où on les emploie aussi bien pour les esclaves du sultan que pour ceux des particuliers, portent ce trait distinctif de se référer à des régimes d'asservissement et à des types d'esclavage radicalement différents tout en étant les mêmes mots en apparence. Sauf *kenīz(ek)*, les mots persans ne font pas partie du vocabulaire juridique et administratif de l'esclavage, d'autant plus que les mots arabes « *esīr* » et « *cāriye* » ont conservé leur primauté en droit et dans l'usage social tout au long de l'histoire de l'Empire ottoman. On a pu constater la désuétude du mot turc « *ḵaravaş* » à partir de la fin du XV^e siècle. Malgré l'existence de termes dédiés fréquents ou rares décrivant des situations très spécifiques, les composantes

162. Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993 (Studies in Middle Eastern History), p. 7, 10 *et passim*. Eadem, « Valide Sultan », *DEO*, Paris, Fayard, 2015, p. 1196-1197. Çağatay Uluçay, *Harem II*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1971, p. 11 *et passim*.

fondamentales de cette nomenclature nécessitent toujours l'examen contextuel pour aller de l'ambiguïté vers la précision dans l'interprétation. Dans certaines de leurs occurrences, les termes génériques sont tous synonymes du mot « esclave », mais cette traduction peut devenir simpliste et réductrice dans certains cas, en raison de la polyvalence de ces mots. En dehors des exceptions et des occurrences irrégulières de termes rares signalés ci-dessus, les mots de référence restent les mêmes et ne connaissent pas une véritable transformation au cours de la période qui nous concerne. Avec la disparition de l'institution de *devşirme*, l'abolition du statut de *kul* et diverses tentatives légales et administratives limitant et interdisant la traite au XIX^e siècle, c'est au dernier siècle de l'Empire que l'on peut parler d'une évolution de ce vocabulaire qui est indissociable de celle de l'institution de l'esclavage elle-même¹⁶³. Au XVI^e-XVII^e siècle, l'essor de la traite n'a pas seulement créé une population importante de condition servile, mais aussi des situations d'esclavage très variées, ainsi que diverses possibilités menant à la liberté, que reflètent les noms, adjectifs et expressions associés au vocabulaire qui vient d'être analysé.

2 – Les termes de l'esclavage et leurs voisins sémantiques

Après avoir vu les mots voulant dire « esclave » et « esclavage », il faut passer aux mots que l'on emploie dans différentes situations ayant trait aux esclaves. Les emplois dans différents contextes laissent entrevoir une certaine syntaxe à l'œuvre ; syntaxe qui dérive de besoins précis et d'affinités et dissonances sémantiques. Les raisons pour lesquelles certains termes sont particulièrement choisis, et d'autres évités, sont potentiellement révélatrices de certains aspects du phénomène servile et des représentations ottomanes en la matière. Ainsi, nous verrons comment il est possible de faire un lien entre les esclaves fugitifs et le vocabulaire désignant les marchands d'esclaves et ce que cette mise en relation nous apprend sur l'esclavage ottoman. Par la suite, je me concentrerai sur les mots de l'affranchissement et de la liberté pour présenter la terminologie de la sortie éventuelle de l'esclavage et les mots qui décrivent l'état inverse de la servitude. En dernier lieu, il s'agira des mots qui ne désignent pas les esclaves, mais qui peuvent prêter à confusion dans la mesure où ils se réfèrent à des serviteurs. À ce propos, il sera utile de voir les catégories ou situations professionnelles dans lesquelles les esclaves peuvent se trouver aux côtés d'hommes libres.

163. Dror Ze'evi, « *Kul* and Getting Cooler: The Dissolution of Elite Collective Identity and the Formation of Official Nationalism in the Ottoman Empire », *Mediterranean Historical Review* XI, 1996, p. 177-195. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, Londres-New York, Macmillan Press, 1996, p. 43-66.

i. Ce que révèle l'évasion : les esclaves à la fois comme hommes et choses

Le vocabulaire relatif aux esclaves fugitifs est révélateur de la façon dont on conçoit les esclaves en tant que propriété vivante. De façon courante, dans les textes normatifs et les actes de la pratique, on trouve trois termes (relativement) synonymes désignant les fugitifs : *ābīk* (arabe), *firārī* (arabe) et *kaçgun/kaçkun* (turc). Les expressions « *‘abd-ı ābīk* » et « *kaçgun kul* » sont employées de façon interchangeable et se traduisent par « esclave fugitif ». Dans la mesure où il s'agit d'esclaves qui s'enfuient d'un lieu où ils étaient toujours retenus, comme un arsenal ou une prison, ces expressions peuvent être traduites aussi par « esclave évadé ». Il n'y a pas une distinction toujours claire entre les fugitifs et les évadés en ottoman, mais si l'on devait assigner le sens précis d'évasion à l'un des trois termes, ce serait plutôt le nom verbal *firār* (*firār etmek* : prendre la fuite, désert, s'évader)¹⁶⁴. J'aurai l'occasion de revenir sur cette hypothèse à l'appui de documents pertinents.

Ābīk est un terme juridique désignant l'esclave fugitif s'échappant de chez son maître, en droit musulman¹⁶⁵. Dans son traité consacré aux débats entre les écoles juridiques sunnites, Şeyh Bedr ed-dīn traite de la question des esclaves fugitifs dans un chapitre intitulé « le livre du fugitif » (*kitābu-l-ābīk*)¹⁶⁶. De même, dans les registres de cadī, on qualifie très souvent les esclaves fugitifs d'« *‘abd-ı ābīk* »¹⁶⁷. Dans certains registres où l'on a l'indication de la nature de l'affaire notée par le scribe juste avant la copie du procès-verbal, on peut trouver l'expression arabe « *‘abd^{an} ābīk^{an} al-ḳā'il mawlāhu bi-ikrārihi/‘abd ābīk el-ḳā'il mevlāhu bi-ikrārihi* » à propos des esclaves fugitifs appréhendés par les autorités pour être remis à leurs maîtres¹⁶⁸. Cette expression peut se traduire par « l'esclave fugitif dont le maître a exprimé une réclamation [afin de le récupérer] ». À certains endroits, il arrive que l'on omette « *bi-ikrārihi* », ce qui peut nous induire en erreur pour traduire « *‘abd ābīk el-ḳā'il mevlāhu* » par « l'esclave fugitif qui consent [de nouveau à la soumission à] son maître ». Toutefois, l'ajout de « *bi-ikrārihi* » ne laisse aucun doute sur le sujet, et ce cas particulier d'épithète s'appelle النعت السببي (*an-na‘tu-s-sababīy*) en arabe classique où « l'épithète s'accorde comme un verbe dont le nom qui suit serait le sujet »¹⁶⁹. Par conséquent, dans ce contexte, le sujet de la phrase est le maître dont l'esclave s'est enfui et qui est censé se rendre au tribunal pour y faire part de sa réclamation.

164. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 1371.

165. M. Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, op. cit., vol. I, p. 6.

166. Şeyh Bedreddin, *Fıkıh Ekolleri Arasındaki Tartışmalı Konuların İncelikleri. Letâifu'l-İşârât fî Beyâni'l-Mesâili'l-Hilâfiyyât*, éd. par Hacı Yunus Apaydın, Istanbul, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, p. 395.

167. *Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil, (H. 924-927 / M. 1518-1521)*, op. cit., p. 574 [49 r°, cinquième entrée] ; p. 573 [49 v°, deuxième entrée] ; p. 573 [49 v°, cinquième entrée] et passim.

168. *Ibid.*, p. 574 [48 v°].

169. Luc-Willy Deheuvels, *Manuel d'arabe moderne*, volume 2, Paris, L'Asiathèque, 2008 [1994], p. 222.

*Kaçgun*¹⁷⁰ est un synonyme d'« *ābık* » et si ce dernier s'apparie toujours avec le mot « *‘abd* », ce sont les *kul*, *köle* et *cāriye* que l'on qualifie de « *kaçgun* » en général : « *ṭavāʿif-i ‘askeriyyeden ve Tatarlardan firār édüb Şofya’da [...] aḥz olan kaçgun kul ve cāriye* » (les esclaves fugitifs hommes et femmes – *kul ve cāriye* – ayant échappé à des soldats et aux Tatars et qui furent rattrapés à Sofia)¹⁷¹. Ces trois mots (*ābık*, *firārī*, *kaçgun*) sont interchangeable en principe, mais lorsque des fugitifs appréhendés par les autorités s'évadent de l'endroit où on les détient, une certaine distinction émerge entre ces termes. Un(e) esclave domestique (qu'il/elle soit en milieu urbain ou rural) ne mène pas une vie en captivité physique, et ordinairement les esclaves domestiques ne sont pas enchaînés ou entravés. Quand ils prennent la fuite, ils commettent l'*ibākat*¹⁷² (la fugue) violant les droits de propriété de leurs maîtres et lorsqu'ils sont rattrapés, les autorités peuvent les enchaîner et séquestrer en attendant que les propriétaires viennent les récupérer. Dès lors que les esclaves appréhendés dans un premier temps s'échappent de la prison (ou de l'endroit de leur détention), le mot « *firār* » apparaît de façon récurrente pour apporter la nuance de l'évasion qui succède à la première tentative de fuite qui s'était soldée par un emprisonnement temporaire. On repère une telle affaire à Üsküdar au mois de ramadan de l'an 930 (juillet-août 1524) : « à la veille du bayram, huit esclaves fugitifs (*sekiz nefer ‘abd-ı ābıklar*), alors qu'ils s'étaient couchés, percèrent le mur de la geôle à minuit et défirent leurs chaînes ; certains s'évadèrent (*firār étđi*) avec leurs fers, d'autres s'en débarrassèrent » ([...] *‘arefe gecesı sekiz nefer ‘abd-ı ābıklar yatar iken nısfü-l-leylde maḥbesüñ dıvarın delüb zencīrleriün bozub kimisi bukağı ile baʿzısı bukağıların karub firār étđi [...]*)¹⁷³.

De même, quand les *mīrī esīr/üserā* (esclave/s du Trésor public) qui sont, à l'origine, des captifs de guerre que l'on soumet au travail forcé (en attente de leur rançonnement) et qui sont généralement enchaînés à l'arsenal ou sur les galères en tant que rameurs s'évadent, on se réfère à leur évasion (*firār*) qui se distingue de la fuite depuis un endroit où l'esclave n'était pas physiquement entravé : « on reporta que quatre esclaves du Trésor public qui s'étaient évadés en se libérant de leurs chaînes furent attrapés [à Yeñice] » (*zencīrden ḥalāşş olub firār eden dört mīrī esīr*

170. Franciscus Mesgnien-Meninski, *Lexici Arabico-Persico-Tvrcici. Secundis Cvris Recogniti et Avcti*, 2^{nde} éd., 1780, t. III, p. 937 : « قاچگون [kaçgun] : Profugus, transfuga, desertor. Fuggituo, ramingo. بر قاچگون قولدر انجق [bir kaçgun kuldır ancak] – Non può esser altro, ch'un soldato fuggito. » Meninski opte pour la traduction de « soldat fugitif » pour « *kaçgun kul* » qu'il interprète exclusivement (et à tort) comme un *kul* du sultan, mais l'expression de « *kaçgun kul* » concerne également les esclaves domestiques ordinaires des particuliers qui s'enfuient et non seulement les janissaires déserteurs.

171. BOA, Cevdet, Maliye 536/22029 (*fī selḥ-i c[emāzīyü-l-āḥir]*, sene 1101 / 10 avril 1690).

172. La racine du mot contient le sens de « se volatiliser » en arabe classique. Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde, E. J. Brill, 1881, t. I, p. 3.

173. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, (H. 930-936 / M. 1524-1530), Yasemin Dağdaş et Zeynep Berktaş (éds), Istanbul, İSAM, 2010, p. 476 [6 v^o, quatrième entrée] (*fī evāḥir-i ramazānū-l-mübārek*, sene 930 / 22 juillet-1^{er} août 1524).

*orada ele geçdigi haber alınmağla [...])*¹⁷⁴.

Les esclaves fugitifs relèvent du domaine de compétence d'hommes appelés *yāvacı/yāveci* qui sont des chasseurs d'esclaves fugitifs¹⁷⁵, mais aussi d'animaux errants. À vrai dire, ils sont chargés de rattraper et de remettre aux propriétaires (très souvent par le biais du tribunal de cadı) tout article de propriété en état d'errance ou de fuite. Le mot persan « *yāva/yāve* » peut signifier quelque chose qui a été perdu ou un homme, un animal ou une chose d'origine inconnue entre autres¹⁷⁶. En turc ottoman, ce mot polyvalent s'emploie également au sujet des nomades, mais lorsque l'on se réfère à la profession de *yāvacı* dans les registres de cadı, il s'agit à l'évidence de ce corps d'hommes qui s'occupe de la récupération des esclaves et animaux ayant échappé à leurs propriétaires. Il y a la double idée de déshérence et de vagabondage. À titre d'exemple, on peut citer deux extraits des registres du cadı d'Üsküdar où le mot « *yāva* » est respectivement employé au sujet d'ânes errants et d'un esclave fugitif :

Naşūh bin Devlethan qui est chargé de l'affermage de Herekedöne, amena [au tribunal] un âne dont l'oreille noire est mutilée et une ânesse au motif qu'ils étaient errants (*yāva dēyü*), au seizième jour du mois de *cemāzıyü-l-āhır* en l'an 920 [le 9 juillet 1514] (*Herekedöne'yi muķāta'ya dutan 'āmil Naşūh bin Devlethan kara kulağı kesük eşek ile bir dişi eşek yāva dēyü sene-i 920 cemāzıyü-l-āhırı'nüñ on altıncı güninde getürüb [...])*¹⁷⁷.

Naşūh bin Devlethan prend l'initiative de récupérer ces ânes appartenant probablement à un habitant de sa circonscription en justifiant cet acte par le fait que les ânes étaient des *yāva*, donc abandonnés ou errants, ayant échappé à leurs propriétaires. Pour fournir un exemple de *yāvacı* prenant en charge un esclave fugitif, on se reporte de nouveau aux registres du cadı d'Üsküdar :

Cābī Mūsā vint à l'assemblée de la charia et y amena un esclave de grande taille, aux sourcils écartés, aux yeux noirs et dont les joues et le cou sont blessés, portant une veste matelassée de drap azur, un gilet blanc d'étoffe dure, une chemise blanche et une ceinture rayée, et d'origine arabe [=de couleur noire, '*arabıyyü-l-aşl*] qu'il avait attrapé [auparavant] à l'endroit qui s'appelle Cengār-köy [Çengelköy]. On remit l'esclave au *yāvacı* İskender ([...] *Cābī Mūsā meclis-i şer'e gelüb [...] uzun boylı açuk kaşlı kara gözli iki yüzi yaralı ve eñsesi yaralı egninde āsumānī çuka zıbın ve ak 'apa yelek ve ak gönlek ve alaca kuşak kuşatur 'arabıyyü-l-aşl ğulām Cengār-köy nām maħallde dutub meclis-i şer'e getürüb yāvacı olan*

174. Ordre au cadı de Yeñice in BOA, MD 19, p. 204, n° 422 (4 *rebī'ü-l-evvel* 980 / 14 juillet 1572).

175. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 51.

176. F. J. Steingass, *A comprehensive Persian-English Dictionary, op. cit.*, p. 1528. L'étymologie du mot renvoie d'abord à l'idée de perdre quelque chose et ensuite à celle de vagabonder selon Deniz Abik, « Eski Anadolu Türkçesinde *yavu kul- ~ yavu kul-* fiili », in Éva Kincses-Nagy et Mónika Biacsi (éds), *The Szeged Conference. Proceedings of the 15th International Conference on Turkish Linguistics held on August 20-22, 2010 in Szeged*, Szeged, University of Szeged-Department of Altaic Studies, 2012, p. 11-12 [11-19].

177. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / 1513-1521)*, Bilgin Aydın et Ekrem Tak (éds), Istanbul, İSAM, 2008, p. 466 [28 r°, quatrième entrée].

*İskender'e teslim olunub [...]*¹⁷⁸.

Ces deux extraits montrent que le champ des responsabilités des *yāvacı* comprend toute sorte de propriété « parlante » ou « dotée de voix » (la catégorie de *māl-ı nātık* comprenant toute chose vivante – en dehors des plantes, car sans voix – que l'on puisse posséder, par opposition à celle de *māl-ı şāmit*, la propriété « muette »)¹⁷⁹. De plus, on constate que l'on procède à une description physique plus ou moins minutieuse des esclaves et/ou animaux capturés pour une future identification de la part du propriétaire qui viendrait au tribunal pour réclamer ses possessions.

Outre qu'ils se situent dans la même catégorie juridique des articles de propriété, les esclaves et les animaux (plus précisément le bétail et les bêtes de somme) peuvent se trouver logiquement ensemble en tant que marchandises. Comme on a pu voir *supra*, le mot arabe « *jalīb/celīb* » désigne un esclave ou un animal importé, et l'on peut appeler *celebān* les commerçants important ces marchandises. Il est vrai que le mot « *esīrci* » n'indique qu'un marchand d'esclaves ne vendant rien d'autre que des esclaves sous ce qualificatif. Les entrées des registres de cadī rédigées en arabe emploient le mot « *naḥḥās* » comme l'équivalent arabe du mot turc « *esīrci* »¹⁸⁰. Or, le mot « *naḥḥās* » signifie un marchand qui vend à la fois du bétail et des esclaves¹⁸¹. Les occurrences de ce mot dans les registres de cadī concernent plutôt la spécialisation de ces marchands dans la traite humaine et le chroniqueur Kınālızāde emploie ce mot précisément à leur sujet dans le sous-chapitre relatif à l'achat d'esclaves de son traité d'éthique dans la seconde moitié du xvi^e siècle¹⁸². On constate que le mot se réfère exclusivement aux marchands d'esclaves dans la Syrie de la fin du xix^e siècle d'après le *Dictionnaire des métiers damascains* (قاموس الصناعات الشامية) de Muhammad Saïd Al-Qasimī¹⁸³. À l'époque où l'auteur écrivait ce dictionnaire, cette profession était devenue assez marginalisée et se trouvait à la limite de la légalité en raison de l'interdiction de la traite humaine dans une grande partie de l'Empire ottoman ; ce pourquoi lorsque l'auteur utilise ce mot, comme un euphémisme qui ne renvoie pas à un marchand de bétail, mais a le sens spécifique de marchand d'esclaves.

Il n'est pas sans intérêt de souligner la proximité sémantique de ces trois mots (*yāve*, *celīb* et

178. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (H. 940-942 / M. 1534-1536)*, Kenan Yıldız (éd.), İstanbul, İSAM, 2010, p. 509 [70 v^o, deuxième entrée], affaire datée du 24 *muḥarrem* 942 / 25 juillet 1535.

179. H. Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 50.

180. *Ibid.*

181. F. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, *op. cit.*, p. 797 ; R. P. A. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, *op. cit.*, t. II, p. 649.

182. Kınālızāde Ali Çelebi, *Ahlāk-ı Alâî*, *op. cit.*, p. 390.

183. Muhammad Saïd Al-Qasimī, *Dictionnaire des métiers damascains*, éd. par Zafer Al-Qasimī, Paris-La Haye, Mouton & Co., 1960 (coll. « Le monde d'outre-mer. Passé et présent. Documents III » de la VI^e Section de l'EPHE), t. II, p. 480 *et seq.*

nahhās) qui mettent l'accent sur la qualité de l'esclave en tant que propriété vivante pour le ranger dans la même catégorie que les animaux. En raison de cette vision consistant à mettre l'humanité des esclaves au second plan pour privilégier leurs points communs avec les animaux en tant qu'objets vivants, il me semble que l'on peut traduire les expressions d'« *abd-ı ābık* » ou « *kaçgun kul* » plutôt adéquatement par « esclave marron » sans aucun risque d'anachronisme. Le terme français « marron » provient de l'espagnol *cimarrón(na)* désignant les humains et animaux montagnards¹⁸⁴, ou bien quelqu'un ou quelque chose de « sauvage, féroce, indompté »¹⁸⁵ ; lorsque le mot signifiait fugitif, sauvage, « l'adjectif qualifiait aussi bien les indiens, les nègres que les animaux fugitifs »¹⁸⁶. Le terme de « *cimarrón* » renvoyait donc au phénomène des esclaves fugitifs et des animaux errants dans d'autres sociétés esclavagistes contemporaines des Ottomans aux Amériques. Ce terme est surtout parallèle à celui de *yāva* dans le vocabulaire des Ottomans. Toutefois, il faut souligner que le parallèle se trouve surtout dans le fait de placer les animaux et les esclaves dans la même catégorie en tant que possessions en fuite ; *ābık*, *kaçgun* ou *yāva* n'ont pas la même connotation de sauvagerie que *cimarrón*, mais *yāva* (tout en étant un équivalent d'*ābık* et *kaçgun* lorsqu'il s'applique seulement aux esclaves) contient l'idée de vagabondage¹⁸⁷.

Au-delà du fait qu'on les situe dans la même catégorie en raison de leur qualité de propriété vivante et parlante, les hommes et les animaux ainsi classés partagent aussi une vérité existentielle plus profondément ancrée dans l'esprit de chaque être que l'on tente d'asservir par la force. Dans son *Discours de la servitude volontaire* (dont la rédaction est présumée entre 1546-1548), Étienne de la Boétie (1530-1563) soulignait ce phénomène en ces termes : « [...] toutes choses qui ont sentiment, deslors qu'elles l'ont, sentent le mal de la suietion, et courent apres la liberté ; [...] les bestes, qui encore sont faites pour le seruice de l'homme, ne se peuvent accoustumer a servir qu'avec protestation d'un desir contraire [...] »¹⁸⁸. Le désir de posséder un être vivant en ayant recours à des entraves, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une bête, crée éventuellement le cas où cet être animé, cette personne, ce sujet que l'on prétend détenir à titre de propriété affiche le désir

184. Don Cristóval Pla y Torres (dir.), *Diccionario de la lengua castellana por la Academia Española*, Paris, Librería de B. Cormon y Blanc, 1826, p. 118.

185. « Il se dit ordinairement des taureaux & autres animaux & parfois des gens rustiques. » Francisco Cormon, *Nuevo Diccionario de las lenguas española, francesa y latina*, Anvers, Hermanos de Tournes, 1769, t. I, p. 298.

186. Jacqueline Picard et alii (éds), *Ô Fugitif. Anthologie autour de la figure du marron*, Le Gosier (Guadeloupe), Caret, 1999, p. 7.

187. À ce propos, on peut signaler le *yāva harāci*, la taxe de capitation levée sur les nomades, fugitifs et vagabonds. Cf. Géza Dávid, « Customs Duties and Treasury Incomes in the *Vilayet* of Temesvár: an Early Account-Book of Beeskerek and Becse », in Vera Costantini et Markus Koller (éds), *Living in the Ottoman Ecumenical Community. Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2008 (The Ottoman Empire and its Heritage 39), p. 162-163.

188. Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Français 839, p. 9 (URL : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9059515n>). Ce manuscrit autographe a été publié à titre posthume en 1576.

antinomique consistant à affirmer sa propre liberté par l'évasion¹⁸⁹.

ii. Les mots de la liberté et de l'affranchissement

La liberté peut se définir par négativement comme l'opposé de l'esclavage : être un homme/une femme libre signifie le fait de ne pas être esclave et *vice versa*. Libre se dit *hürri* en ottoman et Meninski donne *āzād kimesne* (une personne affranchie) comme synonyme de ce mot arabe tout en indiquant ses antonymes *‘abd* et *esīr* (esclave). « *Liber, non servus* » est la définition qu'il en donne¹⁹⁰. Le fait d'être libre et la liberté se disent *hürriyyet*. Le terme le plus proche sémantiquement et en relation avec l'esclavage est *āzādī* (« liberté » en persan) dont l'équivalent turc est *āzādlik*¹⁹¹. L'*āzād* est l'affranchissement et comme on peut seulement affranchir (*āzād etmek*) un esclave, l'adjectif *āzādli* ne peut se dire qu'à propos d'un(e) esclave affranchi(e) et non pour n'importe quelle personne de condition libre¹⁹². Au sens d'affranchissement, le synonyme arabe du persan *āzād* est *‘itk*, mais contrairement à *āzād*, *‘itk* n'exprime pas la liberté dans une acception générale. À l'origine, aux temps pré-islamiques, *āzād* indiquait un homme libre né dans une couche sociale privilégiée et F. Rosenthal avait certainement raison de souligner l'influence de l'islamisation sur le vocabulaire lié à la liberté ayant introduit la possibilité d'atteindre des positions sociales relativement élevées sans égard aux conditions sociales et juridiques de naissance ou antérieures à l'obtention du statut de libre¹⁹³.

Halāşş est un autre mot polyvalent dont il faut tenir compte dans ce champ sémantique. Il peut signifier le fait de relâcher, de sauver, de libérer, d'affranchir ou de secourir quelqu'un¹⁹⁴. De façon précise, il peut indiquer la sortie de la servitude, de l'esclavage, mais il s'emploie aussi au sens plus général et éventuellement abstrait de libération ou d'être délivré d'une contrainte (im)matérielle. La racine *h-l-s* (ح-ل-ص) contient l'idée d'être libre de quelque chose, d'être sans entrave¹⁹⁵. Le vocabulaire relatif au concept de liberté comprend également des termes comme

189. L'idée que l'homme ou l'animal naît naturellement libre n'est pas forcément étrangère à un Ottoman du xvi^e siècle, mais il est vrai que le musulman moyen de l'époque ne s'acheminait pas vers l'athéisme.

190. Franciscus Mesgnien-Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae, op. cit.*, vol. I, p. 1738.

191. *Ibid.*, vol. I, p. 157 : « *āzādlik* : *Libertas, immunitas*. Franchise, liberté » ; *Ibid.*, vol. I, p. 158 : « *āzādī* : *Libertas* ».

192. *Ibid.*, vol. I, p. 157 : « *āzādli* : *liber & libertate donatus, manumissus, libertus*. Libre, franc, affranchi, deliuré, relâché, congédié ».

193. Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*, Leyde, E. J. Brill, 1960, p. 13-14. Repris dans *idem, Man versus Society in Medieval Islam*, éd. par Dimitri Gutas, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2014 (Brill Classics in Islam 7), p. 35-36. Ci-après, la pagination de l'édition de 1960 sera citée.

194. F. Mesgnien-Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae, op. cit.*, vol. I, p. 1923 : « *halāşş* : *Liberatio, redemptio, libertas, salus. Scampo, liberazione, rilascio, libertà* ». *Ḳurtarmaḳ, āzād, ıtlāk* sont indiqués comme des synonymes.

195. F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom, op. cit.*, p. 11.

irāde (volonté, désir, intention) et *iḥtiyār*¹⁹⁶ (choix, arbitre, liberté) exprimant la volonté libre. Le mot *irāde* s'emploie fréquemment au sens de volonté, mais *iḥtiyār* peut se définir comme une *irāde* déterminée par la réflexion et le libre arbitre à un niveau bien plus élevé¹⁹⁷. Toutefois, la portée d'*iḥtiyār* est considérablement limitée sur le plan conceptuel et ontologique par rapport à *ḥürriyyet* (*ḥurriyya*) ; on ne peut pas soutenir que les deux termes sont associés¹⁹⁸. Car l'idée du libre arbitre humain qu'exprime le terme d'*iḥtiyār* est liée à la capacité de décision au sujet des actions de l'individu et tout être humain ayant ses facultés intellectuelles intactes en est capable. Par conséquent, un esclave peut toujours avoir une manière d'agir *iḥtiyārī*, sa volonté n'étant pas entièrement prisonnière de son maître. Le fait d'être privé de la liberté sur le plan juridique (*ḥürriyyet*) n'est pas un obstacle à ce qu'un esclave mène sa vie dans la mesure du possible selon son *irāde* et son *iḥtiyār* qui sont indispensables sur le chemin qui le conduit à sa liberté. La liberté sur le plan juridique permet en théorie de faire un meilleur usage de sa volonté et de son libre arbitre qui jouent un rôle déterminant concernant aussi bien la décision de prendre la fuite que le respect des engagements liés à l'affranchissement conditionnel. Être *ḥurr* (ou *ḥürr*) implique avant tout d'être à soi-même, de ne pouvoir être possédé par un autre être humain¹⁹⁹

iii. L'ambiguïté de certains mots : esclaves ou travailleurs/serviteurs ?

Nous avons vu plus haut que les mots mêmes qui sont censés désigner les esclaves (comme *esīr*, *ḳul*, *‘abd*, *bende*, etc.) peuvent à l'occasion se référer à des situations autres que l'esclavage proprement dit. Il y a aussi un certain vocabulaire ayant trait à l'esclavage en apparence seulement et qui désigne des serviteurs que l'on n'a pas réduits en esclavage. Afin de mieux repérer les esclaves dans les documents d'archives et les chroniques, il est parfois décisif de procéder par le négatif en notant les termes qui ne désignent pas les esclaves.

Nöker est un mot en provenance des langues turciques de l'Asie centrale et qui s'est introduit dans le persan moyen et en turc ottoman. Il peut signifier fidèle, compagnon, camarade, compagnon de voyage, mais aussi serviteur²⁰⁰. Par opposition aux *ḳul* et/ou *memlūk*, les serviteurs

196. F. Mesgnien-Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium*, op. cit., vol. I, p. 94 : « *iḥtiyār* : Electio, optio, arbitrium ».

197. F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, op. cit., p. 11-12.

198. *Ibid.*

199. Mohammed Ennaji, *Le sujet et le mamelouk : esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Paris, Mille et une nuits, 2007, p. 65.

200. Gerhard Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen, Band I: Mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963, entrée n° 388, p. 521. Pour une étude des *çāker* sogdiens et des *nöker* gengiskhanides dans un contexte d'histoire militaire, voir Simon Berger, « "Pour un anneau de ta ceinture d'or..." : remarques au sujet des *chākar* sogdiens et des *keshigten* mongols », *Turcica* XLVI, 2015, p. 239-256.

possédés du sultan, du souverain, on trouve les *nöker*. Au sujet de ce terme Metin Kunt parle d'une :

distant tradition [that] came from the steppe heritage [...]. There young men displaced from their own tribes were adopted by the leader of another tribe as his own men, termed *nöker*. The eponymous founder of the Ottoman state, Osman Bey (d. 1324), himself had various men in his modest household, some as *kul* servitors (the Turkish for *mamluk*) and some as *nöker*²⁰¹.

Loin de porter le même sens d'appartenance et de solidarité claniques que *nöker*, le mot persan « *çāker* » désigne un serviteur, une servante, un(e) domestique de condition libre²⁰². Ce mot peut s'employer parfois comme une formule de politesse et de révérence lorsqu'un subordonné se présente comme « l'humble serviteur » du sultan ou d'un vizir dans le cadre des correspondances officielles, exactement comme *bende*²⁰³. *Hidmetkār* en est un synonyme que l'on peut rencontrer assez souvent. La nature de leur travail et les conditions matérielles de leur vie quotidienne peuvent être analogues à celles des esclaves avec qui ils peuvent partager les mêmes espaces de vie par ailleurs, mais les serviteurs et domestiques que l'on désigne par ces termes ne sont pas des personnes asservies. De plus, dans le *hidmet*, il y a une certaine dignité, voire une noblesse qui ne sont pas propres au travail servile ou au statut d'esclave²⁰⁴.

Le mot turc *ırgad/ırgat* (travailleur, synonyme d'*işci*) forme une catégorie où peuvent se confondre les travailleurs libres et ceux de condition servile²⁰⁵. Dans les registres comptables de la construction du complexe de la mosquée Süleymāniye à Istanbul au milieu du XVI^e siècle (entre 1550 et 1557) énumérant les travailleurs du chantier, sous la catégorie des *ırgadān* on trouve les ouvriers libres, sujets ottomans enregistrés individuellement par leurs noms et les esclaves et/ou

201. Metin Kunt, « Royal and Other Households », in Woodhead, *Ottoman World*, p. 105. Linda Darling, « Origine des Ottomans », *DEO*, p. 883 [880-884] : « Les partisans turcs d'Osman, à moitié sédentarisés dès 1299, furent rejoints par des nomades et des peuples sédentaires d'origines variées : autres tribus turques, anciens Seldjoukides, anciens Byzantins, voire des Catalans qui avaient été recrutés pour les chasser des territoires byzantins. Osman rechercha également le soutien des Byzantins et des Turcs. Des individus n'appartenant pas à une tribu devinrent ses compagnons (*nöker*), adoptant les coutumes et le nom de leur chef. »

202. Francis Joseph Steingass, *A comprehensive Persian-English Dictionary. Including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1975 [1892], p. 386 ; W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 707. Tāce'd-dīn İbrāhīm bin Hızır Ahmedī, *Tevārīh-i mülūk-i āl-i 'Osmān. Ġazv-i iṣān bā-küffār (History of the Kings of the Ottoman Lineage and their Holy Raids Against the Infidels)*, éd. et trad. par Kemal Silay, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2004 (Sources of Oriental Languages and Literatures 64, Turkish Sources LIV), p. 43 [distique 235] : « *Rūm ēlini çün musahhar eyledi / beglerin kendüye çāker eyledi* » (quand [Murād I^{er}] subjuguait le pays de Rūm [Byzance] / il rendit leurs seigneurs ses serviteurs personnels).

203. Şems ed-dīn Sāmī, *Ķāmūs-ı Türkī*, op. cit., p. 500.

204. Encore là, faudrait-il préciser que les esclaves de la Porte ne sont pas concernés par un quelconque manque de dignité dans les services qu'ils dispensent vis-à-vis et sous l'égide du souverain. Jürgen Paul, « *Khidma* in the Social History of pre-Mongol Iran », *JESHO* LVII, 2014, p. 392-422.

205. La première occurrence écrite d'*işci* serait dans le poème intitulé *Ġarībnāme* d'Āşık Paşa (m. 733/1332). Sevan Nişanyan, *Sözlerin soyağacı: Çağdaş Türkçe'nin etimolojik sözlüğü*, Istanbul, Adam, 2002. Pour cette note, la version mise à jour le 20 juillet 2015 de la notice « *iş* » (travail) a été utilisée : <http://www.nisanyansozluk.com/?k=iş&x=0&y=0> [consulté le 20 janvier 2017].

forçats anonymes constituant la main d'œuvre servile de cette construction dont on indique seulement les effectifs²⁰⁶. Même si les ouvriers présumés de condition servile ne sont pas indiqués comme des *kul*, *köle*, *esir*, etc. ils sont enregistrés d'une façon nettement distincte par rapport au reste des *ırgad*. En effet, d'après la conjecture d'Ö. L. Barkan, les travailleurs appelés « *ırgadān* 'an *gebrān-ı sefīnehā-i rü'esā-yı mez̄kūrīn* » (« les travailleurs issus des *gebrān* des bateaux des capitaines susmentionnés ») dans ces registres sont des « infidèles » appartenant aux capitaines des bateaux acheminant le marbre nécessaire pour la construction de l'enceinte²⁰⁷. Cela dit, ces hommes peuvent également être des esclaves publics, appartenant au souverain ottoman (donc des *mīrī esir*), et employés sur des chiourmes de prisonniers de guerre : le travail de Nicolas Vatin sur l'approvisionnement en marbre depuis l'île de Marmara confirme la présence de rameurs de condition servile dans les carrières, mais aussi dans l'acheminement de la pierre calcaire dure et blanche pour la construction de la mosquée Süleymāniye²⁰⁸. Dans l'affirmation du statut servile de ces travailleurs, le mot *gebr(ān)* joue un rôle déterminant. Sa définition dans les dictionnaires est souvent « zoroastrien, adorateur du feu »²⁰⁹. Toutefois, dans les registres de recensement (*tahrīr defterleri*), le mot s'emploie au sens de *kāfir* (mécréant) pour désigner notamment les sujets chrétiens du sultan et en ce qui concerne les registres comptables de la construction du complexe de la mosquée Süleymāniye, alors que l'on y trouve de nombreux *ırgad* et *usta* chrétiens et libres, ils n'y sont jamais indiqués comme des *gebrān*, ce mot apparaissant exclusivement au sujet de ces travailleurs assignés aux bateaux des capitaines chargés de l'approvisionnement du chantier en marbre²¹⁰. De plus, ce qui permet également d'affirmer qu'il s'agit très probablement d'esclaves et/ou forçats en l'occurrence est la mention de la présence des *vārdiyān* (gardiens) surveillant ce groupe certains jours, tandis qu'une telle surveillance n'a pas lieu pour le reste des effectifs sur ce chantier²¹¹. Il faut préciser que si ces *gebrān* sont des condamnés de droit commun aux travaux forcés pour une période donnée et non des esclaves, il est tout de même étrange qu'il n'y ait aucun musulman parmi eux. Pourtant, le fait de ne trouver aucun musulman dans un groupe d'esclaves ne serait pas aussi exceptionnel ou bizarre. En ce qui concerne la distinction entre travailleurs libres et esclaves dans l'emploi du mot *ırgad*, on peut se référer à une requête du XVIII^e siècle rédigée pour demander le paiement des soldes des « travailleurs engagés avec de l'argent » (*ücretle tedārik edilen ırgadlar*) étant donné l'incapacité de l'arsenal impérial à fournir des esclaves (*esir*) pour la

206. Ömer Lütfi Barkan, *Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1550-1557)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1972, t. I, p. 132-133.

207. *Ibid.*, p. 133 n. 75.

208. Nicolas Vatin, « Notes sur l'exploitation du marbre et l'île de Marmara Adası (Proconnèse) à l'époque ottomane », *Turcica* XXXII, 2000, p. 312 et 323.

209. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 1521.

210. Ö. L. Barkan, *Süleymaniye Camii*, op. cit., t. I, p. 133 n. 72.

211. *Ibid.*, p. 133-134.

fonte et le moulage de canons à Tophâne²¹².

Ainsi s'achève ce premier chapitre qui prépare le terrain pour étudier ces mots et ce qu'ils représentent dans des contextes bien plus précis. J'aurai à l'esprit les leçons tirées de l'analyse ci-dessus sur laquelle je reviendrai à de multiples occasions pendant le développement en deux parties et dans la conclusion générale qui va clore ce que le chapitre liminaire a entamé.

212. BOA, Cevdet, Askeriye 997/43610. Document daté du 29 *muḥarrem* 1172 / 2 octobre 1758.

Première partie : le fait servile dans l'Empire ottoman

I/ Les fondements juridiques et leur application

L'exploration du champ sémantique de l'esclavage chez les Ottomans a permis de voir certains raisonnements de nature juridique à l'œuvre. Ces raisonnements, qui reflètent l'esprit de certaines règles canoniques, concernent notamment le statut servile qui combine l'élément humain avec la notion de propriété, la séparation des deux sexes ou encore la supériorité juridique et sociale des maîtres. L'objectif de ce premier volet du traitement de l'institution servile dans l'Empire ottoman est de proposer un paysage aussi complet que possible des fondements juridiques sur lesquels se repose l'esclavage. Cette présentation donnera lieu à l'établissement de certaines généalogies, lorsque les sources le permettent, avec les sociétés esclavagistes dont les Ottomans sont redevables en matière législative et jurisprudentielle. Le questionnement majeur porte sur le degré d'innovation que les Ottomans ont pu entreprendre dans ce domaine par rapport à leurs prédécesseurs. L'historicisation de l'esclavage en droit ottoman devait nécessairement aller de pair avec une démonstration systématique des types d'application dont les règlements officiels ont fait l'objet : la mise en œuvre pratique du cadre légal officiel est l'accès principal aux réalités de la vie quotidienne qui traduisent la façon dont l'institution sociale, s'appuyant fermement sur des bases juridiques, a su dépasser les débats et spéculations purement juridico-théologiques pour donner sens et forme aux vies des esclaves et maîtres.

L'analyse des normes juridiques et de leur application au travers des pratiques sociales et administratives courantes est en mesure de révéler ce qui était exceptionnel et ce qui était ordinaire chez les Ottomans par rapport à leurs prédécesseurs et contemporains dans le domaine servile. On pourrait évoquer la « normativité » jurisprudentielle et la pratique législative à ce propos¹. Le socle de l'esclavage en droit ottoman est bien entendu la charia, mais ce qui est intéressant est de voir de quelle manière les Ottomans ont fait usage des principes et dogmes chariatiques dans ce domaine et la façon dont ils y ont incorporé le droit séculier et coutumier². Dans l'Empire ottoman, les trois sources principales de la loi sont la charia, les règlements sultaniens (*kānūnnāme*) et la coutume (*örf*) : la charia, considérée d'essence divine, ne pouvait être modifiée en principe ; les ouvrages pré-ottomans du *fiqh* (étude jurisprudentielle) hanéfite étaient complétés par les travaux plus récents

1. Mohammed-H. Benkheira, *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islām*, Paris, PUF, 1997 (Politique d'aujourd'hui).

2. Frederick Cooper, « Islam and Cultural Hegemony: the Ideology of Slaveowners on the East African Coast », in Paul E. Lovejoy (éd.), *The Ideology of Slavery in Africa*, Beverly Hills-Londres, Sage Publications, 1981, p. 274-277. En revanche, dans le cas du *devşirme*, il y avait normalement une incompatibilité totale avec la charia et l'orthodoxie sunnite (Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 89).

de juristes ottomans d'obédience hanéfite³. Je me borne au hanéfisme, car il est l'école officielle de l'Empire et celle qui est puissante dans les provinces centrales : l'école malékite domine en Afrique du Nord et la primauté est aux chafiiites en Syrie, en Égypte et au Kurdistan⁴. Le *kānūn*, la loi séculière ottomane, était censé être une extension de la charia dont il était complémentaire et qu'il ne pouvait pas supplanter⁵. Or, malgré le discours officiel et idéologiquement renforcé sur l'absence totale de contradiction entre la charia et le *kānūn*, des incohérences ou des frictions surgissent à l'occasion. Bien entendu, cette situation n'est pas propre à l'esclavage. Toute étude de l'esclavage entreprise sur un système juridique régi par le droit musulman doit affronter les relations et tensions entre le paradigme légal et la réalité sociale⁶.

Il convient de dire un mot sur la place du hanéfisme chez les Ottomans et sur quelques œuvres importantes de cette école qui seront régulièrement évoquées dans les chapitres qui suivent. Parmi les quatre écoles juridiques (ar. *madhab* ; tr. *mezheb*) du sunnisme, l'école hanéfite incarnait la seule doctrine jurisprudentielle musulmane à avoir obtenu une pratique administrative officielle dans l'Empire ottoman⁷. Les cadis nommés et salariés par l'État étaient tenus de suivre, en théorie, l'opinion faisant le plus d'autorité au sein de l'école hanéfite. De plus, en 1537, un ordre de Soliman le Magnifique demandait aux cadis des provinces d'Anatolie et des Balkans de ne jamais tenir compte des opinions chafiiites⁸. Selon une opinion juridique, fatwa, d'Ebū-s-su'ūd, le premier mufti de l'Empire ottoman en tant que celui d'Istanbul et de fait le *şeyhü-l-islām* (en poste entre 1545 et 1574), les justiciables avaient la possibilité de choisir le cadi en fonction de son *mezheb* (ou eu égard à son intérêt personnel) : en revanche, pour l'arrêt d'exécution, il fallait définitivement aller devant le tribunal officiel du cadi hanéfite qui, de par sa nomination officielle, venait en première place dans la hiérarchie⁹. En 1517, Ibrāhīm al-Ḥalabī (m. 1549) avait achevé un ouvrage

3. Colin Imber, « Législation. La législation ottomane et ses fondements (XV^e-XVIII^e siècles) », *DEO*, p. 713 [713-714].

4. *Idem*, « Écoles juridiques », *DEO*, p. 389-390.

5. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 180.

6. Shaun E. Marmon, « Introduction », dans *eadem* (éd.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1999, p. vii [vii-x].

7. Rudolph Peters, « What Does it Mean to be an Official *Madhhab*? Hanafism and the Ottoman Empire », dans *idem*, Peri Bearman et Frank E. Vogel (éds), *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2005 (Harvard Series in Islamic Law), p. 151. Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, New York, Cambridge University Press, 2005 (Themes in Islamic Law 2), p. 31 et 65-66.

8. Ahmet Akgündüz (éd.), *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri*, Istanbul, Fey Vakfi, 1990, vol. I, p. 70. Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, Istanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984, p. 63.

9. Rudolph Peters, « What Does it Mean to be an Official *Madhhab*? », *art. cit.*, p. 156. Paul Horster, *Zur Anwendung des Islamischen Rechts im 16. Jahrhundert. Die "Juristischen Darlegungen" (Ma'rūzāt) des Schejch ül-Islam Ebū Su'ūd (gest. 1574). Herausgegeben, Übersetzt und Untersucht*, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1935, p. 80.

R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, Londres, Ithaca Press, 1986 (Oxford Oriental Institute Monographs 8), p. 279-282. Derin Terzioğlu, « How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: a Historiographical Discussion », *Turcica* LXIV, 2012-2013, p. 310. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, p. 90. Sur Ebū-s-su'ūd, sa vie, son œuvre et le rôle institutionnel qu'il joua dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle, cf. Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford, Stanford University Press, 1997,

de *furū*¹⁰ en arabe, intitulé *Multaqā-l-abḥūr* (*Confluence des mers*) et fondé sur la doctrine hanéfite : ce traité est progressivement devenu le manuel de l'école hanéfite (autrement dit, le texte de *fiqh* le plus répandu de ce *mezḥeb*) dans l'Empire ottoman, notamment à partir de la seconde moitié du xvi^e siècle¹¹. L'usage du texte d'al-Ḥalabī était encouragé par la Porte auprès des cadis et des *mu'allim*, professeurs de madrasas, pour une uniformité et cohérence juridiques à l'échelle de l'Empire : il semble que sa diffusion était assez réussie auprès des cadis dès le règne de Soliman (1520-1566), mais la systématisation de son usage dans les madrasas fut beaucoup plus lente¹². Dans son très utile *Tableau général de l'Empire ottoman* (Paris, 1787-1820, 3 vols ; Paris, 1788-1824, 7 vols), Mouradgea d'Ohsson expose le système juridique ottoman en procédant à un reclassement thématique et synthétique de l'ouvrage d'al-Ḥalabī. Concernant l'esclavage, al-Ḥalabī avait consacré explicitement des chapitres à la seule question des méthodes d'affranchissement¹³. Or, Mouradgea d'Ohsson, dans le chapitre qu'il a consacré à la « servitude personnelle » chez les Ottomans, se fondant en très grande partie sur al-Ḥalabī qu'il a abondamment glosé et réorganisé, nous fournit une codification de l'esclavage dans l'Empire ottoman en dix petits chapitres¹⁴. Dans les pages qui suivent, j'opterai pour une lecture parallèle et croisée de ces deux textes. Par ailleurs, quand on se penche sur al-Qudūrī (m. 428/1037), juriste hanéfite dont le *Muḥtaṣar* fut un manuel de *fiqh* incontournable dans le monde sunnite (dans la littérature hanéfite on se réfère au « livre », *el-kitāb*, en parlant de cet ouvrage), on se rend compte à quel point al-Ḥalabī l'avait suivi de près¹⁵. Je tâcherai de citer ces textes de manière systématique et complémentaire au sujet de la législation ottomane de l'esclavage issue du *fiqh* hanéfite.

Le plan de cette partie, tout en se fondant sur les modalités juridiques et leur mise en pratique, suit en même temps le parcours biographique des personnes réduites en esclavage. Ainsi, on verra d'abord ce qui crée le statut servile en droit ottoman. Les possibilités de la réduction en

p. 107-110 et *passim*.

10. Branche du *fiqh* destinée à exposer les normes de la loi avec plus ou moins de détails et une quantité variable d'arguments de justification. Elle se distingue de l'autre branche, *uṣūl* qui est une discipline méthodologique, épistémologique et littéraire classant les sources de la loi, exposant l'établissement des normes et des chaînes de transmission qui font autorité.

11. Joseph Schacht, « al-Ḥalabī, Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1965, t. III, p. 90. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1965, p. 115 et 241-260.

12. Şükrü Selim Has, « The Use of *Multaqa'l-Abhur* in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* VII-VIII, 1988, p. 401-402.

13. Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multaqā-l-abḥūr*, vol. III, p. 145-201.

14. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane ; l'autre, l'histoire de l'Empire ottoman*, t. VI-VII : Code Civil, Codes Judiciaire et Pénal, Istanbul, Les Éditions Isis, 2001 [1788-1824], livre VI, p. 5-27 : « De la servitude personnelle ».

15. Ferhat Koca, « El-Muhtasar », *TDVİA*, Istanbul, 2006, vol. XXXI, p. 64-65 [64-66]. Georges-Henri Bousquet et Léon Bercher (éds et trad.), *Le statut personnel en droit musulman hanéfite. Texte et traduction annotée du Muḥtaṣar d'al-Qudūrī*, Tunis[-Paris], Recueil Sirey, [~1953] (Institut des Hautes Études de Tunis, Bibliothèque juridique et économique III). Cité ci-après : Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*.

esclavage suggèrent *ipso facto* quels types d'asservissement sont illégaux : sur ce point, l'étude de cas, qui porte sur l'esclavage illégal dans l'Empire ottoman, constitue le contrepoint des tenants et aboutissants du statut légal d'esclave. Ce statut ne peut être compris sans la prise en considération des droits et devoirs qui incombent aux esclaves et à leurs maîtres. Dans un deuxième temps, il s'agira de la pratique du droit dans la vie quotidienne des esclaves et de leurs maîtres. Cette section inclut à la fois l'application ordinaire des principes qui régissent l'institution servile et la dimension criminelle qui va des abus commis par les propriétaires jusqu'au défi opposé à ces derniers par la résistance de personnes de condition servile qui refusent de se résigner au fatalisme que peut suggérer leur statut juridique. En dernier lieu, on se penchera sur les issues légales de l'esclavage, autrement dit, sur les modalités de l'affranchissement chez les Ottomans.

A/ Le statut juridique d'esclave

Le statut de personne libre (*hür*), antérieurement au XVIII^e siècle, était dépourvu de connotation politique ; il était défini purement sur le plan juridique comme l'opposé exact du statut d'esclave¹⁶. Le statut servile est unique pour une personne réduite en esclavage, quelle que soit sa condition professionnelle ou son origine ethnique : le statut de *kul* impérial ne correspond que partiellement aux stipulations du droit musulman classique, il relève d'une innovation ottomane bâtie sur les héritages abbasside et mamelouk¹⁷. En plus de la privation de liberté sur le plan juridique, il s'agit de la transformation de l'homme en bien possédé : cette dualité fait la complexité de l'esclavage. Car il s'agit peut-être d'une propriété, mais cette propriété est humaine avant tout : d'aucuns qualifient cette propriété de « parlante » (*māl-ı nātık*), à voix (humaine), par opposition aux objets inanimés et dépourvus de voix (*māl-ı şāmit*), qui sont également possédés par les hommes¹⁸. L'absence de liberté juridique ne signifie pas l'anéantissement total de la volonté de l'individu, même si ce dernier est censé être complètement soumis à son propriétaire. On verra successivement les situations qui créent (et celles qui ne génèrent point) l'esclavage en droit musulman et ottoman ; les personnes autorisées à accéder à la propriété d'esclaves ; et enfin, la capacité juridique des esclaves et leur marge de manœuvre vis-à-vis de leurs maîtres.

16. Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*, Leyde, E. J. Brill, 1960. *Idem*, « Hurriyya », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1971, t. III, p. 589.

17. Robert Brunschvig, « 'Abd », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1960, t. I, p. 27. Pour une bibliographie plus détaillée en la matière, voir *supra* la section 2-iii de l'« Introduction ».

18. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 50. Martin Plessner, « Māl », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1991, t. VI, p. 205. Robert Brunschvig, « 'Abd », *loc. cit.* Les esclaves sont classés avec les animaux dans la catégorie de *māl-ı nātık* ; il faut préciser que leur point commun est d'être possédés en pleine propriété (*mülk*) en tant qu'êtres vivants : les animaux sont muets, tandis que les esclaves sont dotés du langage articulé.

1 – Les méthodes légales et inadmissibles d'asservissement

Le statut servile résulte principalement de facteurs juridiques, religieux et politiques. La naissance dans la servitude et la capture à la guerre sont les deux sources légitimes de l'esclavage au point de vue du *fiḳh*¹⁹. À cela, on peut ajouter aussi la vente initiale d'une personne dont le statut d'esclave est entériné par l'acte même de vente : certains esclaves issus des réseaux d'importation sont des personnes qui n'ont pas été arrachées à leur communauté d'origine par la violence physique, mais qui ont été vendues de leur gré et par leur famille. Orlando Patterson distingue huit catégories différentes qui peuvent expliquer la condition servile d'une personne : la capture à la guerre, le rapt, le versement de tribut, la dette, la punition de crimes, l'abandon et la vente d'enfants, l'auto-asservissement et la naissance²⁰. On peut remarquer que le rapt s'assimile facilement à la capture à la guerre, que le versement de tribut s'applique au cas du *devşirme* dans l'Empire ottoman et que le châtement d'un crime aboutit à une privation de liberté sans créer pour autant de la propriété²¹. La vente d'enfants abandonnés et l'auto-asservissement butent contre un obstacle majeur : en dehors des cas de naissance avec le statut servile, les personnes qui font l'objet de la réduction en esclavage doivent absolument être extérieures aux sujets du sultan ottoman en particulier et à la communauté des croyants musulmans en général ; l'esclavage légal est entièrement exogène en principe²². En tant que « situation génératrice », la guerre est celle qui illustre le plus en profondeur la manière dont le droit musulman a façonné l'institution servile.

i. La capture à la guerre

Le « statut de base étant la liberté » (*al-aṣl huwa-l-ḥurriyya*) aux yeux des juristes musulmans, l'esclavage est théoriquement vu comme une dérogation²³. Il semblerait que cette

19. Robert Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 27. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. VI-VII, p. 5. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, p. 127. Felicita Tramontana, « Il diritto musulmano e la schiavitù », in Giovanna Fiume (dir.), *Schiavitù, religione e libertà nel Mediterraneo tra medioevo ed età moderna*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2008 (*Incontri Mediterranei XVII/1-2*), p. 61-62 et 64.

20. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1982, p. 105.

21. Felicita Tramontana, « Il diritto musulmano e la schiavitù », *art. cit.*, p. 66.

22. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 211.

23. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 27. Wael B. Hallaq, *Sharī'a: theory, practice, transformations*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2009, p. 307. Le *ṣeyḫü-l-islām* Ebū-s-su'ūd affirme que la norme dans la demeure de l'islam est la liberté : Ertuğrul Düzdağ (éd.), *Şeyhülislām Ebussu'ūd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Istanbul, Enderun Kitabevi, 1983 [1972], p. 128 (*fetvā* n° 598) : « *dār-ı islāmda aṣl ḥürriyyetdür.* » Cette opinion porte sur un aspect complètement différent : le statut à attribuer par défaut à une personne non-identifiée qui se trouve dans un territoire sous gouvernance islamique. Cela pourrait signifier qu'il était illicite de capturer une personne en *dārü-l-islām* sous prétexte qu'on la présume esclave. Comme on verra *infra* à propos des esclaves fugitifs et des personnes libres capturées dans les territoires ottomans comme si elles étaient des esclaves fugitifs, les choses n'étaient pas aussi simples (cf. I-A-1-v-b et I-B-5-ii-c). Sur le poste de *ṣeyḫü-l-islām*, le premier des muftis, dans l'Empire ottoman, cf. R. C. Repp,

maxime juridique ne correspondait pas forcément un principe général, mais qu'elle renvoyait à une situation précise : celle de l'administration de la preuve sur le statut juridique d'une personne en l'absence d'autres caractéristiques ou éléments²⁴. À cela s'ajoute, le principe selon lequel l'homme est créé en tant que propriétaire et non propriété, que l'on trouve chez le juriste hanéfite de Transoxiane Sarahsī, au XI^e siècle²⁵. Cela dit, ces considérations sont bien éloignées des options à l'œuvre au sujet des captifs de guerre : la mise à mort, le rançonnement / l'échange de prisonniers / la soumission à la capitation (ar. *jizya* ; tr. *cizye*) en contrepartie du statut de *zimmī*, la réduction en esclavage ou la libération sans condition²⁶. L'esclavage est présenté comme une issue préférable à la mise à mort pure et simple, mais le rançonnement reste une autre manière de tirer profit de la position de vainqueur²⁷. De plus, le choix de ne pas mettre à mort les prisonniers de guerre peut également s'expliquer par « la place croissante que prend [le renseignement] dans l[a] conduite de la guerre »²⁸. La réduction en esclavage reste une autre manière d'imposer sa loi à l'adversaire²⁹. C'est une loi qui dépasse de très loin le simple cadre du conflit militaire : elle reste toujours la loi du vainqueur, mais perdure par des biais très différents et indépendants de ceux des structures militaires pour déterminer presque le reste de la vie du vaincu lorsqu'il s'agit des lois de

« *Shaykh* al-islām. 2. Dans l'empire ottoman », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1998, t. IX, p. 413-415 ; *idem*, *The Mufti of Istanbul*, *op. cit.* Sur la pratique de l'émission d'opinions juridiques par les muftis et *şeyhü-l-islām* dans l'Empire ottoman, voir J. R. Walsh, « Fatwā. Empire ottoman », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1965, t. II, p. 886-887 ; Uriel Heyd, « Some Aspects of the Ottoman *Fetvā* », *BSOAS* XXXII/1, 1969, p. 35-56 ; Colin Imber, « Eleven Fetvas of the Ottoman Sheikh ul-Islam 'Abdurrahim », in Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick et David S. Powers (éds), *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*, Londres-Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1996, p. 141-149.

24. Christian Müller, compte-rendu d'« Irene Schneider, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts*, Wiesbaden, Steiner, 1999 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes LII/1) », *Bulletin critique des Annales islamologiques* XVIII, 2002, p. 42-46. Je remercie C. Müller de m'avoir signalé sa recension.

25. Baber Johansen, « The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law », *Princeton Papers. Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* IV : *Law and Society in Islam*, 1996, p. 74.

26. Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cârîyelik. Kamu Hukuku Açısından Mukayeseli Bir İnceleme*, Istanbul, Beyan Yayınları, 1996, p. 112-140.

27. Alan Fisher, « Muscovy and the Black Sea Slave Trade », *Canadian-American Slavic Studies* VI/4, 1972, p. 575. Ali Abd Elwahed, *Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage. Étude des Situations Génératrices de l'Esclavage avec Appendice sur l'Esclavage de la Femme et Bibliographie critique*, Paris, Éditions Albert Mecheleinck, 1931, p. 183. Sur Ali Abd Elwahed : Mustapha Al-Ahnaf, « Sur quelques durkheimiens arabes », *Peuples méditerranéens / Mediterranean Peoples* 54-55, 1991, p. 45-47. Mehmet Âkif Aydın et Muhammed Hamîdullah, « Köle », *TDVİA*, Istanbul, 2002, vol. XXVI, p. 238-239 [237-246]. On peut songer aux mémoires du croisé bavarois Schiltberger qui avait échappé à l'exécution sommaire en tant que captif de guerre à la suite de l'échec de la croisade de Varna contre les Ottomans en 1396 : il affirme avoir été épargné en raison de sa jeunesse pour être emprisonné avec des notables rançonnables dont le rachat se réalise neuf mois plus tard lorsque Bâyezîd I^{er} reçoit 300 000 florins et des cadeaux somptueux à cet effet. Schiltberger entre au service de ce dernier pour se faire capturer par les armées de Tamerlan six ans plus tard à la bataille d'Ankara (1402). Il devient esclave chez les Timourides pendant les deux décennies suivantes : lorsqu'il parvient à s'échapper et à retrouver sa Bavière natale, son absence aura duré 32 ans (Finkel, *Osman's Dream*, p. 25-26 ; Johannes Schiltberger, *Captif des Tatars*, trad. par Jacques Rollet, Toulouse, Anacharsis, 2008, ch. 1-3, 26 *et passim*).

28. Carl von Clausewitz, *De la guerre* [1832-1834], trad. par Nicolas Waquet, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2006 (Rivages poche / Petite Bibliothèque), p. 22 [livre I, ch. 1, § 3].

29. *Ibid.*

l'esclavage³⁰.

La valeur juridique du statut de captif (*esīr*) ne va pas de soi, elle est même assez difficilement soutenable : on est tenté de l'interpréter surtout comme une situation *de facto*. La réduction en esclavage assigne un statut juridique sans ambiguïté aux personnes concernées, mais il y a un grand nombre de captifs de guerre dont l'esclavage n'est nullement envisagé concrètement. L'assujettissement juridique formel est un processus dont les conditions de possibilité sont établies par la capture à la guerre, mais celle-ci n'est pas suffisante en elle-même pour autant : la volonté du vainqueur et ce que le captif a à offrir déterminent le sort du prisonnier de guerre³¹. L'arbitraire et la contingence ne sont pas des facteurs négligeables dans la détermination du sort qui lui est réservé : la jeunesse, la beauté, le statut social constituent des critères qui permettent de décider de la réduction en esclavage, du rançonnement ou de la mise à mort³². En tant qu'élément structurant des sociétés méditerranéennes, l'esclavage, dont l'approvisionnement était fondé sur la guerre, relève principalement des critères de religion et de malchance en ce qui concerne les individus qui en sont les victimes³³.

Dans une société des marches, qui entretient des frictions, tensions et hostilités permanentes avec l'ennemi de l'autre côté de la frontière, les arguments militaires pèsent sur tout le reste au sujet du sort réservé par les instances officielles aux prisonniers de guerre. Ḥayr ed-dīn Barberousse (~1466-1546), marin, pirate-corsaire originaire de Mytilène (Lesbos), *beglerbeg* d'Alger à partir de 1521, et administrateur-commandant de la flotte ottomane à partir de 1533³⁴, pèse les arguments pour et contre le rançonnement, l'asservissement ou la mise à mort de ses prisonniers de guerre espagnols et génois ; d'après la chronique de ses exploits par Seyyid Murād qui en recueillit le témoignage oral, Barberousse tenait les propos suivants au sujet de ses captifs collaborant avec Andrea Doria (1466-1560) et l'Ordre de Saint-Jean au début des années 1530 :

Que [faut-il] donc que je fasse d'eux ? Si je pars en les laissant, il est probable qu'eux [les Espagnols] vont passer [la mer] en faisant une grande flotte et en mon absence, se disant « Barberousse est parti », ils viendront opprimer les musulmans, les agresser et les capturer. Ils ont eu en effet connaissance que cette

30. Rainer Oßwald, *Das islamische Sklavenrecht*, Würzburg, Ergon Verlag, 2017 (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 40), p. 29, 33 et 43.

31. Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik*, op. cit., p. 131-135.

32. Colin Imber, « Fiqh for beginners: an Anatolian text on jihād » [2000], dans *idem*, *Warfare, Law and Pseudo-History*, Istanbul, The Isis Press, 2011 (Analecta Isisiana CXIV), p. 65-66.

33. Christine E. Sears, « “In Algiers, the City of Bondage”: Urban Slavery in Comparative Context », dans *eadem* et Jeff Forret (éds), *New Directions in Slavery Studies: Commodification, Community, and Comparison*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2015, p. 201.

34. Svat Soucek, « Hayreddin Barbaros », *DEO*, p. 553. Sur le personnage et ses débuts, voir Nicolas Vatin, « “Comment êtes-vous apparus, toi et ton frère ?” Notes sur les origines des frères Barberousse », *Studia Islamica* n. s. I, 2011, p. 103-131 ; *idem*, « Notes sur l'entrée d'Alger sous la souveraineté ottomane (1519-1521) », *Turcica* XLIV, 2012-2013, p. 131-166.

année assurément Barberousse irait en pays de Rūm et que son départ était chose décidée. Voilà pourquoi ils avaient envoyé cette *barça* à Alger sous prétexte de commerce et en réalité pour espionner. Après ça, si je pars en les emmenant avec moi, la mer étant ce qu'elle est, un accident pourrait arriver aux bateaux, et les voilà à nouveau s'en allant libérés et ne cessant plus de répandre leur souillure. Mais si je les massacre, il est probable que leurs parents vont rassembler l'or qu'ils devaient me donner, acheter des captifs et massacrer ces musulmans en mémoire des leurs, et que les prisonniers musulmans se trouvant là-bas en souffriront³⁵.

Dans son argument de stratégie militaire, Barberousse met en avant les rapports à court et à moyen termes avec l'ennemi ; la dimension pécuniaire des prises de guerre reste secondaire. La chronique de ses prises de décision et de ses faits et gestes politico-militaires insiste à bien des endroits sur le fait que le rançonnement des prisonniers relève d'une embûche, de « l'appât de l'or » (*altuna tama' édüb*) qu'il faut éviter à tout prix³⁶. Si l'enjeu principal aux yeux de Barberousse est de réduire les capacités de riposte de l'ennemi qui peut mobiliser les hommes rançonnés, c'est aussi parce que les conflits dans lesquels il s'implique sont loin d'avoir comme objectif principal l'approvisionnement de sa province ou des provinces centrales ottomanes en esclaves. Il faudrait peut-être ajouter que son raisonnement est également régi par un droit coutumier fondé sur la réciprocité quant au traitement réservé aux prisonniers de guerre : il maintient le principe des représailles consistant à imiter les mutilations, tortures et mauvais traitements réservés aux prisonniers musulmans par l'ennemi espagnol pour les appliquer chez lui à ses propres prisonniers de guerre chrétiens, ce qui n'est pas sans rappeler les pratiques courantes de la frontière hongroise à la même époque et au cours des siècles suivants³⁷. Il faudrait préciser que la mise à mort des prisonniers de guerre était aussi un rite politique consistant à prouver au sultan la valeur du combattant, une manière de terroriser le peuple et les dirigeants du pays annexé, bref une méthode radicale de découragement et d'humiliation de l'ennemi³⁸.

Il faut aussi préciser la nature du conflit militaire fournissant légitimement des esclaves. La fiction juridique de la « guerre sainte » (*gazā* ou *djihad*³⁹) nécessite de mener les opérations

35. La traduction, pour le moment inédite, est de Nicolas Vatin. L'édition critique du fac-similé de la source a été publiée par Aldo Gallotta, « Il "Ġazavât-ı Ĥayreddîn Paşa" di Seyyid Murâd », *Studi Magrebini* XIII, 1981, fol. 217 r°. Je remercie Nicolas Vatin d'avoir porté à ma connaissance cet extrait de la « biographie autorisée » de Ĥayr ed-dīn Barberousse (m. 1546) qu'il étudie depuis plusieurs années à son séminaire à l'EPHE. Les extraits cités et signalés ont été lus et commentés aux séances du 17 et 24 novembre 2016 en Sorbonne.

36. *Ibid.*, fol. 216 r°-216 v° et 217 v°.

37. *Ibid.*, fol. 217 r°-218 v° et *passim*. Géza Pálffy, « Ransom Slavery along the Ottoman-Hungarian Frontier in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », dans *Ransom Slavery*, p. 35-83. Zsuzsanna J. Újváry, « A Muslim Captive's Vicissitudes in Ottoman Hungary (Mid-Seventeenth Century) », dans *Ransom Slavery*, p. 141-168. Peter F. Sugar, « The Ottoman 'Professional Prisoner' on the Western Borders of the Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Études Balkaniques* VII/2, 1971, p. 82-91.

38. Benjamin Lellouch, « Puissance et justice retenue du sultan ottoman. Les massacres sur les fronts iranien et égyptien (1514-1517) », in David El Kenz (dir.), *Le massacre, objet d'histoire*, Paris, Gallimard, 2005 (Folio / Histoire), p. 173-174 et 177.

39. La seule distinction entre les deux termes est que *gazā* se réfère à une seule bataille ou campagne militaire, tandis

militaires des combattants musulmans dans les territoires relevant de « la demeure de la guerre » (ar. *dār al-ḥarb* ; tr. *dārü-l-ḥarb*) dont sont exclus les pays avec lesquels une trêve ou un traité de paix est en cours, ainsi que les États musulmans relevant de « la demeure de l'islam » (ar. *dār al-islām* ; tr. *dārü-l-islām*)⁴⁰. La réglementation juridique de la conduite de la guerre sainte a trait à deux choses : la définition des façons licites pour les musulmans de gagner leurs vies et la répartition juste du butin entre le souverain, le Trésor public et « les combattants de la foi »⁴¹.

« Pour les juristes musulmans du XI^e et XII^e siècle, le territoire gouverné par les non-musulmans est un espace d'esclavage et d'absence de lois où le gouvernement des rois ne s'appuie que sur la violence » ; ce stéréotype de la monarchie est conçu pour inculquer une image péjorative du monde qui se trouve en dehors de la demeure de l'islam⁴². Cette vision participe de la justification de l'esclavage en tant que punition de « la mécréance » des captifs de guerre⁴³. Cette « mécréance » se définit soit par l'ignorance de la vérité de l'islam, soit par l'ignorance du fait d'être inconditionnellement soumis à Dieu en tant qu'être humain : cette vision légitime le droit des musulmans de posséder des esclaves⁴⁴. Les « mécréants » visés ne peuvent être ceux protégés par l'État musulman observant la charia qui leur accorde le statut de *zimmī*. Selon un usage qui remonte au temps de Mahomet, « l'esclave étranger [en provenance de la demeure de la guerre], qui déserte sa patrie pour passer en pays musulman et y professer la doctrine du *Cour'ann*, acquiert sa liberté. Le Prophète lui-même a établi cette loi [...] sans nul égard aux réclamations de[s] maîtres [dont] les intérêts [furent] contraires à celui de la religion et de l'humanité.⁴⁵ » La réduction en esclavage ne peut donc viser des personnes « dont la sujétion implique qu'[elle]s ont reconnu la suprématie politique de l'Islam »⁴⁶.

que djihad désigne la guerre sainte en général : au-delà du discours idéologique, la stratégie militaire et le gain matériel sont les éléments les plus déterminants et instrumentalisent la justification théologique. Colin Imber, « Fiqh for beginners », *art. cit.*, p. 61 n. 8. Voir aussi Wael B. Hallaq, *Sharī'a*, *op. cit.*, p. 324 *et seq.*

40. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 27. Rhoads Murphey, « Djihad », *DEO*, p. 366 [366-368]. *Idem*, « Guerre, butin de », *DEO*, p. 524-526. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Clark (New Jersey), The Lawbook Exchange, 2006 [1955], p. 130-132.

41. Colin Imber, « Fiqh for beginners », *art. cit.*, p. 62-63. En ce qui concerne la part qui incombe au souverain parmi les captifs de guerre, cf. *infra* II-A-2-iii-a dans le chapitre suivant de cette première partie.

42. Baber Johansen, « Mémoires collectives et histoire universelle », dans *Lucette Valensi à l'œuvre. Une histoire anthropologique de l'islam méditerranéen*, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2002, p. 285.

43. H. T. Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik*, *op. cit.*, p. 122-125 et 151-152. Ali Abd Elwahed, *Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 127-134.

44. Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usulüne Dair. Câmîu'l-Fusûleyn*, éd. par Hacı Yunus Apaydın, Ankara, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, p. 1123.

45. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, t. VI, *op. cit.*, p. 5. L'auteur fait référence au traité de Hudaibiyya que Mahomet avait conclu avec les Mecquois en 628 pour une décennie et qu'il avait annulé deux ans plus tard. Ce traité était aussi un modèle jurisprudentiel pour les sultans ottomans en ce qui concerne le droit international : Viorel Panaite, « Western Merchants and Ottoman Law. The Legal Section of the Manuscript Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris », *Revue des Études Sud-Est Européennes* XLV/1-4, 2007, p. 52.

46. Claude Cahen, « Note sur l'esclavage musulman et le *devshirme* ottoman : à propos de travaux récents », *JESHO* XIII/2, 1970, p. 217 n. 3.

La conquête d'un territoire « par la force » (*anveten* ou *kahren*) rendait légaux son pillage et l'asservissement de ses habitants : pour ce faire, le souverain ottoman se conformant à la charia, devait s'assurer que la ville assiégée avait clairement refusé la reddition possible et opté pour la résistance armée jusqu'au bout, ce qui rendait ses habitants de bonne guerre et anéantissait leurs chances d'obtenir le statut de *zimmī* à court terme⁴⁷. La « stricte orthodoxie juridique » de la charia exigeait que si les infidèles ayant choisi de résister n'étaient pas réduits en esclavage, ils devaient être mis à mort et que « leurs édifices culturels [devaient] être détruits, transformés en mosquées ou récupérés pour tout autre usage, infamant de préférence »⁴⁸.

L'opposition entre musulmans et non-musulmans pouvait parfois s'étendre à celle entre musulmans orthodoxes et musulmans hérétiques pour déclarer ces derniers de bonne guerre en raison de leurs croyances et pratiques déviantes : en 1443 les Ottomans vendent leurs prisonniers de guerre karamanides à Constantinople⁴⁹. Si cet exemple médiéval n'est pas celui de l'usage des musulmans libres de naissance par d'autres musulmans en tant qu'esclaves – car ils ont été vendus à des Byzantins, celui du XVI^e siècle concernant les chiites safévides montre que cela était concevable et possible, à condition de « désislamiser » l'adversaire. Chez les Ottomans, l'exception notable à l'interdiction d'asservir une personne de religion musulmane avant sa capture est la dérogation concernant certains des chiites safévides⁵⁰. La littérature polémique ottomane du XVI^e siècle contre les Safévides chiites mettait en avant l'accusation selon laquelle la doctrine extrême des chiites safévides et de leurs alliés ou « coreligionnaires » anatoliens, les *kızılbaş*, faisait qu'ils ne pouvaient être considérés comme des musulmans : dans le cas des *kızılbaş*, on peut estimer, d'un point de vue islamologique, que leurs croyances et pratiques rituelles ne relevaient ni du sunnisme, ni du chiisme classiques, mais d'une forme de *Volksislam* assez variable selon les temps et lieux en Anatolie⁵¹. Déjà, à partir de 1514, l'asservissement des femmes et enfants *kızılbaş* était rendu licite par des fatwas de muftis à l'occasion des campagnes militaires de Selīm I^{er} en Anatolie orientale⁵². D'après

47. Halil İnalcık, « Ottoman Methods of Conquest », *Studia Islamica* II, 1954, p. 103-129. *Idem*, « The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City », *Dumbarton Oaks Papers* XXIII-XXIV, 1969-1970, p. 231-232.

48. Gilles Veinstein, « La prise de Constantinople et le destin des *zimmī* ottomans », *Archivum Ottomanicum* XXIII, 2005-2006, p. 341.

49. Halil İnalcık, « Servile Labor in the Ottoman Empire », in A. Ascher, T. Halasi-Kuhn et B. K. Kiraly (éds), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The Eastern European Pattern*, Brooklyn (New York), Columbia University Press, 1979, p. 49 n. 38. Repris dans *idem*, *Studies in Ottoman Social and Economic History*, Londres, Variorum Reprints, 1985, VII.

50. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 124 et 207. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, Londres-New York, Macmillan Press, 1996, p. 18-19 et 21.

51. Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Fribourg-en-Breisgau, Klaus Schwarz Verlag, 1970 (Islam-kundliche Untersuchungen 3), p. 48, 132-133, 166-167 *et passim*.

52. Benjamin Lellouch, « Puissance et justice retenue du sultan ottoman », *art. cit.*, p. 177.

le voyageur allemand Hans Dernschwam, qui fut de passage dans l'Empire ottoman entre 1553 et 1555, le *şeyhü-l-islām* Ebū-s-su'ūd avait approuvé, dans une fatwa en 1554, la réduction en esclavage des captifs de guerre issus du conflit ottomano-safévide de 1548-1555⁵³. Or, la réalité juridique créée par l'instrumentalisation de l'autorité juridico-religieuse de l'illustre *şeyhü-l-islām* pour le compte des préoccupations temporelles de l'État ottoman (sanctionnées et légitimées au point de vue de la charia par ladite fatwa) était un peu plus compliquée. Ebū-s-su'ūd avait déclaré hors la loi l'asservissement des enfants *kızılbaş* capturés pendant la campagne du Nakhitchevan sur l'Araxe en 1553-1554 ; mais il avait déclaré la réduction en esclavage des femmes du camp safévide (aussi bien des femmes *kızılbaş* qu'iraniennes) conforme à la charia : la justification, qui s'appuie par ailleurs sur une tradition remontant à Abū Ḥanīfa, souligne l'apostasie commise (*mürteddelerdür*) par les femmes asservies⁵⁴. Lorsque les autorités ne considèrent pas que les « hérétiques » ne sont pas des musulmans, la justification de la réduction en esclavage peut provenir de la répression de la sédition, étant donné que la rébellion consomme la rupture du contrat de protection établi entre le sultan et ses sujets. La position officielle ottomane n'était pas figée pour autant comme l'atteste la campagne contre l'Iran safévide en 1578 : les troupes auxiliaires tatares, à l'insu du commandement central ottoman, et de par leur interprétation différente du djihad (s'apparentant plus à l'occasion militaire de se procurer des esclaves et de tirer un bénéfice matériel du butin de guerre qu'à autre chose), ne respectaient pas les biens et personnes des habitants musulmans qu'ils considéraient tout simplement de bonne guerre⁵⁵. L'aval du *şeyhü-l-islām* à la réduction en esclavage des femmes safévides et *kızılbaş* pour les campagnes militaires de 1540 et 1550 était refusé dans les années 1570 et 1580 aux troupes tatares pratiquant la razzia en Anatolie centrale, dans le Caucase et au sud de la mer Caspienne contre des populations musulmanes chiites : le manque total de scrupules dans l'asservissement de la part des Tatars qui ne distinguaient pas entre les combattants ennemis, les femmes et les enfants était inacceptable pour leurs alliés et patrons ottomans et provoquait de véritables tensions entre les deux camps associés⁵⁶. Ces contradictions des juristes ottomans laissent penser qu'au fond il y avait un flottement dans leurs conceptions, si bien qu'ils pratique en même temps un opportunisme un peu cynique. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que les soldats adeptes de la prise d'esclaves sachent encore moins ce qui était licite ou non.

53. Franz Babinger (éd.), *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*, Munich, 1923, p. 89. Cf. aussi Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, op. cit.

54. Ertuğrul Düzdağ (éd.), *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi Fetvaları*, op. cit., p. 112 (fetvâ n° 484-485).

55. Natalia Królikowska, « Sovereignty and Subordination in Ottoman-Crimean Relations (Sixteenth-Eighteenth Centuries) », in Gábor Kármán et Lovro Kunčević (éds), *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2013 (The Ottoman Empire and its Heritage 53), p. 51 n. 32.

56. *Ibid.*, p. 54-55.

ii. La naissance

La naissance avec le statut servile va de soi lorsque les deux sont de condition servile : le propriétaire de la mère devient *ipso facto* propriétaire du nouveau-né. En revanche, lorsque la progéniture est issue d'un mariage, il suffit que l'un des parents soit libre pour que le rejeton soit considéré également comme libre à sa naissance⁵⁷. Une femme esclave n'a pas la garantie d'avoir le « droit de garde » (ar. *ḥaḍāna* ; tr. *ḥazānet*) sur les enfants qu'elle met au monde : dans le cadre du concubinage légal entre la femme esclave et son maître, son rejeton reconnu par ce dernier est libre, sinon il est sa propriété comme dans le cas d'une union matrimoniale ou des rapports sexuels (à légalité douteuse) de l'esclave avec un autre homme⁵⁸. En tout cas, la possibilité juridique de naître en esclavage offrait un outil de reproduction endogamique ou de maintien démographique de la population servile. Toutefois, c'est l'approvisionnement par la guerre et les importations commerciales qui constitua la dynamique décisive dans ce domaine. Mais surtout, cette possibilité de naître avec le statut servile a donné un nombre non négligeable d'esclaves musulmans sunnites qui ne pouvaient être obtenus ou reproduits autrement dans l'Empire ottoman : leur statut religieux était à peu près identique à ceux des musulmans libres, quoiqu'avec quelques dérogations⁵⁹.

iii. La vente commerciale entérinant le statut

L'acte de vente qui sanctionne le statut servile d'une personne ne figure pas parmi les catégories établies par le *fiḵh* pour l'asservissement légal des êtres humains. Cela dit, il y a un grand nombre d'esclaves qui ne sont pas nés avec ce statut dans l'Empire ottoman et ne sont pas non plus des prisonniers de guerre obtenus par les forces armées ottomanes ou celles des alliés tributaires : ils sont issus des réseaux d'importation qui commercialisent des individus capturés dans des conflits militaires, mais aussi des personnes confiées par leurs familles à des marchands ou qui ont choisi l'auto-asservissement⁶⁰. Dans ces cas de figure, le reçu fiscal de la taxe d'importation émis par les autorités ottomanes – exerçant leur contrôle sur les circulations d'hommes et de marchandises aux zones frontalières et dans des villes de transit – constitue le document qui entérine le statut servile d'une personne⁶¹. Une fois la vente réalisée, la contestation de la légalité de la transaction ou celle

57. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 32.

58. *Ibid.*, p. 28-29.

59. *Ibid.*, p. 27-28. Les obligations religieuses allégées des esclaves musulmans seront abordées *infra*, cf. I-A-3-i.

60. Sur les modalités d'approvisionnement depuis les périphéries de l'Empire, qui n'impliquent ni les agents de l'État, ni les puissances vassales de l'Empire ottoman, voir *infra* II-A-1-i-c.

61. Sur l'émission de ce type de documents et les modalités de la taxation du commerce des esclaves, voir *infra* II-A-2-iii.

du statut servile deviennent pratiquement impossible⁶². Comme le contrôle des autorités ottomanes ne s'exerce qu'après l'entrée dans les territoires soumis à l'Empire, la question de la légalité originelle de la réduction en esclavage des individus acheminés par les réseaux d'importation ne se pose pas pour les Ottomans. Ainsi, il devient possible pour les Ottomans d'acquérir des personnes victimes de l'esclavage pour dettes à cause des structures de leur société d'origine, alors que l'esclavage pour dettes n'existe ni en droit musulman, ni en droit ottoman. Ce thème me permet de passer aux méthodes illégales de la réduction en esclavage au point de vue juridique dans l'Empire ottoman.

iv. La dette

En dépit de ses divers héritages pré-islamiques – babylonien, juif, romain, sassanide, etc. qui sanctionnent de telles pratiques, la vente des personnes libres insolubles n'est nullement attestée en droit musulman⁶³. Un système juridique qui mise exclusivement sur les sources extérieures pour le maintien de sa population servile ne recourt pas aux structures qui déterminent l'esclavage interne d'une société qui asservit ses propres membres lorsqu'ils sont insolubles⁶⁴. Bien entendu, on voit qu'il était possible de pratiquer à la fois la servitude interne pour dettes et l'esclavage fondé sur des sources extérieures, comme c'était le cas des Grecs anciens et de nombreuses autres sociétés. L'esclavage pour dettes est attesté dans des sociétés contemporaines des Ottomans, en Eurasie, en Afrique, en Inde, en Chine et en Asie du Sud-Est : sa prohibition était caractéristique de l'Europe occidentale et de l'Islam, et non de l'Église orthodoxe, de l'hindouisme, du confucianisme ou du bouddhisme⁶⁵. Il faut préciser que c'était, du moins en théorie, une forme temporaire d'esclavage (la servitude prenant fin avec le remboursement de la dette dont le calcul pouvait poser problème toutefois)⁶⁶. Cela dit, la mise en gage des personnes endettées qui se trouvent dans l'impossibilité

62. On verra que le problème se pose aussi en ce qui concerne les personnes illégalement asservies à l'intérieur de l'Empire ottoman. Cf. *infra* I-A-1-v.

63. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, *op. cit.*, p. 127. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 25-27. Baber Johansen, « The Valorization of the Human Body », *art. cit.*, p. 74.

64. Alain Testart, « L'esclavage comme institution », *L'Homme* XXXVIII/145, 1998, p. 60-61. *Idem*, « Importance et signification de l'esclavage pour dettes », *Revue française de sociologie* XLI/4, 2000, p. 612 et 619. Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986 (Pratiques théoriques), p. 68-78 : Claude Meillassoux parle de l'« extranéité » du système esclavagiste à propos des sociétés qui asservissent des ennemis étrangers. Il existe, en effet, des sociétés esclavagistes qui ne s'approvisionnent point de l'extérieur (Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2007 [2004] (Folio / Histoire), p. 18).

65. Alessandro Stanziani, *After Oriental Despotism. Eurasian Growth in a Global Perspective*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 62. *Idem* et Gwynn Campbell, « Introduction : Debt and Slavery in the Mediterranean and the Atlantic Worlds », dans *idem* (éds), *Debt and Slavery in the Mediterranean and Atlantic Worlds*, Londres, Picketing & Chatto, 2013, p. 12-14.

66. A. Stanziani, *Bondage. Labor and Rights in Eurasia from the Sixteenth to the Early Twentieth Centuries*, New York-

récurrente d'effectuer des paiements est pratiquée dans l'Empire ottoman, et même de façon assez sévère⁶⁷. Cette mise en gage peut prendre la forme d'un emprisonnement temporaire et lorsque le créancier est un propriétaire terrien et la dette encourue issue d'un contexte agraire, le débiteur peut se trouver privé de sa mobilité sociale et de sa liberté de mouvement jusqu'à acquittement : cette servitude pour dettes se traduit par l'attachement temporaire à la glèbe et la soumission à une forme de travail forcé sans jamais aller jusqu'à la marchandisation de l'homme⁶⁸. Il est vrai que l'esclavage crée de la dette, mais la dynamique inverse n'existe pas dans l'Empire ottoman⁶⁹.

v. L'esclavage illégal

L'esclavage illégal dans le domaine ottoman concerne principalement deux aspects du phénomène servile à l'époque moderne : l'asservissement illégal des sujets libres ottomans et les limites posées aux sources de l'esclavage par le droit international ou inter-étatique. Avant d'aborder l'asservissement illégal des *re'āyā* et des ressortissants des États tributaires, alliés avec lesquels une trêve ou un traité de paix était en cours, il convient de s'attaquer à la zone juridique relativement grise où se trouve le peuple yézidi.

a. Le sort des Yézidis : une légalité marginale

La communauté yézidie apparaît pour la première fois au XII^e siècle dans les sources écrites arabes qui attestent sa présence dans les montagnes du nord de l'Irak ; la religion syncrétique des Yézidis avait des adeptes à travers la Mésopotamie et le Caucase (et plus tard en Anatolie), suivant l'éparpillement des populations kurdes⁷⁰. L'hétérodoxie et le syncrétisme des croyances et pratiques religieuses de cette population kurdophone ont rendu les Yézidis vulnérables et en ont fait une cible

Oxford, Berghahn Books, 2014 (International Studies in Social History 24), p. 11, 63 *et seq.*

67. Alain Testart, « Importance et signification de l'esclavage pour dettes », *art. cit.*, p. 621. Voir aussi *idem*, « La mise en gage des personnes » [1997], dans *idem*, *L'esclave, la dette et le pouvoir. Etudes de sociologie comparative*, Paris, Editions Errance, 2001, p. 76-97.

68. Bruce McGowan, *Economic life in Ottoman Europe. Taxation, trade and the struggle for land, 1600-1800*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981 (Studies in modern capitalism-Études sur le capitalisme moderne), p. 66. Ali Yaycioglu, *Partners of the Empire. The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*, Stanford, Stanford University Press, 2016, p. 131.

69. On verra *infra* que ce n'était pas l'esclavage, mais l'affranchissement (lequel n'est pas consubstantiel à l'esclavage) qui pouvait engendrer la dette de la personne asservie envers son maître notamment à propos de l'affranchissement contractuel (*mükātebe*), cf. I-C-3. Pour une étude de la dette en tant que structure, institution et outil de domination et d'assujettissement à travers l'histoire humaine, voir David Graeber, *Debt. The First 5,000 Years*, New York, Melville House, 2011.

70. Bruce Masters, « Yazidis », *EncOttEmp*, p. 602. Birgül Açıkyıldız, *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2010 (Library of modern religion 17), p. 1 et 35.

facile pour la bigoterie zélée de différentes entités politiques musulmanes à travers plusieurs siècles : ils n'ont jamais été classés comme des gens du Livre aux côtés des juifs et des chrétiens pour bénéficier de la protection du statut de *zimmī* en tant que non-musulmans – même si leur religion incorporait de nombreux éléments des trois religions monothéistes. Le problème est qu'ils étaient habitants de la demeure de l'islam (*dārü-l-islām*), mais se sont trouvés dans une demeure de la guerre (*dārü-l-ḥarb*) fictive pour faire l'objet de divers massacres, pillages et asservissements considérés comme légaux et légitimes par les pouvoirs musulmans en place, dont l'Empire ottoman⁷¹. Même dans la seconde moitié du XIX^e siècle, quand le pouvoir ottoman s'efforçait d'empêcher les exactions des tribus kurdes sunnites vis-à-vis des Yézidis et communautés chrétiennes et juives du Kurdistan ottoman, les Yézidis étaient encore sous la coupe de leurs voisins sunnites qui avaient collaboré avec les forces armées ottomanes dans le passé⁷². Au XVI^e siècle, le *şeyhü-l-islām* Ebū-s-su'ūd avait émis un certain nombre de fatwas au sujet du statut et du traitement qu'il fallait accorder aux Yézidis⁷³. Il y déclarait que le meurtre des Yézidis relève de la *ğazā* licite et glorieuse pour les musulmans ; qu'ils sont des apostats, brigands et mécréants ; et que « les assassiner, asservir leurs enfants et les vendre sur les marchés musulmans comme d'autres esclaves non-croyants est légitime de même que posséder leurs femmes est licite [...]. De toutes les manières, ils sont damnés et mécréants.⁷⁴ » Ceci étant la position juridique officielle ottomane à l'égard des Yézidis, la véhémence et la virulence du voyageur/chroniqueur/sociographe du XVII^e siècle Evliyâ Çelebi, dans sa relation de la révolte matée des Yézidis en 1640, deviennent plus facilement compréhensibles⁷⁵. Le voyageur parle de la *ğazā* menée par les troupes de Melek Aḥmed Paşa, son patron protecteur et le gouverneur de Diyārbekir à l'époque, contre les Yézidis du mont Sinjar dans la province de Mossoul : une *ğazā* à l'intérieur même des territoires ottomans, rendue possible par le contexte de la rébellion et la religion hétérodoxe du peuple en question, qui plus est une *ğazā* ayant donné plusieurs milliers de têtes coupées et de femmes et enfants réduits en esclavage pour le compte des Ottomans qui déployèrent des troupes à composantes abkhazes, circassiennes et géorgiennes⁷⁶.

71. Allan Cunningham, « Foreword », in John Guest, *The Yezidis. A Study in Survival*, Londres-New York, KPI, 1987, p. xv. Yavuz Aykan, *Rendre la justice à Amid. Procédures, acteurs et doctrines dans le contexte ottoman du XVIII^{ème} siècle*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2016 (The Ottoman Empire and its Heritage 60), p. 211.

72. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire, op. cit.*, p. 25, 46, 59-60, et 185. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 212.

73. Ces fatwas gardées à la bibliothèque de la Süleymaniye à Istanbul (fonds H. Hüsnü Paşa, ms. n° 694/4) étaient restées inédites à ma connaissance avant analyse par Yavuz Aykan, *Rendre la justice à Amid, op. cit.*, p. 204-205 n. 108.

74. *Ibid.*, p. 206-208.

75. Nelida Fuccaro, « The Ottoman frontier in Kurdistan in the sixteenth and seventeenth centuries », in Woodhead, *Ottoman World*, p. 240 et 246-248.

76. Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 4. Kitap*, éd. par Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman et Robert Dankoff, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, t. IV, fol. 212a et seq. Robert Dankoff (éd. et trad.), *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588–1662) as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels*, Albany (New

b. Les *re'āyā* victimes de personnes sans scrupules

Après le cas des Yézidis qui se trouvent au bord du précipice de l'asservissement légal, il convient de s'attaquer au sort des sujets ottomans, normalement de condition libre, qui se trouvent néanmoins traités comme des esclaves dans les territoires ottomans⁷⁷. Autrement dit, il s'agit maintenant de la réduction en esclavage de personnes qui pouvaient faire valoir leurs droits à la liberté juridique en tant que sujets imposables libres du sultan : les *re'āyā*, aussi bien musulmans que non-musulmans.

Parmi les sujets du sultan, seuls les rebelles pris les armes à la main pouvaient être asservis, mais l'attitude de la Porte fut hésitante au XVI^e siècle : malgré la possibilité juridique, l'asservissement des *re'āyā* séditieux ne semble pas avoir été une solution de châtement qui était satisfaisante ou acceptable pour les sultans qui préféraient réserver le statut servile comme une exception pour l'ennemi *ḥarbī* du domaine de la guerre⁷⁸. En revanche, même si l'asservissement des sujets ottomans rebelles ne fut pas la norme, il arrivait que l'on opte pour cette solution de manière exceptionnelle pour qu'elle serve d'exemple aux autres dans le futur⁷⁹. Cela dit, la position de la Porte a consisté davantage à « insist[er] sur le caractère inviolable de la liberté du sujet ottoman » ; Selīm II (r. 1566-1574) s'est fermement opposé à plusieurs occasions à la réduction en esclavage de ses sujets rebelles alors que la casuistique juridique fondée sur le *fiḥh* permettait de le faire⁸⁰.

Le cas des *re'āyā* rebelles mis à part, il y a un certain nombre d'individus dont les actes ont des trajectoires et motivations différentes, mais un *modus operandi* commun, qui visent des sujets ottomans libres qu'ils vendent illégalement comme esclaves à l'intérieur même de l'Empire. La légalité et la pratique répandue de l'esclavage à travers tout l'Empire ottoman rendaient possible de tels abus qui s'appuyaient sur les besoins récurrents de l'approvisionnement en esclaves. « La

York), State University of New York Press, 1991, p. 167 *et seq.*

77. Le pionnier dans ce domaine est l'article de Nicolas Vatin, « Une affaire interne. Le sort et la libération des personnes de condition libre illégalement retenues en esclavage sur le territoire ottoman (XVI^e siècle) », *Turcica* XXXIII, 2001, p. 149-190. Par la suite, Joshua Michael White et Zübeyde Güneş Yağcı ont présenté plusieurs communications en la matière dans différents colloques et congrès.

78. Nicolas Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 150-153 et 182-183 (MD-XIX-196, p. 90). Selon le *siyar* (texte montrant la bonne manière de conduire les affaires) – qui est un traité de « droit inter-étatique » – du juriste hanéfite Muḥammad bin Ḥasan al-Šaybānī (m. 189/805), les *zimmī* s'exposent à ce risque en violant le contrat avec le pouvoir musulman par voie de rébellion armée contre celui-ci : Majid Khadduri (éd. et trad.), *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966, p. 218-221 ; Colin Imber, « Fiqh for beginners », *art. cit.*, p. 63. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 264.

79. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 153-154. C'est ce que suggère une lettre adressée au *beg* d'Elbasan en juillet-août 1560 : « [...] que ce soit un exemple et un avertissement pour les autres » (*ki sā'irlerine mūcib-i 'ibret ü naşihat vāki' ola*).

80. *Ibid.*, p. 154.

piraterie était [...] la source principale de l'approvisionnement en esclaves illégaux.⁸¹ » Les brigands marins « sans foi ni loi » et les *levend* indépendants et désengagés (déployant occasionnellement leurs services pour la flotte impériale) étaient les auteurs principaux des actes de piraterie ravageant les côtes égéennes et méditerranéennes de l'Anatolie, ainsi que les côtes grecques et albanaises⁸². Une autre méthode d'« approvisionnement frauduleux en esclaves » était celle de la capture par des soldats ottomans (et assimilés) des sujets des puissances vassales : les soldats ottomans qui s'aventurent en Transylvanie ou en Valachie pour capturer des *re'āyā* du pays en 1565 en sont un exemple⁸³. Bien entendu, ces exactions avaient besoin d'intermédiaires marchands pour aboutir à une entreprise lucrative. Ces soldats pouvaient vendre leurs captifs ottomans illégalement asservis comme des prisonniers *ḥarbī* de bonne guerre aux marchands d'esclaves dans les ports ottomans impliqués dans les importations d'esclaves⁸⁴. Une technique de « blanchiment » consistait à sortir des territoires de l'Empire les personnes asservies dans les confins ottomans pour les y réintroduire afin de rendre crédible leur qualité de *ḥārbī*⁸⁵. La question de l'honnêteté des intermédiaires marchands dans l'affaire reste posée. La corporation des marchands d'esclaves à Istanbul, la guilde attitrée par l'État dans la traite, a pu faire part de ses protestations aux XVI^e et XVII^e siècles au sujet d'individus qui n'étaient pas ses membres et qui vendaient des personnes de condition libre comme esclaves⁸⁶. Il est vrai que l'existence d'une corporation officielle de marchands d'esclaves dotée du monopole commercial permettait à l'État d'exercer un contrôle plus étroit sur la légalité des transactions : par exemple, au milieu du XVIII^e siècle, à Kastamonu, on constate la nécessité de nommer un marchand d'esclaves en chef officiel (en l'absence d'une guilde institutionnalisée dans ce secteur géographique) en raison de plusieurs transactions impliquant des personnes libres enlevées et des esclaves volés à leurs propriétaires dans cette ville⁸⁷. Cela dit, les professionnels de la traite sont entraînés à l'occasion dans le trafic des personnes de condition libre aussi⁸⁸. Encore un autre cas de figure est celui des rebelles qui asservissent et vendent des compatriotes ou voisins, comme dans le cas des Albanais au début des

81. *Ibid.*, p. 155.

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*, p. 156. On peut signaler également le cas des soldats tatars, de retour d'une campagne, qui s'en prennent à des *zimmī re'āyā* pour les asservir et les vendre illégalement sur les marchés ottomans. Cf. BOA, Cevdet, Askeriye 447/18639 (28 *receb* 1102 / 27 avril 1691).

84. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 156. Sur les réseaux commerciaux et d'importation, cf. *infra* II-A-1.

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*, p. 155 n. 16. Sur cette guilde et ses équivalents dans d'autres villes de l'Empire, voir *infra* II-A-2-i-a.

87. BOA, Cevdet, Dahiliye 19/939 (28 *ša'bān* 1173 / 15 avril 1760).

88. Eunjeong Yi, *Guild dynamics in seventeenth-century Istanbul: fluidity and leverage*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 27), p. 45 n. 12 et 141. *Eadem*, « Guild Membership in Seventeenth Century Istanbul: Fluidity in Organisation », in Suraiya Faroqhi et Randi Deguilhem (dirs), *Crafts and Craftsmen of the Middle East. Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2005 (The Islamic Mediterranean 4), p. 61 et 75 n. 34. E. Yi se réfère à BOA, MD 88, p. 20, n° 48.

années 1560⁸⁹. Un placet assez remarquable, portant la signature d'une trentaine de personnes et soumis à la Porte après le 13 *şevvāl* 1106 / 27 mai 1695, fait état des destructions de brigands et d'invasions mécréantes dans plusieurs bourgades du Kosovo : les *re'āyā* s'adressant à Istanbul évoquent l'asservissement et le meurtre de plusieurs membres de leurs communautés, en plus des maisons brûlées et du bétail volé. Par conséquent, les survivants demandent au sultan l'exemption de droits coutumiers (*tekālif*) pour un certain temps⁹⁰.

L'acte de vente et le versement des taxes sur la vente pour lequel est émis un reçu fiscal servent à créer une apparence de légalité : un rapport de 1560 fait état des musulmans pour lesquels les vendeurs malhonnêtes avaient versé le quint (*penc-yek*) pour maquiller l'illégalité de leur asservissement et sceller leur statut servile⁹¹. Dans les nombreux procès enregistrés par différents tribunaux de cadis, donnant lieu aux revendications de la part d'esclaves qui affirment l'illégalité de leur asservissement, les circonstances de l'asservissement nous échappent généralement : nous savons tout au plus que ceux qui revendiquent leur liberté doivent prouver leur condition libre originelle à l'appui de témoignages ou documents et que « les trafiquants profitaient de la vulnérabilité de leurs victimes.⁹² » Parmi les profils de ces victimes vulnérables, on trouve des apprentis imberbes confiés à des marchands en voyage d'affaires, les orphelins des *re'āyā* décédés pris en main par les timariotes misant sur des profits à court terme, tout en ravageant la démographie de leurs circonscriptions, et des jeunes filles données en mariage à des individus perfides qui tentaient de les commercialiser, pour ne citer que quelques exemples frappants⁹³.

Surtout, la dimension économique de ce phénomène est à prendre en considération. N. Vatin a raison d'insister sur le développement important de la contrebande qui s'explique par la demande accrue et soutenue de l'approvisionnement en esclaves dans la société ottomane qui y trouvait une solution moins onéreuse : le marché noir permettait de contourner la taxation pesante de l'État sur la marchandise humaine qui en faisait augmenter le prix de manière considérable, au point de la rendre très difficilement abordable pour les couches moins aisées de la société⁹⁴. Le caractère clandestin de ce trafic fait qu'il échappe en très grande partie à la documentation officielle, mais les affaires que

89. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 173. Un ordre daté du 27 *şābān* 978 / 3 février 1571 et envoyé au *beglerbeg* de la Morée, fait référence à une lettre envoyée par le cadī de Misistre (Sparte) en Morée évoquant trois mille rebelles qui ont pillé les alentours de Sparte et asservi plusieurs des habitants de la circonscription. L'ordre de la Porte recommande une correction à la perfection (*mükemmel terbiyye*) des coupables, soit par l'épée, soit par l'asservissement : cela relève de l'initiative des administrateurs provinciaux (BOA, MD 14, p. 817, n° 1186).

90. BOA, Ali Emîrî, II. Ahmed 5/455.

91. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 157 et 163-164. Ceci constitue un exemple de la fonction de la transaction commerciale dans la fixation du statut juridique (ce qui a été abordé plus haut, cf. I-A-1-iii).

92. *Ibid.*, p. 158-159.

93. *Ibid.*, p. 159. Pour un exemple d'individu ayant vendu sa propre épouse, cf. BOA, Cevdet, Adliye 22/1331 (25 *muḥarrem* 1175 / 26 août 1761).

94. *Ibid.*, p. 161. À propos des prix et de la taxation, cf. *infra* II-A-2-ii et iii.

nous connaissons déjà permettent d'estimer que plusieurs milliers de personnes furent victimes de la servitude illégale dans l'Empire ottoman à l'époque moderne⁹⁵. Encore faudrait-il préciser que cette dimension de l'esclavage illégal ne concerne point les esclaves initialement asservis de façon légale, mais qui étaient illégalement retenus dans leur condition juridique servile à cause du non respect de leurs contrats d'affranchissement par les propriétaires malhonnêtes⁹⁶. L'efficacité de l'intervention de l'État pour la libération des personnes illégalement asservies est assez limitée, surtout quand les coupables ne peuvent être identifiés par les victimes ou leurs proches : dans un bon nombre d'affaires des années 1560 et 1570, on trouve dans la documentation officielle le constat que des individus illégalement réduits en esclavage ont été vendus et dispersés en Anatolie ou dans les Balkans pour devenir introuvables (il était probablement encore moins évident de repérer les responsables de leurs vicissitudes lorsque les transactions frauduleuses étaient réussies et presque irréversibles)⁹⁷. Cependant, les victimes qui parviennent à échapper à leurs ravisseurs, et parfois leurs familles ou des membres de leur entourage, s'adressaient aux autorités locales et au sultan lui-même à Istanbul dans l'espoir de faire valoir le droit et d'obtenir rectification et justice⁹⁸.

Pour ce faire, la procédure judiciaire engagée était complexe et présentait un certain nombre d'obstacles à surmonter à l'aide de techniques et de ruses : le contrôle de la part des instances juridiques et étatiques sur les identités des personnes était « étroitement lié à la domination et à l'assujettissement » par ailleurs⁹⁹. Les personnes illégalement assujetties, se présentant au tribunal du *cadi*, devaient raconter une histoire plausible et surtout vérifiable à l'aide de témoignages et preuves : la réussite de la performance primait sur la vérité objective des faits présentés¹⁰⁰. La date et lieu de la capture, le lieu de captivité et le maître de l'esclave, les divers éléments de témoignage recueillis, l'identité des ravisseurs, celle de la famille de l'esclave frauduleusement obtenu, la résidence originelle de la personne enlevée figurent parmi les informations-clés et les éléments déterminants pour mener une enquête en la matière (à la fois pour les personnages historiques des affaires documentées et pour l'historien qui mène ses recherches sur elles)¹⁰¹. Dans la mesure où l'identification d'une personne pouvait constituer l'élément-clé de sa libération qui présentait des

95. *Ibid.*, p. 162.

96. Yvonne Seng, « A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul », in Shaun E. Marmon (éd.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1999, p. 33. On abordera cet aspect à propos des modalités contractuelles de l'affranchissement, cf. *infra* I-C-3.

97. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 163 et 166.

98. *Ibid.*, p. 165-166.

99. Wolfgang Kaiser, « Vérifier les histoires, localiser les personnes. L'identification comme processus de communication en Méditerranée (xvi^e-xvii^e siècles) », dans *idem* et Claudia Moatti (dirs), *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007 (L'atelier méditerranéen), p. 369.

100. *Ibid.*, p. 381.

101. *Ibid.*, p. 372. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 166.

enjeux financiers, la situation des captifs en quête des moyens de payer leur rançon et celle des esclaves qui tentent de prouver l'illégalité de leur asservissement sont plus que comparables : elles relèvent des mêmes structures et stratégies, mais les individus en quête de liberté se situent sur différents registres par rapport à la légitimité de leur privation de liberté qu'ils s'efforcent de défaire avec les moyens qui leur sont proposés par le système juridique officiel en place.

Dans le cas des personnes qui exigent du tribunal du cadi « la restitution de leur liberté », on constate que le juge leur accorde un certain délai pour qu'ils puissent prouver leurs allégations, soit à l'appui de témoins crédibles et recevables, soit en fournissant des documents attestant que les faits qui prouvent leur asservissement illégal et leur statut originel de statut ottoman sont avérés¹⁰². Dans des cas présentés devant le cadi d'Alep dans les années 1650, on repère un nombre important de Druzes qui avaient été enlevés et réduits en esclavage ; l'hétérodoxie de cette communauté, vue d'un mauvais œil par les musulmans sunnites, rendait les Druzes probablement plus vulnérables que d'autres communautés à des enlèvements illégaux¹⁰³. En revanche, si le cadi pouvait mettre immédiatement fin à la condition servile d'une personne illégalement retenue en esclavage, il n'allait pas de soi que la victime reçût une compensation de la part de ses ravisseurs après plusieurs années de servitude illégale : dans le cas des non-musulmans ou des musulmans hétérodoxes victimes de tels méfaits, le refus du cadi d'imposer une indemnisation pouvait traduire une forme de discrimination¹⁰⁴. En revanche, il arrivait que les cadis locaux fassent remonter l'information à la Porte, qui diligenterait alors une enquête sur le lieu d'origine¹⁰⁵.

Lorsque la justice du sultan était directement sollicitée (le conseil impérial, le *dīvān-ı hümayūn*, étant la plus haute cour de justice dans l'Empire), les moyens de communication de l'État pouvaient être déployés pour vérifier les renseignements fournis par les plaignants au sujet de leur appartenance familiale, sociale et géographique : des ordres sont dépêchés aux gouverneurs et autres administrateurs des provinces et villes dont ils affirment être originaires ; la réponse des destinataires confirmant la version du plaignant injustement asservi devait *ipso facto* accorder à ce dernier sa libération et à ses ravisseurs une forme de châtement¹⁰⁶. Dans la première moitié du XVI^e siècle, les clauses pénales des codes législatifs sultaniens (*kānūnnāme*) montrent que la vente des personnes libres comme esclaves était parmi les motifs récurrents de la condamnation aux galères¹⁰⁷. Dans l'attente de la vérification de son histoire, la personne indûment réduite en

102. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 168-169.

103. Charles L. Wilkins, « A Demographic Profile of Slaves in Early Ottoman Aleppo », in Christoph Witzernath (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 234.

104. *Ibid.*, p. 235.

105. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*

106. *Ibid.*, p. 169.

107. *Ibid.*, p. 152 n. 3. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 305-306.

esclavage pouvait être « mise en sûreté » (*emānete konulub*), ce qui signifie que sa servitude était temporairement suspendue durant cette période qui était celle d'une surveillance étroite par des officiers, une surveillance qui ne se traduisait pas nécessairement par un emprisonnement ; car on trouve même des cas où les personnes revendiquant leur liberté sont accompagnées par des agents des autorités pour transmettre les missives depuis la capitale à leur province¹⁰⁸. Paraître de bonne foi aux autorités pouvait certainement jouer un rôle capital pour assurer le déroulement des démarches administratives et judiciaires dans une souplesse et une confiance relatives¹⁰⁹.

Du point de vue des autorités, l'enjeu était double. D'une part, elles devaient mettre fin à tout prix à l'asservissement illégal des sujets ottomans libres, une situation complètement inadmissible ; d'autre part, en tant que garantes des droits des propriétaires légitimes, elles devaient, avec la même résolution, éviter que l'on libérât d'« authentiques esclaves »¹¹⁰. Les ordres envoyés aux autorités provinciales depuis la capitale précisent systématiquement ce point, « agir avec justice » implique de faire la distinction entre les contribuables non-musulmans (*harācgüzār*) indûment asservis et les mécréants du domaine de la guerre (*harbī kafirler*) dont la libération n'est pas admissible (*cā'iz*) en dehors de l'initiative propre du propriétaire pour l'affranchissement¹¹¹. La procédure de vérification des identités consistait en le repérage des pères, mères et grands-pères des individus réclamant leur libération dans leurs circonscriptions d'origine¹¹². Peu importe le nombre de victimes des individus peu scrupuleux asservissant des Ottomans, lorsque le sultan prend connaissance de l'enlèvement illégal de ses sujets libres à l'intérieur des territoires de l'Empire, il entend être informé par les officiers provinciaux qui doivent présenter des résultats concrets au souverain : la correspondance que mène Soliman avec différents responsables administratifs et militaires de Roumélie en 1565 va dans ce sens¹¹³. Une autre méthode, beaucoup plus rare, était celle d'une inspection systématique de toutes les maisonnées d'une circonscription pour établir les lieux de provenance et identités de chaque esclave possédé : le *beg* d'Aḳkermān et les cadis de sa province étaient chargés de mener une telle enquête en janvier 1565¹¹⁴.

La Porte montre sa préoccupation de « repérer [l]es personnes frauduleusement asservies » quand elle est informée de telles exactions et malversations, mais cela ne signifie en aucun cas qu'il s'agissait d'« une pratique systématique et régulière »¹¹⁵. Les registres des motivations pour mettre

108. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 169-170 et 170 n. 88.

109. *Ibid.*, p. 170.

110. *Ibid.*, p. 170 et 181.

111. *Ibid.*, p. 170-171 et 184-185 (MD-XXIV-114, p. 39).

112. *Ibid.*, p. 172.

113. *Ibid.*, p. 174.

114. *Ibid.*, p. 175-176.

115. *Ibid.*, p. 177.

fin à de telles inégalités changent selon les acteurs : ils peuvent être d'ordre politique, juridique, religieux, militaire ou même émotionnel¹¹⁶. Les procédures judiciaires de recouvrement de liberté ont le mérite de montrer, par dessus tout, la manière dont le statut servile était défini et justifié dans le contexte historique ottoman¹¹⁷. Aucune forme d'esclavage interne n'est acceptable au profit des propriétaires particuliers : dans un cadre institutionnel bien délimité, celui du *devşirme*, ceci est la prérogative du sultan dont les agents procèdent au ramassage de jeunes gens issus de familles chrétiennes en Roumélie et en Anatolie¹¹⁸. Ces procédures mettent donc l'accent sur les limites des « zones d'asservissement » (*slaving zones*) légitimes et légales pour les Ottomans ordinaires : les personnes illégalement asservies ne sont nullement de bonne guerre et ne sont donc pas originaires des zones géographiques et entités politiques éligibles pour les raids visant à satisfaire l'approvisionnement en esclaves de la société ottomane¹¹⁹. Ces zones d'esclavage, qui abritent le « potentiellement esclave »¹²⁰, sont également limitées par les traités diplomatiques et par extension, le droit international du XVI^e-XVII^e siècle. Autrement dit, les sources légales de l'approvisionnement en esclaves connaissent des fluctuations en fonction de l'évolution des relations extérieures de l'Empire ottoman avec la France, Venise, la Pologne-Lithuanie, l'Empire des Habsbourg, la Russie, etc. Les puissances vassales des Ottomans comme les royaumes danubiens relèvent aussi de ces limitations. L'autre aspect de l'esclavage illégal dans l'Empire ottoman concerne donc l'asservissement des ressortissants des puissances étrangères amies, vassales ou en paix avec les Ottomans.

c. Les personnes extérieures à la *dārū-l-islām*

Même si en principe les « mécréants » du domaine de la guerre sont potentiellement des esclaves licites pour les Ottomans, la réalité juridique inter-étatique et la *Realpolitik* internationale du XVI^e-XVII^e siècle relativisent et nuancent la séparation simpliste et binaire du monde entre *dārū-l-islām* et *dārū-l-ḥarb*. Deux groupes d'États (majoritairement non-musulmans) sont en dehors des limites au domaine de la guerre, ce qui entraîne des restrictions au sujet des populations que les

116. Wolfgang Kaiser, « Vérifier les histoires », *art. cit.*, p. 370.

117. Joshua Michael White, « “Of Free Origin”: Freedom Suits in the Early Modern Ottoman Empire », communication présentée à la journée d'études « “Domestic slavery”, 15th-19th centuries », organisée par le projet « NExT travail libre-travail forcé » dirigé par Alessandro Stanziani, tenue le 24 et le 25 mars 2016 au Collège de France, Paris. Je remercie l'auteur d'avoir partagé avec moi le texte de sa communication conformément aux règles de la journée d'études.

118. Pour une synthèse et la bibliographie principale sur cette institution, voir ma notice : H. G. Özkoray, « Devşirme », *DEO*, p. 349-350.

119. Jeffrey Fynn-Paul, « Empire, Monotheism and Slavery in the Greater Mediterranean Region from Antiquity to the Early Modern Era », *Past and Present* CCV, 2009, p. 4.

120. Youval Rotman, *Les esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale (VI^e-XI^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (Histoire 66), p. 196.

Ottomans pouvaient assujettir en toute légalité. D'abord, on trouve les États tributaires des Ottomans : « les pays roumains » (la Valachie, la Transylvanie et la Moldavie), la république de Raguse (Dubrovnik), les principautés géorgiennes et le khanat de Crimée (une puissance musulmane sunnite, la seule de ce groupe)¹²¹. Le deuxième est celui des puissances européennes avec lesquelles des traités (*'ahdnāme*) sont signés. La réduction en esclavage des ressortissants d'un pays antérieurement ennemi et en guerre contre les Ottomans devenait illégale à la suite des accords diplomatiques donnant lieu à une trêve ou à une paix relativement plus durable. En conséquence, les représentants consulaires de ces pays étaient en droit de protéger leurs ressortissants et de saisir la Porte en cas d'asservissement des leurs pour que l'on mette fin d'urgence à une telle situation. La pratique en est attestée couramment et épisodiquement à partir du XV^e siècle avec Venise, la France, la Pologne-Lithuanie, la Russie, etc. Par exemple, en 1612, selon les traités en cours, les sujets vénitiens, français, anglais, hollandais et habsbourgeois ne pouvaient être légalement asservis par les Ottomans¹²². Ces restrictions légales, qui réorientaient les efforts d'approvisionnement en esclaves et amenaient les Ottomans à se concentrer sur de nouvelles sources géographiques, sont comparables aux limitations que l'on a connues dans les colonies américaines des Espagnols : les lois de l'an 1542 avaient rendu illégale la réduction en esclavage des *Indios* ; le travail « humaniste » et chrétien de Bartolomé de las Casas (sans compter les luttes indigènes) avait fait que les besoins de main d'œuvre des colonies espagnoles devaient être désormais satisfaits par des esclaves originaires de l'Afrique occidentale¹²³. Mais mettre fin aux vieilles pratiques et habitudes n'allait pas de soi pour autant.

Les Tatars de Crimée, qui jouaient un rôle de premier plan dans l'approvisionnement de l'Empire ottoman en esclaves, se sont impliqués de façon quasi-systématique dans la réduction illégale en esclavage des sujets de voïvodes et princes des pays roumains, alliés et tributaires de la Porte comme le khanat de Crimée. En 1565 et en 1571, les soldats tatars se rendent coupables d'asservir des sujets moldaves qu'ils vendaient à des marchands comme « prisonniers » ; interrogés sur ces pratiques illicites, ils prétendaient « non sans mauvaise foi » « avoir agi sans se douter de la situation »¹²⁴. Dans la mesure où ces pratiques peu scrupuleuses relèvent aussi du domaine des relations extérieures de l'Empire ottoman, il ne s'agissait plus d'« une affaire interne » de l'Empire

121. Güneş Işıksel, « États tributaires », *DEO*, p. 419. Mihnea Berindei et Gilles Veinstein, *L'Empire ottoman et les pays roumains, 1544-45. Études et documents*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987 (Documents et recherches sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique). Gábor Kármán et Lovro Kunčević (éds), *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2013 (The Ottoman Empire and its Heritage 53).

122. Joshua Michael White, « "Of Free Origin": Freedom Suits », *op. cit.*

123. Nancy E. van Deusen, *Global Indios. The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*, Durham-Londres, Duke University Press, 2015 (Narrating Native Histories), p. xi-xiii *et passim*.

124. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 156 et 167.

ottoman : le phénomène commençait à dépasser largement le seul cas des sujets ottomans indûment asservis et vendus. En 1565, la Porte enjoint un strict contrôle aux activités portuaires commerciales dans la mer Noire à cause des importations frauduleuses des sujets du roi de Transylvanie comme esclaves que les Tatars et leurs collaborateurs ottomans faisaient transiter par la province de Temeşvar (Timișoara)¹²⁵. Les obligations et engagements du sultan ottoman vis-à-vis du roi de Transylvanie avaient nécessité une mobilisation de grande envergure et un déploiement considérable des ressources de l'État : l'opération de repérage et de sauvetage des sujets transylvains concernait toutes les circonscriptions de cadis « sur les bords du Danube de Smederevo à Vidin et en amont de Belgrade »¹²⁶.

Les voïvodes de Valachie et de Moldavie s'étaient soumis à la Porte en devenant tributaires (*ḥarācgüzār*) déjà au XV^e siècle (la principauté de Transylvanie allait les rejoindre au XVI^e siècle) ; les attaques des Habsbourg et les revendications polonaises sur les territoires septentrionaux du Danube ont conduit Soliman le Magnifique (r. 1520-1566) à établir un contrôle strict sur « les pays roumains » avec les expéditions de la fin des années 1530 et du début des années 1540 : l'incorporation de la Hongrie centrale à l'Empire était accompagnée de la transformation de la Transylvanie en une principauté tributaire ; Soliman était le premier sultan ottoman à établir un lien de soumission incontestable avec les voïvodes de Moldavie et de Valachie qui étaient ses sujets tributaires (*re'āyā ve ḥarācgüzār*)¹²⁷. Le versement annuel du tribut allait de pair avec le devoir de protection de la Porte envers tous les habitants de ces pays : donc la réduction en esclavage et la marchandisation des sujets moldaves et valaques devenaient *ipso facto* impossibles pour les Ottomans¹²⁸. En revanche, le déploiement de grands moyens en 1565 pour mettre un terme aux entreprises illégales asservissant les Moldaves, Valaques et Transylvains n'a pas eu d'effets permanents. On trouve encore au siècle suivant des rapports sur l'asservissement illégal des sujets du voïvode de Valachie : un rapport soumis à la Porte, rédigé le 29 *z̄ī-l-ḥicce* 1011 / 9 juin 1603, fait référence à des Valaques qui avaient franchi le Danube vers le sud, par peur des soldats tatars partant en campagne militaire ; néanmoins, ils furent victimes des brigands dans les territoires ottomans qui pillèrent leurs biens et vendirent certains d'entre eux comme esclaves¹²⁹. Un ordre

125. *Ibid.*, p. 177.

126. *Ibid.*, p. 177-178.

127. Viorel Panaite, « Power Relationships in the Ottoman Empire. Sultans and the Tribute Paying Princes of Wallachia and Moldavia (16th-18th Centuries) », *Revue des Études Sud-Est Européennes* XXXVII/1-2, 1999-2000, p. 47-48 et 50.

128. *Idem*, « The Legal and Political Status of Wallachia and Moldavia in Relation to the Ottoman Porte », in Gábor Kármán et Lovro Kunčević (éds), *The European Tributary States of the Ottoman Empire*, *op. cit.*, p. 28.

129. BOA, İbnülemin, Dahiliye 7/648. Des troupes excessivement zélées de Silistre s'adonnent à des pratiques semblables en capturant des sujets moldaves et valaques en toute illégalité, ce qui suscite les réactions vives de la Porte en 1605 (Caroline Finkel, *The Administration of Warfare. The Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593-1606*, Vienne, Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1988 (Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 14), p. 89).

envoyé aux cadis des ports du Danube et de Silistre le 29 *zi-l-ħicce* 1075 / 13 juillet 1665 évoque des marchands d'esclaves qui ont embarqué des Valaques sur des bateaux en direction des côtes anatoliennes de la mer Noire en les faisant passer pour des esclaves polonais¹³⁰.

Car les ressortissants des puissances tributaires n'étaient pas les seules personnes à être illégalement réduites en esclavage malgré les devoirs et garanties de protection qui liaient la Porte à leurs souverains. Ces engagements mutuels étaient entérinés par les traités diplomatiques relativement bilatéraux (car il arrive souvent que la Porte octroie ses propres conditions sans négociations au préalable), les fameuses capitulations ou '*ahdnāme*'. Les sujets français bénéficiaient des avantages et protections juridiques des capitulations de 1569 ; l'application des clauses était loin d'être parfaite en tous temps et lieux : en 1590, le gouverneur de l'Eubée saisit seize marins français d'un navire qui accoste à son port et les met en vente sur le marché local ; l'intervention de la Porte consiste seulement en la réclamation de la part de taxe sur la vente qui lui est due et nullement en une demande de libération dans le respect de l'*ahdnāme* en cours¹³¹. Le contexte inter-étatique de ce type de malversations donnait lieu à une communication intense qui se traduisait par une correspondance diplomatique volumineuse en plus de la circulation de nombreux émissaires, intermédiaires, négociateurs et rapporteurs¹³². L'enjeu double était d'assurer la protection des ressortissants et de préserver les bons rapports diplomatiques d'amitié entre les puissances concernées.

Les '*ahdnāme*' sont des textes théoriques et de principe juridique qui ne préconisent pas « la mise en place de mesures générales de surveillance », mais « envisage[nt] le règlement de cas particuliers » : ils indiquent, de manière parfois assez précise (comme c'est le cas de celui de 1521 avec Venise qui contient des clauses sur les victimes de la piraterie), la procédure à suivre pour l'identification et la libération des personnes illégalement capturées et asservies¹³³. Toutefois, pour l'application effective de ces textes, il faut que les autorités soient sollicitées, car elles n'agissent pas de leur propre chef de façon régulière pour détecter des sujets vénitiens et autres illégalement réduits en esclavage et possédés par des Ottomans. L'intervention de la Porte consiste à remédier à

130. BOA, İbnülemin, Dahiliye 5/436.

131. Alan W. Fisher, « The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales. Some Preliminary Considerations », *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Beşeri Bilimler — Humanities* VI, 1978, p. 161. Sur les capitulations de 1569 entre la France et l'Empire ottoman, voir Gilles Veinstein, « Les capitulations franco-ottomanes de 1536 sont-elles encore controversables ? », in Vera Costantini et Markus Koller (éds), *Living in the Ottoman Ecumenical Community. Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2008 (The Ottoman Empire and its Heritage 39), p. 71-88. Alexander H. de Groot, « The Historical Development of the Capitulatory Regime in the Ottoman Middle East from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries », *Oriente Moderno* n. s. XXII (LXXXIII/3), 2003, p. 596.

132. W. Kaiser, « Vérifier les histoires », *art. cit.*, p. 371.

133. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 172-173. Suraiya Faroqhi, « The Venetian Presence in the Ottoman Empire (1600-1630) », *The Journal of European Economic History* XV/2, 1986, p. 347.

une situation qui *de jure* n'est pas irréversible en soi. Cela dit, cette rectification n'est pas nécessairement conçue pour effacer toutes les traces laissées par l'expérience servile sur les personnes concernées. Si les personnes illégalement asservies ont fait le choix de se convertir à l'islam, elles sont bien entendu libérées, mais elles sont destinées à demeurer dans les territoires ottomans ; il n'est plus question de les remettre aux agents diplomatiques de leur pays, ni d'entériner une quelconque tentative d'apostasie¹³⁴. Malgré l'illégalité de son asservissement, l'empreinte que laisse celui-ci sur un individu indûment détenu et possédé, quand elle est compatible avec l'idéologie impériale, est plus que recevable tant que le phénomène fait gagner à la Porte de nouveaux sujets musulmans. Mais la Porte n'était pas seulement mue par des considérations démographiques : *moralement*, elle ne pouvait pas courir le risque d'apostasies. Si l'on prend l'exemple vénitien, en dehors des conversions sincères, les captifs, qui se convertissent à l'islam, procèdent de cette manière dans l'espoir de se faire libérer sans pour autant avoir disposé du temps nécessaire pour se familiariser avec « la vérité de la religion musulmane »¹³⁵. De surcroît, cet espoir de libération ne correspond pas forcément au souhait de s'établir en territoire ottoman de façon permanente : la conversion en captivité est l'acte d'une personne qui renie sa foi, ne serait-ce que formellement, dans l'attente de retrouver sa patrie et de se ressusciter auprès de son cercle social originel. Pour récapituler, les agents diplomatiques vénitiens peuvent intervenir pour la libération de leurs ressortissants en période de paix, mais ne peuvent arracher aux territoires ottomans les sujets vénitiens qui ont fait le pari de se convertir à l'islam : les autorités ottomanes, chargées de la punition des pirates et autres personnes responsables des enlèvements et ventes illégaux, n'admettent pas que les nouveaux musulmans quittent la *dārü-l-islām* en raison du fort risque d'apostasie de la part d'un ancien captif/esclave dans la demeure de la guerre¹³⁶.

Au XVI^e-XVII^e siècle, l'alternance avec Venise des périodes de guerre avec celles de paix créent une vraie difficulté. Chaque nouveau traité et son application constituent des tentatives de

134. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 172 et 179. C'est la norme démontrée par le traité de 1521 signé avec Venise et par les réponses de la Porte données aux réclamations diplomatiques polonaises en 1565 : les convertis à l'islam ne relèvent plus de l'autorité juridique des interlocuteurs diplomatiques des Ottomans, mais du sultan lui-même.

135. En effet, les deux configurations de la conversion (sincère et opportuniste) existaient aussi pour les captifs et esclaves musulmans en Occident : Salvatore Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologne, Società editrice il Mulino, 2016 (Biblioteca storica), p. 238-245. Sur la *sincérité* des conversions, on peut se référer à l'introduction de Gilles Grivaud et Alexandre Popovic (dirs), *Les conversions à l'islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane. Bibliographie raisonnée (1800-2000)*, Athènes, École Française d'Athènes, 2011 (Mondes méditerranéens et balkaniques 3), p. 1-17.

136. De nombreux documents des années 1590, 1595, 1597, 1605, 1606, 1607, 1612, 1623, 1624, 1629, 1637, 1638 et 1640 illustrent ces points : Serap Mumcu (éd.), *Venedik Baylosu'nun Defterleri. The Venetian Baylo's Registers (1589-1684)*, Venise, Edizioni Ca' Foscari, 2014 (Hilâl. Studi turchi e ottomani 4), p. 55, doc. n° 45 ; p. 75-76, doc. n° 100 ; p. 85-86, doc. n° 125 ; p. 89-91, doc. n° 133 ; p. 101-102, doc. n° 159 ; p. 102, doc. n° 160 ; p. 123, doc. n° 218 ; p. 124, doc. n° 220 ; p. 175, doc. n° 358 ; p. 184-185, doc. n° 383 ; p. 227-228, doc. n° 511 ; p. 283-285, doc. n° 647 ; p. 293, doc. n° 665 ; p. 305-307, doc. n° 694 ; p. 384, doc. n° 909 ; p. 384-385, doc. n° 910 ; p. 388, doc. n° 920 ; p. 389, doc. n° 922 *et passim*.

mettre fin à la pratique de l'asservissement des sujets vénitiens¹³⁷. Après la réduction en esclavage de milliers de Vénitiens par les forces armées ottomanes pendant la guerre de 1570-1573, intervient le traité de paix de 1575 : les pirates de la Méditerranée orientale tentent de continuer cette pratique en contravention des engagements diplomatiques et juridiques de l'Empire¹³⁸. Les *ahdnāme* posent des principes de base et un engagement multilatéral dont l'application est assurée grâce aux échanges et pressions diplomatiques. Un traité octroyé par un sultan devenait caduc à sa mort : il incombait à son successeur de procéder à son renouvellement ou à la promulgation d'un nouveau texte. Le traité de 1551 accordé à la Pologne par Soliman n'était donc plus valable à la mort de celui-ci en 1566 : dès 1567 l'ambassadeur du roi Sigismond-Auguste avait demandé à Selīm II (r. 1566-1574), l'héritier de Soliman, le renouvellement du traité de 1551, ce qui fut aussitôt accordé par le nouveau sultan¹³⁹. C'est sur cette base juridique que la Porte mène une correspondance avec le gouverneur de la sous-province d'Aḳkermān et avec le roi de Pologne en juillet 1568, à la suite de nombreux incidents à la frontière qui constituent un *casus belli* légitime pour les parties concernées : la chancellerie de Selīm II adresse une lettre au *sancaḳbeg* d'Aḳkermān demandant l'arrêt des exactions des Tatars et que les captifs polonais soient immédiatement rendus, tandis que l'on réclame du roi de Pologne les esclaves et les bergers enlevés des territoires ottomans¹⁴⁰. L'objectif est de faire respecter le traité en cours par toutes les parties impliquées dans les échauffourées et d'assurer la libération des personnes illégalement asservies¹⁴¹. La responsabilité de la Porte fut engagée également en ce qui concerne les actions de son vassal, le khanat de Crimée, qui conclut pour sa part des traités bilatéraux avec la Pologne-Lithuanie comme l'attestent, par exemple, des documents de l'automne 1604 et de décembre 1609 dont on a conservé des exemplaires en polonais¹⁴².

Au cours de la période qui nous intéresse, nous trouvons des échanges diplomatiques

137. Les activités nocives et perturbatrices des pirates et corsaires balkaniques, anatoliens et maghrébins à la paix vénéto-ottomane s'insèrent, bien entendu, dans le contexte plus général des échanges commerciaux sur les pourtours de l'Adriatique et de la mer Égée : Suraiya Faroqhi, « The Venetian Presence », *art. cit.*, p. 360-362.

138. Yutaka Horii, « Changes in the Ottoman-Venetian Treaties in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Mediterranean World* = 地中海論集 XXIII, 2017, p. 153-154.

139. Gilles Veinstein, « Une lettre de Selīm II au roi de Pologne Sigismond-Auguste sur la campagne d'Astrakhan de 1569 », *WZKM* LXXXII, 1992, p. 398-399.

140. *Ibid.*, p. 401-402. Pour une étude approfondie de la politique extérieure de Selīm II, cf. Güneş Işıksel, *La diplomatie ottomane sous le règne de Selīm II : paramètres et périmètres de l'Empire ottoman dans le troisième quart du XVI^e siècle*, Paris-Louvain-Bristol (Connecticut), Peeters, 2016 (Turcica XX).

141. Par la suite, le traité avait été renouvelé le 20 *rebī'ü-l-evvel* 1016 / 15 juillet 1607 et en *muḥarrem* 1050 / mai 1640 : les Polonais devaient verser un tribut annuel au khanat de Crimée et en contrepartie, les Tatars criméens s'engageaient à protéger les Polonais des agressions extérieures et à rendre leurs compatriotes détenus en captivité en Crimée (İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi, III. cilt, 2. kısım: XVI. yüzyıl ortalarından XVII. yüzyıl sonuna kadar*, 2^e éd., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1977 (Dünya Tarihi), p. 173-174).

142. Dariusz Kolodziejczyk, *The Crimean Khanate and Poland-Lithuania. International Diplomacy on the European Periphery (15th–18th Century). A Study of Peace Treaties Followed by Annotated Documents*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2011 (The Ottoman Empire and its Heritage 47), p. 825 (doc. n° 41) et 848 (doc. n° 44).

soutenus pour la mise en place, la reconduction et l'application des traités de paix ou d'alliance entre les Ottomans et les Vénitiens, les Polonais ou encore les Habsbourgeois¹⁴³. Une partie importante de ces textes porte sur la vie commerciale, la fiscalité, les frontières, la représentation diplomatique et sa juridiction : la sécurité des personnes, qui touche à tous ces domaines, est parmi les acquis principaux de ces tractations et concerne évidemment la question de la servitude illégale et arbitraire des ressortissants protégés par les engagements diplomatiques de la Porte. Les traités communiqués à Ogier Ghiselin de Busbecq, l'ambassadeur des Habsbourg à Constantinople, ainsi que les lettres échangées entre Soliman et Ferdinand en 1550, 1551, 1559, 1562 et 1563, et le traité unilatéralement établi par Soliman à l'égard de Maximilien en 1565 ont fait l'objet de publications par A. C. Schaendlinger et C. Römer : ces documents montrent que les prises de captifs et la réduction en esclavage étaient hors-la-loi à partir de l'entrée en vigueur des accords ; par conséquent, les personnes illégalement asservies devaient être rendues en urgence et toutes ventes de personnes, de chaque côté de la frontière, devenaient caduques et devaient être annulées¹⁴⁴.

Les nécessités de la *Realpolitik* contraignirent les juristes (aussi bien les puristes intransigeants que les pragmatiques composant avec les demandes du pouvoir politique) à « modifier [la] vision dichotomique » de la division du monde en terres d'islam et demeure de la guerre, pour « introduire le concept d'une zone intermédiaire » : la *dārü-l-ʿahd* ou *ḍāru-ṣ-ṣulḥ*, « domaine des accords et de la paix négociée », une formulation qui rendait possibles l'usage d'un langage et l'adoption d'une attitude de coexistence plus ou moins pacifique, de concessions et de compromis mutuels¹⁴⁵. Cela dit, la position juridique officielle de la Porte et son engagement vis-à-vis des interlocuteurs comme Venise, la Pologne-Lithuanie, l'Empire habsbourgeois, etc., tout en créant de vraies et sérieuses obligations, n'avaient pas toujours une efficacité considérable à l'égard

143. On peut multiplier les exemples et signaler, entre autres, les capitulations de 1675 avec l'Angleterre : l'asservissement des sujets anglais devenait de nouveau illégal (le premier traité remontant à 1580, cf. Susan Skilliter, *William Harborne and the trade with Turkey, 1578-1582. A documentary study of the first Anglo-Ottoman relations*, Londres-New York, Oxford University Press, 1977) et tout sujet anglais en captivité ou esclavage devait être libéré sans conditions : Michael Talbot, *British-Ottoman Relations, 1661-1807. Commerce and Diplomatic Practice in Eighteenth-Century Istanbul*, Woodbridge, The Boydell Press, 2017, p. 32 ; voir l'article XII/7 du traité de 1675 avec l'Empire ottoman dans *The Capitulations and Articles of Peace between the Majesty of the King of Great Britain, France and Ireland &c. and the Sultan of the Ottoman Empire*, Londres, 1679.

144. Anton C. Schaendlinger et Claudia Römer, *Die Schreiben Süleymāns des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II. aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien. Transkriptionen und Übersetzungen*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983 (Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften 163), p. 31-35, doc. n° 12 [lettre de Soliman à Ferdinand, datée de 27 juin-6 juillet 1550] ; p. 36-39, doc. n° 14 [lettre de Soliman à Ferdinand, datée de 9-18 mars 1551] ; p. 59-65, doc. n° 23 [*ahdnāme* avec Ferdinand, remis à Busbecq le 16 juin 1559] ; p. 67-74, doc. n° 25 [*ahdnāme* avec Ferdinand, remis à Busbecq le 2 août 1562] ; p. 74-75, doc. n° 26 [lettre adressée à Ferdinand, remise à Busbecq et datée de 22-30 août 1562] ; p. 78-81, doc. n° 28 [lettre de Soliman adressée à Ferdinand, datée de 8-17 novembre 1563] ; p. 87-94, doc. n° 32 [*ahdnāme* avec Maximilien, daté du 16 février 1565]. Anton C. Schaendlinger et Claudia Römer, *Die Schreiben Süleymāns des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II. aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien. Faksimile*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983 (Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften 163), doc. n° 12, 14, 23, 25, 26, 28 et 32.

145. Rhoads Murphy, « Jihad », *DEO*, p. 366 [366-368].

des pratiques établies et les catégories mentales des administrations provinciales et encore moins sur les adeptes des razzias comme les pirates, corsaires et autres types de brigands, ce qui créait une certaine difficulté dans l'application des traités inter-étatiques¹⁴⁶. Par ailleurs, le zèle et/ou la mauvaise foi de certains chasseurs d'esclaves fugitifs, les *yāvaci*¹⁴⁷, faisaient que l'on capturait parfois des esclaves affranchis et d'autres personnes libres pour créer encore une autre variante de l'esclavage illégal dans l'Empire ottoman¹⁴⁸. L'inaliénabilité violée de certaines esclaves constitue encore un autre aspect du problème¹⁴⁹. En tout cas, ces difficultés dans l'application des interdits étaient vouées à subsister tant que l'esclavage demeurerait une institution légitime, d'autant plus que, dans le cas des sujets des puissances étrangères, ses frontières étaient assez fluctuantes en fonction de la conjoncture militaro-diplomatique. À propos de la légitimité de l'institution servile, une référence juridique et son héritage historico-institutionnel doivent être signalés : Aḥmad Bābā de Tombouctou (1556-1627) écrivit une série de fatwas au début du xvii^e siècle pour persuader les juristes du Maghreb et du Sahel de l'illégalité de l'asservissement des Noirs de confession musulmane dont la réduction en esclavage se pratiquait sur des critères ethniques sans fondement en droit musulman¹⁵⁰. Son entreprise ne mettait nullement en cause la légitimité de l'esclavage au point de vue de la charia : bien au contraire, elle visait à assurer sa pratique dans les limites de la légalité pour cibler les Africains « païens ». Sa portée immédiate ne fut pas retentissante peut-être, mais ses écrits ont constitué un précédent juridique au point de servir de base légale chariatique en Tunisie pour les efforts abolitionnistes du Conseil de la Charia en 1846¹⁵¹.

vi. L'auto-asservissement volontaire

Une autre forme atypique de l'entrée en esclavage était celle du « volontariat ». En ce qui concerne les populations soumises à l'autorité de la Porte qui est censée leur offrir sa protection, la « servitude volontaire » des individus en âge adulte ou la vente de la progéniture par des parents ne sont aucunement admises sur le plan légal et officiel. Les exemples de *re'āyā* du sultan qui offrent

146. S. Faroqhi, « The Venetian Presence », *art. cit.*, p. 347-348.

147. On étudiera ce corps et ce phénomène *infra*, cf. I-B-4-b.

148. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 164.

149. Cela est un renvoi au cas des *ümm-i veled*, cf. *infra* I-C-4.

150. Timothy Cleaveland, « Ahmad Baba al-Timbukti and his Islamic critique of racial slavery in the Maghrib », *The Journal of North African Studies* XX/1, 2015, p. 42-64. J. O. Hunwick, « A New Source for the Biography of Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī (1556-1627) », *BSOAS* XXVII/3, 1964, p. 568-593. *Idem*, « Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th-19th Century) », *Princeton Papers. Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* VII, 1999, p. 43-68.

151. Ismael M. Montana, *The Abolition of Slavery in Ottoman Tunisia*, Gainesville, University Press of Florida, 2013. Les pratiques dénoncées par Aḥmad Bābā sont le fait d'un esclavagisme racialement. Sur la question de savoir si une telle dimension racialement existait chez les Ottomans en ce qui concerne les Africains, cf. *infra* le paragraphe intitulé *Interludio africano* dans la section III-B-3-i de la seconde partie.

leurs services en tant qu'esclaves à d'autres sujets ottomans ou au sultan lui-même sont extrêmement rares, ainsi que ceux de sujets ottomans qui vendent leurs propres enfants : mais ils ont le mérite d'avoir laissé des traces documentaires que je tâcherai d'examiner.

Premièrement, İ. Metin Kunt a signalé des cas d'auto-asservissement, assez obscurs il est vrai, de la part de *zimmī* qui se soumettaient à des membres de la classe des *‘askerī* et ce en dehors du *devşirme*¹⁵². Le registre D. 10087 des archives du palais de Topkapı, sans date, ni signature, ni adresse diplomatique, mentionne des *zimmī* employés comme serviteurs personnels ou esclaves domestiques (désignés tantôt comme *bende*, tantôt comme *gūlām*) appartenant à des notables ottomans ; il ne comporte aucune date, mais on estime qu'il est du XVI^e siècle¹⁵³. Ce registre dresse une liste de 122 esclaves avec leurs noms et méthodes d'acquisition ; ils appartiennent au chef des eunuques blancs du palais impérial (*bābü-s-sa‘āde aġası*). Pour leur immense majorité, ils avaient été acquis auprès de particuliers ottomans ou sur le marché public officiel. En revanche, pour certains d'entre eux, on trouve l'expression « devenu esclave de son plein gré » (*kendü ‘irādesiyle bende olan*)¹⁵⁴. L'explication qu'en propose İ. M. Kunt est simple et convaincante : la motivation majeure de l'initiative d'auto-asservissement était la perspective de l'affranchissement qui offrait l'occasion d'obtenir des prébendes, des *tīmār*¹⁵⁵. Il faut remarquer que ces personnes n'offraient leurs services qu'à un puissant de l'Empire dans l'objectif d'intégrer sa maisonnée et par extension, son clan : ils ne se font nullement vendre à n'importe qui par des marchands d'esclaves. On pourrait rétorquer qu'il s'agissait simplement de serviteurs, mais cela serait une conclusion hâtive. Car il n'est pas anodin qu'ils aient été mentionnés aux côtés des esclaves achetés appartenant au même propriétaire : en somme, c'est la liste de tous les esclaves possédés par le chef des eunuques blancs. Si les serviteurs libres (*hidmetkār*) du même personnage devaient apparaître sur un registre semblable, cela correspondrait plutôt à celui de leurs soldes en tant que ces personnes relèvent d'un groupe de subordonnés salariés : des gouverneurs et autres administrateurs provinciaux recrutaient des *re‘āyā* chrétiens qui devenaient éventuellement des timariotes à la fin de leurs services dispensés auprès du notable. L'hypothèse d'İ. M. Kunt est que ces *zimmī* ayant choisi d'entrer sous l'autorité du chef des eunuques blancs s'étaient rendus à Istanbul comme l'ultime recours (dans l'espoir de devenir timariotes et d'accéder à des revenus fiscaux), car il était devenu extrêmement difficile pour les *re‘āyā* volontaires d'obtenir des *tīmār* dans la seconde moitié du XVI^e siècle¹⁵⁶.

152. İ. Metin Kunt, « Transformation of Zimmi into Askeri », in Benjamin Braude et Bernard Lewis (dirs), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, vol. I: the Central Lands*, New York-Londres, Holmes & Meier, 1982, p. 55-67.

153. *Ibid.*, p. 55 et 61-62.

154. *Ibid.*, p. 62.

155. *Ibid.*, p. 60.

156. *Ibid.*, p. 62.

Bien entendu, le simple fait de s'offrir à ce dignitaire impérial ne pouvait être suffisant en soi : les critères ayant déterminé le choix de recrutement du chef des eunuques blancs nous échappent.

En tout cas, l'obtention du statut d'*askerī* par les esclaves affranchis des dignitaires de l'Empire est un fait bien attesté : elle leur accordait non seulement une exemption fiscale, mais aussi parfois la possibilité d'accéder à des postes relativement importants dans l'administration. Ce cas isolé est très intéressant en soi, mais il s'explique, quoique de manière hypothétique, par un contexte bien précis qui n'est pas généralisable. Cet exemple rare montre, tout de même, comment le pari de la servitude volontaire pouvait être conçu en vue d'une ascension sociale potentielle : il n'est pas sans rappeler les familles cherchant à glisser leurs fils parmi les recrues du *devşirme*. Ces *zimmī* devenus *bende* ou *gūlām* semblent avoir une véritable confiance en ce qu'ils pouvaient offrir au *bābü-s-sa'āde ağası* et ils se fiaient aux apports futurs de cette soumission dans le cadre des relations de patronage et de clientèle qu'ils espéraient entretenir avec ce maître.

À la même époque – si le registre étudié par İ. M. Kunt date bien du milieu du xvi^e siècle, on trouve un autre cas de figure sensiblement différent et de bien plus grande envergure. Gilles Veinstein a étudié cette question à partir du *Mühimme Defteri* numéro 3¹⁵⁷. Il s'agit de la sécheresse dont la Crimée a souffert en 1559-1560 dans le contexte des offensives subies par le khanat de Crimée entre l'automne 1559 et juillet 1560 de la part du seigneur lithuanien, Dimitrij Višnevieckij : « Azak, la plus septentrionale des forteresses ottomanes, au fond de la mer d'Azov, sera assiégée [...] à côté d'autres opérations sur le Dniepr et en Crimée.¹⁵⁸ » Un rapport du cadî d'Akkermān (Belgorod Dniestrovskij ou Cetatea Albă), « port ottoman au débouché du Dniestr », envoyé à la chancellerie impériale en mars 1560, atteste que des Tatars criméens et nogays (en provenance des territoires du khanat de Crimée et de ceux des Grande et Petite Hordes des Nogays, respectivement des steppes entre le Don et l'Oural, et de l'ouest du Don) s'étaient réfugiés dans la sous-province (*sancağ*) ottomane de Silistre (Silistra) en raison d'une grave famine¹⁵⁹. Les flux migratoires atteignent même la frontière moldave et la Dobroudja ; la Porte, s'étant assurée qu'il ne s'agit pas d'un danger militaire (car ce sont « de pauvres indigents... pour la plupart venus à pied avec leurs familles et qui se sont répandus dans le pays, à cause de la disette, pour y trouver leur subsistance »¹⁶⁰), s'empresse d'organiser la dispersion territoriale des immigrants arrivés « en

157. Gilles Veinstein, « La grande sécheresse de 1560 au nord de la mer Noire : perceptions et réactions des autorités ottomanes », in Elizabeth Zachariadou (éd.), *Natural Disasters in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete III: A Symposium Held in Rethymnon, 10-12 January 1997*, Réthymnon, Crete University Press, 1999, p. 273-281. 3 numaralı *Mühimme Defteri* (966-968 / 1558-1560). < *Özet ve Transkripsiyon – Tıpkıbasım* >, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993 (Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi 1), 2 vols.

158. Gilles Veinstein, « La grande sécheresse de 1560 », *art. cit.*, p. 273.

159. *Ibid.*, p. 274.

160. La traduction est de Gilles Veinstein : *ibid.*, p. 274. 3 numaralı *Mühimme Defteri* (966-968 / 1558-1560), *op. cit.*,

nombre incalculable », car ils « causent une pénurie extrême dans les régions de Kilia, Aşkermān, Bender, Hırşōva [ainsi que] dans le Boudjak et en Dobroudja »¹⁶¹. Du début du mois d'avril 1560 jusqu'à la fin de l'été 1560, il n'est plus question des migrants tatars dans les ordres de la chancellerie impériale¹⁶². Mais, dès l'automne 1560, « l'affaire rebondit sous la forme d'un grave scandale », ce qui était un problème d'ordre démographique (et d'origine climatique et agricole) touchant aux ressources matérielles des provinces septentrionales, devient un problème juridique idéologiquement sensible et touchant à la traite des esclaves ; d'après l'ordre adressé par la chancellerie impériale au *sancağbeg*, au *cadi* et au *nāzır* de Kefe, daté du 2 *zı-l-ħicce* 967 / 3 septembre 1560 :

alors que depuis le bon vieux temps, on n'acheminait point d'esclaves tatars depuis Kefe [l'ancienne Caffa génoise en Crimée], à l'heure actuelle, étant donné la situation de disette due à la sécheresse, des groupes de Tatars y débarquent : certains individus, sous prétexte de louer leurs bras ou de les avoir achetés, et d'avoir versé le *penc-yek* à l'échelle, produisent une attestation fiscale [confirmant cet achat], amènent des musulmans et tentent de les vendre. Pour ces raisons-là, ces esclaves tatars ont été saisis et ont tous été libérés [par les autorités] (*kadımı-l-eyyāmdan Kefe cānibinden Tatar esır gelmiş degül iken hāliyā kaht sebebi ile ol cānibe gelen Tatar tã'ifesin ba'z-ı kimesneler icāre tarīkiyle ve ba'zı daħi « şatun aldum » dēyü « iskelede penc-yek vėrdüm » dēyü temessük ibrāz ėdüb ehl-i İslāmı getürüb bey' ėtmege mübāşeret ėtdükleri ecilden anuñ gibi bulunan Tatar esırleri ellerin alub [sic]*¹⁶³ külliyyen *ħalāşş olunmışdur*)¹⁶⁴.

Le fait de voir traités en esclaves des Tatars musulmans, n'ayant jamais fait l'objet de la réduction légale en esclavage dans l'Empire ottoman, est profondément choquant en soi pour la Porte. On apprend que des opportunistes à Kefe (qui abrite l'un des plus importants marchés aux esclaves de l'Empire ottoman¹⁶⁵) ont cherché à profiter de la faiblesse des Tatars indigents frappés par la grande disette de 1560. Le prétexte mis en avant par certains individus comporte un indice intrigant : on parle de la location de certains de ces Tatars comme des ouvriers (*icāre tarīkiyle*) par opposition aux actes et tentatives purs de vente et d'achat (« *şatun aldum* » dēyü » ; « *bey' ėtmege mübāşeret* »). Cela était peut-être un pur mensonge, mais si l'on faisait véritablement la distinction, cela pourrait signifier que certains des Tatars louèrent les services de leurs enfants ou acceptèrent de travailler pour le compte de quelqu'un sans envisager qu'ils allaient être possédés comme esclaves, pour tomber victimes des escrocs qui les vendirent frauduleusement en réalisant des profits

vol. I, p. 398-399, n° 897 ; vol. II, p. 306, n° 897 (ordre adressé par la chancellerie impériale au voïvode de Moldavie, daté du 28 *cemāzıyü-l-āħır* 967 / 5 avril 1560).

161. G. Veinstein, « La grande sécheresse de 1560 », *art. cit.*, p. 274-275.

162. *Ibid.*, p. 275.

163. Il est préférable de restituer « ellerin[den] al[in]ub » pour des raisons de grammaire et de compréhension.

164. *Ibid.* 3 *numaralı Mühimme Defteri (966-968 / 1558-1560)*, *op. cit.*, vol. I, p. 654-655, n° 1478 ; vol. II, p. 497, n° 1478. La traduction et la translittération sont les miennes.

165. Sur les circuits et les places principales de la traite chez les Ottomans en général et concernant la Crimée en particulier, voir *infra* II-A-1-i-b, II-A-2-iii-a et II-A-2-iii-b dans le chapitre suivant de cette première partie.

commerciaux. Encore là, on trouve le versement du quint et l'obtention du reçu fiscal comme les preuves principales de la légalité de la possession d'un être humain. Cela dit, nous ne pourrions pas exclure l'hypothèse suivante : étant donné le désespoir et la situation catastrophique entraînés par la grande sécheresse et la famine dans les steppes nordiques de la mer Noire en 1560, se résigner à être vendu comme esclave ou le fait de confier sa progéniture à des marchands d'esclaves constituaient le recours ultime de la survie et de la subsistance matérielle. La profondeur des liens personnels et la part de la tragédie humaine mises à part, louer ou vendre son enfant permet, premièrement, d'obtenir une somme d'argent non négligeable, et deuxièmement, d'avoir l'assurance relative que l'avenir du rejeton est garanti : son acquéreur disposera sans doute des moyens financiers et matériels dont sa famille se trouve désormais complètement dépourvue. Avant de passer à l'ordre proprement dit, le sultan (ou le grand vizir) réitère qu'il n'est jamais entré d'esclaves tatars musulmans chez les Ottomans (*şimdiye degin bir zamānda bu maķūle ehl-i İslām Tatar esīr gelmiş olmayub*), en ajoutant que ce qui est survenu en Crimée est une violation de la charia (*bu maķūle hīlāf-ı şer^ç vaz^ç şudūr étmişdür*)¹⁶⁶. On peut remarquer l'argument juridique qui se dédouble : il y a d'abord une justification par l'absence d'us et coutumes en la matière ; ensuite, la violation des règlements connus est soulignée. En d'autres termes, on peut dire que l'on sous-entend ici la possibilité des exceptions ou dérogations à la règle chariatique par des usages anciens, des pratiques admises et enracinées comme le *devşirme*. Or, il n'en est rien en ce qui concerne la réduction en esclavage de musulmans tatars par les Ottomans. Mais, peut-être, tout cela n'est simplement que le reflet de la procédure ordinaire : l'administration commence par vérifier s'il y avait des antécédents. La responsabilité de cette situation scandaleuse et choquante pour la Porte n'est pas seulement imputée aux marchands opportunistes et escrocs de Kefe, mais également aux administrateurs provinciaux qui n'ont pas à empêcher qu'une telle chose ne se produise dans leur circonscription : « alors, votre négligence provient seulement de votre défaillance à contrôler les territoires sous votre autorité [...] de ce point de vue, il convient de vous admonester » (*şimdi sizüñ ihmāliñüz mücerred zābı [u] rabı-ı memleketde 'adem-i iktidāruñuzdandur [...] bu bābda mūcib-i 'itāb olmışsızdur*)¹⁶⁷. Je pense que les reproches et réprimandes à l'encontre des administrateurs ottomans de la sous-province de Kefe renforcent l'hypothèse qui vient d'être formulée : s'il n'y avait pas eu un quelconque acquiescement de la part des Tatars asservis à leur triste sort laissé aux marchands d'esclaves, ces derniers auraient été les uniques responsables. Or, les fonctionnaires dépendant directement d'Istanbul et leurs agents ont été laxistes au point d'être complices dans cette affaire, car ils ont même émis les reçus fiscaux et attestations qui ont provisoirement entériné le

166. 3 numaralı Mühimme Defteri (966-968 / 1558-1560), *loc. cit.*

167. *Ibid.*

statut servile de certains de ces Tatars ayant fui la disette. Il est ordonné aux fonctionnaires de la Porte en poste à Kefe d'établir un contrôle ferme pour empêcher la vente de Tatars musulmans comme esclaves (*bey^ç [ü] şirā tarīki ile bir ferde Tatar aldurmayub ve bey^ç étdürmeyüb*) et leur transfert en bateaux depuis la Crimée vers Istanbul et les ports anatoliens de la mer Noire (*ve gemi ile eger maħrüse-i İstānbül'a ve sâ'ir memālike alub gitmege kımayub geregi gibi iskeleyi zābt eylesün*)¹⁶⁸. Mais, l'efficiace des réseaux de la traite entraîna la difficulté extrême d'endiguer ce commerce illégal. Les officiers ottomans étaient sommés de mettre fin aux pratiques illicites et de punir par la mort dûment les responsables de ce trafic répréhensible (*her kim ki anūn gibi Tatar tã'ifesin getüre ašlā mecāl vérmeyüb elinden alub kendüye siyāset olmak emr olmuşdur*)¹⁶⁹. Trois éléments se dégagent de ces mesures et mises en garde. *Primo*, aucune excuse ne pourrait être recevable pour les personnes qui se trouvent en la possession d'esclaves tatars (*memālik-i maħrüseme Kefe'den gelmiş kimesneniñ elinde Tatar esīri bulına ašlā bir ferdüñ 'özri maķbül olmayub*) ; *secundo*, le cadı, le *sancaķbeg* et le *nāzır* sont tenus d'envoyer à la Porte des registres précisant le nombre des victimes tatares, les lieux par lesquels ils ont transité, ainsi que les noms de leurs vendeurs et acheteurs (*şimdiye degin ne-miķdār Tatar esīri geķüb ve kim alub ve kimden alınub ve berü cānibe geķmişdür defter édüb mühürleyüb südde-i sa'ādetüme gönderesin*) ; *tercio*, si le flux d'esclaves tatars continue vers Istanbul et autres endroits des territoires bien gardés du sultan, les fonctionnaires de l'État (à commencer par les destinataires de cet ordre), prévenus avec fermeté, seront tenus pour responsables, rigoureusement châtiés comme les coupables (*eşedd-i siyāset ile her biriñüz siyāset olunmaķ muķarrer bilüb aña göre başīret üzere olub [...] ba'de-l-yevm eger maħrüse-i İstānbül'a ve eger sâ'ir yere Tatar esīri çıķduğı istimā' olına yazuğ ve mazlemeñüz kendü boynuñuzadur bilmüş olasın*)¹⁷⁰. Sur ce dernier point, le sultan ne soupçonne pas une quelconque connivence entre les officiers de la province et les marchands sans scrupules, mais il entend inciter ses fonctionnaires à appliquer cet ordre sous la menace des représailles : il fallait donc à tout prix éviter qu'une telle infraction grave, inadmissible et scandaleuse à la charia ne se reproduise ; l'enjeu idéologique touche aux fondements mêmes de la crédibilité et de la légitimité de la souveraineté absolue de Soliman en tant que protecteur de ses sujets (musulmans et autres), d'où le ton accablant du document à l'égard des responsables provinciaux ottomans de Kefe¹⁷¹.

Un mois plus tard, le 13 *muħarrem* 968 / 14 octobre 1560, la Porte revient sur l'affaire dans un nouvel ordre envoyé au cadı d'Aķkermān (*Aķkermān ķādısına hüküm ki*) :

168. *Ibid.*

169. *Ibid.*

170. *Ibid.*

171. G. Veinstein, « La grande sécheresse de 1560 », *art. cit.*, p. 275-276.

L'année dernière, des hordes de Tatars arrivèrent pour cause de disette et se ruèrent vers Kefe. Certains individus, sous prétexte de louer leurs services ou sous prétexte de les nourrir et loger, prirent les femmes et enfants de ces gens susmentionnés : il s'est avéré qu'ils les vendirent dans ces contrées. Certains emmenèrent même des Tatars à Istanbul la bien gardée et tentèrent de les y vendre : comme il était connu que ceux-ci [les Tatars] étaient des musulmans, les personnes de cette situation ont été enlevées à leurs propriétaires pour être libérées. Maintenant, tant que ma justice règne, je n'accorderai nullement mon approbation sacrée à ce type de ventes et achats de musulmans effectués en violation de la charia. J'ai ordonné que : tu te saisiras personnellement de cette affaire et contrôleras les secteurs concernés. Tu repèreras ceux qui vendent et achètent des Tatars musulmans : tu dresseras [les responsables] et libèreras [les victimes]. Tu ne prêteras pas attention à ceux qui disent « j'ai une attestation qui prouve [la légalité de] l'achat. » Tu libèreras chaque Tatar, quelle que soit la personne qui le détient. À partir de ce jour, si des Tatars reviennent vers ces contrées et si on les vend encore, vos excuses ne seront pas acceptées : il sera approprié de te punir. Alors, agis selon notre ordre et ses implications, tu saisiras [les Tatars musulmans] des mains de chaque détenteur et tu les libèreras. Désormais, tu ne laisseras plus acheter et vendre des esclaves musulmans tatars [...] Une copie a été remise au cadî de Bursa (*sene-i sâbıkada kaht sebebi ile ba'z-ı Tatar tã'ifesi gelüb Kefe câniblerine dökilüb ba'z-ı kimesneler zıkr olunan tã'ifenüñ ehl-i 'iyâllerin icâre tarikiyle ve kimi beslemek üzere alub getürüb ol vilâyetlerde bey' êtdükleri istimâ' olunub maħrüse-i İstânbül'a daħi gelüb bey' êtmek istediklerinde ehl-i İslâm idükleri ma'lûm olmağın cümle anuñ gibiler şahiblerinden alınub ħalâşş olmuşdur imdi eyyâm-ı 'adâlet-encâmumda anuñ gibi ehl-i İslâm ħilâf-ı şer' bey' ü şirâ olmağa rızâ-yı şerifüm yokdur buyurdum ki bu bâbda bi-z-zât muqayyed olub ol cevânibi daħi gereği gibi zabt êdüb anuñ gibi Tatar tã'ifesinden ehl-i İslâmı getürüb bey' êdenleri ve alanları muħkem te'dīb êdüb daħi bulunan ehl-i İslâm Tatarı ellerinden alub itlâk êdesin « şatun aldum elimde temessük vardur » dedüklerine 'amel êmeyüb Tatar tã'ifesi her kimde bulunursa ħalâşş êdesin şöyle ki ba'de-l-yevm ol cevânibde gerü Tatar tã'ifesi gelüb bey' olına aşlâ 'özriñüz maħbül olmayub mu'âkab olmañ muqarrerdür aña göre tedârük êdüb her kimde bulunursa alub ħalâşş eyleyüb ve min ba'd anuñ gibi müslimân Tatar esirlerin alub şatdurmayasın [...] bir şüreti Brüsa kâdisına)¹⁷².*

L'ordre contient beaucoup de réitérations par rapport à celui qui avait été transmis un mois plus tôt à Kefe, mais indique tout d'abord que ce flux illégal n'était pas encore interrompu depuis le nord de la mer Noire en direction de la capitale ottomane. En plus des instructions sur la fermeté à adopter envers ces pratiques avec les mesures punitives nécessaires, la Porte met encore sur la table la possibilité de sanctions plus ou moins graves à l'encontre des responsables de la sous-province d'Aşkermân (à commencer par le cadî) au cas où ils feraient preuve de leur impuissance et incompétence face à ce phénomène très préoccupant pour le sultan. Il est important de remarquer qu'une copie de cet ordre avait été transmise au cadî de Bursa, signe qu'on se méfiait de la puissance des réseaux du commerce des esclaves reliant les rives nord et sud de la mer Noire. Bursa était le plus important marché aux esclaves alimentant l'Anatolie (après Istanbul) et une cible potentielle des commerçants escrocs qui voulaient peut-être échapper au contrôle strict établi autour de la capitale impériale. La volonté de la Porte d'arrêter ces circulations illégales au plus tard à Bursa montre qu'au-delà de ce secteur géographique, il n'y avait plus guère de chance de sauver les victimes ; la punition des responsables était déjà impossible une fois que les malheureux Tatars avaient disparu dans les profondeurs de l'Anatolie. Un autre élément de précision que l'on trouve

172. 3 numaralı Mühimme Defteri (966-968 / 1558-1560), *op. cit.*, vol. I, p. 664, n° 1500 ; vol. II, p. 505, n° 1500.

dans cet ordre est le prétexte qu'évoquent certains des individus impliqués dans ce trafic : nourrir, loger et prendre soin de (*beslemek üzere*) ces personnes, principalement des enfants et femmes, qui fuyaient la disette et la sécheresse.

Les nombreux déplacements, l'incapacité des autorités, le désespoir des Tatars, ainsi que les reventes avaient rendu encore plus difficile l'application de ces ordres et l'endigement de cette traite illégale¹⁷³. Un nouvel ordre expédié le mois suivant, le 2 *şafar* 968 / 2 novembre 1560, au *sancağbeg* et aux cadis de la sous-province de Bolu (toujours avec des copies transmises au gouverneur et aux cadis de Bursa), au nord-ouest des côtes pontiques de l'Anatolie, en témoigne¹⁷⁴. Entretemps, il y eut apparemment une plus large dispersion des victimes tatares musulmanes de ce trafic illicite ; ce texte reprend les éléments principaux des précédents et indique quelques nouveaux aspects de l'affaire : on parle désormais des *esīrci* (les marchands professionnels d'esclaves¹⁷⁵) et non simplement des individus qui ont vendu des Tatars musulmans, ce qui explique leur acheminement depuis la Crimée jusqu'à Bolu ; plus important encore, le sultan ordonne que le *beg* et les cadis de Bolu ne devraient en aucun cas s'en prendre aux esclaves non-tatars des habitants de leur circonscription, ce qui serait contraire à l'ordre impérial (*kimesnenüñ Tatar olmyan esīrlerine hilāf-ı emr yapışılıub te'eddī olundığı istimā' ola aşlā 'özriñüz maqbūl olmayub*)¹⁷⁶. Nous ne savons pas si cette mise en garde fait état de bavures déjà survenues dans l'application excessivement zélée des ordres précédents ou si elle porte seulement l'intention d'empêcher qu'une autre forme d'action illégale ne se produise. En d'autres termes, nous ne savons donc point si la mise en pratique des ordres précédents a pu donner lieu à des libérations imprévues pour le plus grand bonheur d'un certain nombre d'esclaves non-tatars, voire non-musulmans. La précaution prise montre encore une fois que les interventions de la Porte dans le domaine de l'esclavage s'effectuent dans le plus grand respect des droits légitimes des propriétaires : la lutte contre l'esclavage illégal ne peut contribuer qu'au renforcement de l'institution servile officielle et légale. Une expropriation injuste et sans dédommagement est donc un acte inacceptable pour la Porte aussi bien que la réduction en esclavage des sujets libres musulmans.

L'opération de sauvetage lancée par la Porte fut d'assez grande envergure dans plusieurs secteurs commerciaux principaux de l'Empire ottoman et l'urgence avec laquelle le sultan traita l'affaire a pu exercer une certaine pression sur les responsables provinciaux : nous savons qu'un certain nombre de Tatars victimes de l'exploitation de marchands professionnels et autres personnes

173. G. Veinstein, « La grande sécheresse de 1560 », *art. cit.*, p. 275.

174. *3 numaralı Mühimme Defteri (966-968 / 1558-1560)*, *op. cit.*, vol. I, p. 700, n° 1577 ; vol. II, p. 535, n° 1577.

175. À propos de la guilde de ce corps de métier, cf. *infra* II-A-2-i-a.

176. *3 numaralı Mühimme Defteri (966-968 / 1558-1560)*, *loc. cit.*

malhonnêtes ont été libérés¹⁷⁷. Un mouvement de populations interne à l'Empire, qui était initialement une affaire de ressources matérielles et d'équilibre démographique, finit par constituer un enjeu d'un registre plus élevé : la protection du souverain ottoman envers ses sujets et la préservation « du bien le plus précieux de [l']État : son orthodoxie islamique »¹⁷⁸. Les mesures préconisées et leur application n'étaient peut-être pas à la hauteur des ambitions juridico-idéologiques de l'État ottoman, mais le sérieux avec lequel cette affaire fut prise en main montre à quel point la Porte tenait à tracer des frontières claires dans la définition des types d'individus que l'on pouvait légitimement asservir dans l'Empire ottoman. Ces cas criméens relèvent bien entendu de la suite de mon analyse sur l'esclavage illégal : la vraie différence est que les victimes de ce trafic (ou leurs gardiens légaux), qu'elles eussent ou non parfaitement conscience de leur asservissement, avaient très probablement donné une certaine forme de consentement aux commerçants qui n'eurent donc nullement besoin de saisir ces personnes par la force, mais par la ruse, et qui firent le choix d'exploiter leur détresse. C'est cet assentiment qui créait une difficulté supplémentaire et presque insurmontable pour les autorités dans leur combat contre la réduction illégale en esclavage de musulmans libres. La situation juridique n'aurait pas été différente si les victimes de l'affaire n'avaient pas été musulmanes, mais le scandale aurait été probablement moindre au point de vue des exigences impériales de l'orthodoxie islamique d'Istanbul.

2 – Qui peut posséder des esclaves ?

La définition des catégories d'individus que les Ottomans pouvaient réduire en esclavage en toute légalité serait incomplète sans la définition précise des catégories sociales et juridiques dans l'Empire ottoman qui pouvaient légalement posséder des esclaves. En règle générale, tous les sujets libres musulmans et *zimmī* de l'Empire pouvaient posséder des esclaves. Pour ce faire, il suffit que l'individu acheté ait été légalement réduit en esclavage et que l'acquéreur dispose des moyens financiers pour verser le prix demandé au vendeur¹⁷⁹. Une distinction majeure, définie par la religion du maître, est pourtant à l'œuvre : les musulmans peuvent posséder des esclaves de toutes les confessions, tandis que les *zimmī* ne sont autorisés qu'à posséder des non-musulmans comme

177. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 177 et 180.

178. G. Veinstein, « La grande sécheresse de 1560 », *art. cit.*, p. 275-276 et 280.

179. Bien entendu, en dehors de l'achat et l'héritage, l'autre moyen d'accéder à ce type de propriété reste le partage du butin de guerre. Après la levée du quint pour le compte du souverain, les quatre cinquièmes reviennent aux troupes des armées victorieuses. *Le Coran*, trad. par Denise Masson, Paris, Gallimard, 1986 [1967] (Bibliothèque de la Pléiade 190), p. 218 [VIII : 41]. Irène Beldiceanu-Steinherr, « En marge d'un acte concernant le pengyek et les aqıngı », *Revue des Études Islamiques* XXXVII/1, 1969, p. 21-47. Gilles Veinstein, « Histoire turque et ottomane. Cours : Les "esclaves de la Porte" dans l'Empire ottoman. II. Recrutement, formation, carrières », *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2009-2010, 110^e année*, Paris, 2011, p. 655-672.

eux-mêmes¹⁸⁰. Or, la réalité historique de l'application de ces principes fut plus complexe : non seulement la Porte a épisodiquement contesté le droit des sujets non-musulmans à posséder des esclaves en général, mais encore, les *zimmī*, qui ont persisté à maintenir leurs positions de maîtres d'esclaves, ont même eu des possessions humaines de confession musulmane à de nombreuses occasions attestées par la documentation¹⁸¹.

Les esclaves, étant frappés d'une forme d'incapacité juridique, ne sont pas en mesure de posséder des biens pour leur propre compte : tout au plus, ils peuvent gérer des biens sous l'autorisation de leurs propriétaires, et à moins d'être affranchis, tout bien qu'ils prétendraient détenir se trouve par défaut et en théorie en la possession de leurs propriétaires¹⁸². L'exception notable à cette règle est celle des « esclaves de la Porte », les *kul* du sultan : il arrive que ceux-ci, sans avoir été affranchis pour autant, possèdent leurs propres esclaves tout en maintenant leur statut servile vis-à-vis du sultan ; il existait donc des *kul* des *kul*, qui étaient soumis au régime juridique classique de l'esclavage en droit ottoman¹⁸³. Leurs maîtres, appartenant au sultan, relevaient d'un système coutumier bien plus particulier dans lequel leur propriétaire, le sultan, avait le droit arbitraire de vie et de mort sur eux, ce qui n'était nullement le cas pour le reste des esclaves n'appartenant pas au souverain ottoman. La coutume du souverain consistait par ailleurs à ne jamais revendre ses propres esclaves : c'était une situation *de facto*, on n'a jamais su si c'était *de jure*.

Maintenant, il est impératif de cerner ces relations de propriété, de domination et de dépendance à travers le prisme des droits et devoirs qui incombent aux maîtres et aux esclaves. Quoique fondamentalement inégal et asymétrique, ce lien ne se fondait pas moins sur le principe de la réciprocité et des obligations mutuelles. Pour schématiser, l'obligation de l'esclave est double : à la fois envers son maître et la loi. En revanche, le maître est principalement soumis au droit qui le contraint à respecter un certain nombre d'engagements vis-à-vis de son esclave.

180. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2002 (The Ottoman Empire and its Heritage 26), p. 16-17.

181. Sur l'attitude de la Porte envers les propriétaires *zimmī* d'esclaves, cf. *infra* II-A-3-ii-b ; pour des considérations d'ordre sociologique sur les propriétaires d'esclaves dans l'Empire ottoman, voir *infra* II-A-3-ii. Yaron Ben-Naeh, « Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire », *Jewish History* XX/3-4, 2006, p. 322-323. Cf. aussi BOA, İbnülemin, Dahiliye 5/437 : rapport daté du 19 *zîl-hicce* 1011 / 30 mai 1603, faisant état des marchands d'esclaves de Salonique qui ont vendu des esclaves convertis à l'islam à des juifs et chrétiens de la ville, suscitant les foudres de la Porte.

182. Robert Brunschvig, « 'Abd », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1960, t. I, p. 27-29. *Idem*, « Théorie générale de la capacité chez les Hanafites médiévaux », *Revue internationale des droits de l'Antiquité* II : *Mélanges Fernand de Visscher* I, 1949, p. 171. Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé. Théorie générale de l'acte juridique*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1965, t. I, p. 277-278. Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cârîyelik. Kamu Hukuku Açısından Mukayeseli Bir İnceleme*, Istanbul, Beyan Yayınları, 1996, p. 160 et 162-163.

183. İ. Metin Kunt, « Kulların Kulları », *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Hümaniter Bilimler – Humanities* III, 1975, p. 27-42.

3 – Les droits et devoirs des esclaves et de leurs maîtres

L'acte d'acquisition entame la relation entre le maître et son esclave : cette relation débute donc par l'entrée en possession qui est déterminante pour la suite. Le pouvoir du maître sur son esclave est absolu : il détient un certain nombre de droits et privilèges sur la personne, la progéniture et les biens de son esclave¹⁸⁴. Le droit de la guerre et la naissance sont fondateurs du statut servile : dans le deuxième cas, pour qu'une personne puisse être possédée dès sa naissance, il faut déjà que ses parents soient en la possession de quelqu'un qui va réclamer cet enfant comme sa nouvelle propriété humaine¹⁸⁵. Je propose d'aborder successivement les dimensions mutuelles et unilatérales des obligations entre esclaves et maîtres : ces obligations sont conçues clairement à l'avantage des propriétaires, mais apportent un certain nombre de protections aux esclaves. Néanmoins, cette protection ne diffère pas dans ses grandes lignes de celle de la propriété en général¹⁸⁶.

i. Des obligations mutuelles

Le pouvoir absolu du maître sur ses esclaves implique qu'« [i]l peut les employer à tel service ou à tels travaux que bon lui semble.¹⁸⁷ » Le corollaire de ce pouvoir absolu est la soumission totale de l'esclave dont la volonté et le libre arbitre doivent s'assimiler aux ordres et exigences du maître : « l'esclave a le devoir de servir loyalement.¹⁸⁸ » En contrepartie, le maître est dans l'obligation formelle et « morale » « d'assurer l'entretien matériel (*nafaka*) » de son esclave : il a donc le devoir de subvenir à ses besoins en termes de nourriture, vêtement et hébergement¹⁸⁹. Le défaut total du maître à remplir ce devoir entraîne comme sanction juridique la vente de l'esclave à une personne qui dispose des moyens nécessaires et suffisants pour ce faire¹⁹⁰. Autoriser l'esclave à travailler pour son propre compte est une première solution, la cession étant l'ultime recours dont il existe deux formes : la donation pure et simple à une tierce personne et l'affranchissement absolu, sans que l'esclave contracte une quelconque dette envers son propriétaire¹⁹¹. Il s'agit d'assurer le strict minimum vital au point de vue des obligations du maître sur le plan juridique : assurer cet

184. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane ; l'autre, l'histoire de l'Empire ottoman*, t. VI-VII : Code Civil, Codes Judiciaire et Pénal, Istanbul, Les Éditions Isis, 2001 [1788-1824], p. 5.

185. *Ibid.* Robert Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 27.

186. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 127.

187. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. VI-VII, p. 6.

188. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 26.

189. *Ibid.*, p. 27.

190. *Ibid.*

191. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, loc. cit.*

entretien matériel a, par ailleurs, la fonction de mettre l'accent sur l'inégalité fondamentale entre les positions et statuts des deux parties concernées : il ne s'agit nullement d'un partage équitable des ressources matérielles et pécuniaires du maître et de sa maisonnée¹⁹². Étant donné que les propriétaires s'engagent définitivement à assurer l'entretien matériel de leurs esclaves, les esclaves sont normalement exclus de toute distribution charitable de denrées alimentaires : ils ne peuvent donc être considérés parmi les laissés-pour-compte, à moins d'être des fugitifs misérables ou des affranchis indigents¹⁹³. Ce devoir d'entretien matériel comprend toutes les dimensions du bien-être de l'esclave possédé par un particulier, à commencer par sa santé. À ce titre nous pouvons évoquer le cas de Mürsel Beg, qui autorisait le 18 *rebī'ü-l-āḥir* 1103 / 8 janvier 1692, le chirurgien *zimmī* 'Ayvāz, fils de Tödörös, à opérer son esclave Yūsuf souffrant d'une hernie (*fitik marazına mübtelā olmağla muḫtarib olub*), dans la ville de Konya¹⁹⁴.

Pour le maître, une autre conséquence directe de son autorité quasi-absolue sur son esclave a trait à la responsabilité juridique de ce dernier. La responsabilité criminelle de l'esclave en droit est amoindrie : cette responsabilité n'est pas entière, il essuie généralement la moitié des peines applicables à des musulmans libres ; les amendes que doivent payer un esclave engagent également la responsabilité de son maître qui peut opter pour la vente de son esclave condamné afin de couvrir ce type de frais¹⁹⁵. Concernant les crimes de sang, en cas de culpabilité de son esclave, le maître a le choix entre le paiement de la somme due et l'abandon noxal (*daf* ou *noxæ deditio*) ; si l'esclave est victime d'un crime, le maître devient le créancier des coupables condamnés par la justice¹⁹⁶.

Sur le plan religieux, l'esclave musulman dispose d'« un statut [...] en principe identique à celui de ses coreligionnaires de condition libre »¹⁹⁷. Néanmoins, le principe d'égalité entre fidèles, eu égard à leurs statuts juridiques respectifs, n'est absolu que sur le plan théologique et plus précisément au point de vue sotériologique, dans l'au-delà. Car le statut servile impose de

192. *Le Coran*, trad. par Denise Masson, Paris, Gallimard, 2005 [1967] (Folio / Classique), vol. I, p. 332 [XVI : 71] : « Dieu a favorisé certains d'entre vous, plus que d'autres, dans la répartition de ses dons. Que ceux qui ont été favorisés ne reversent pas ce qui leur a été accordé à leurs esclaves, au point que ceux-ci deviennent leurs égaux. — Nieront-ils les bienfaits de Dieu ? — » *Ibid.*, vol. II, p. 500 [XXX : 28] : « [...] Avez-vous, parmi vos esclaves, des associés qui partagent les biens que nous vous avons accordés, en sorte que vous soyez égaux ? [...] »

193. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans. 1517-1683*, Londres-New York, I. B. Tauris, 1994 [1990], p. 88.

194. Le document, issu des registres de cadi, a été publié dans Coşkun Yılmaz et Necdet Yılmaz (éds), *Osmanlılarda Sağlık/Health in the Ottomans*, [vol.] II: *Arşiv Belgeleri / Archival Documents*, Istanbul, Biofarma, 2006, p. 209 (doc. n° 518).

195. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, op. cit., p. 127-128. Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, New York, Cambridge University Press, 2005 (Themes in Islamic Law 2), p. 60 et 80. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 97 [art. 8], 108 [art. 51], 287 n. 7 et 288. Yvonne Seng, « A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul », in Shaun E. Marmon (éd.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1999, p. 31.

196. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, op. cit., p. 128. R. Brunschvig, « 'Abd », art. cit., p. 30.

197. R. Brunschvig, « 'Abd », art. cit., p. 28.

nombreuses dérogations qui vont toujours de pair avec la dépendance *stricto sensu* de l'esclave à l'égard de son propriétaire : l'esclave ne peut avoir l'obligation rigide d'accomplir des actes pieux et rituels nécessitant le déplacement de sa personne comme la prière du vendredi, le pèlerinage ou la participation à la guerre sainte qui n'est pas un devoir individuel¹⁹⁸. Les esclaves font partie des onze catégories de croyants excusés en droit hanéfite concernant ce type d'obligations de piété nécessitant un déplacement physique : l'obligation rituelle ne devrait pas constituer une tâche déraisonnable, impraticable ou impossible¹⁹⁹. La disponibilité permanente de l'esclave vis-à-vis du propriétaire et de ses exigences prime sur tout le reste.

Les différents types d'affranchissement relèvent de la réciprocité structurante de cette relation, mais aussi de l'autorité péremptoire et unilatérale que le maître exerce sur son esclave : on les abordera plus loin dans une typologie complète des issues légales de l'esclavage²⁰⁰. Il convient à l'heure actuelle de passer au traitement de ce qui est du ressort de l'arbitraire pur et simple du propriétaire à l'égard de son esclave.

ii. L'unilatéralité des droits du maître sur son esclave : la soumission totale au règne de l'arbitraire

L'analyse des droits et obligations des maîtres et esclaves qui s'articulent dans une réciprocité parfois relativement équilibrée serait incomplète sans la prise en considération de la dimension unilatérale de cette relation de domination : l'on pourrait également évoquer les prérogatives du maître sur son esclave à ce propos. À l'asymétrie évidente entre ces deux positions opposées et complémentaires à la fois, s'ajoute la distinction entre esclaves de sexe masculin et esclaves de sexe féminin : sur les uns et les autres, les maîtres ne disposent pas des mêmes droits. De surcroît, les maîtresses ne disposent pas non plus des mêmes droits que les maîtres sur leurs propres esclaves : les hommes conservent un statut privilégié à cet égard. La différence des genres, combinée à l'institution servile, ébranle complètement toute conception d'unité de l'espèce humaine²⁰¹.

198. *Ibid.*

199. Les dix autres catégories exemptées de l'obligation d'assister à la prière du vendredi sont : ceux pour qui l'appel à la prière est inaudible ; les malades ; les femmes ; les enfants ; les fous ; les aveugles ; les estropiés ; les prisonniers ; les craintifs (les personnes qui vivent dans la peur des tyrans, des voleurs, etc.) ; les personnes qui font l'expérience de conditions météorologiques difficiles (Sara Scalenghe, *Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800*, New York, Cambridge University Press, 2014 (Cambridge Studies in Islamic Civilization), p. 76).

200. Cf. *infra* I-C.

201. Baber Johansen, « The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law », *Princeton Papers. Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies IV : Law and Society in Islam*, 1996, p. 84.

Le concubinage légal, institution d'une grande portée sociale, est la seule forme de « cohabitation licite » entre un homme et une femme en dehors du cadre matrimonial : le seul critère est que la concubine (*sürriyye* ou *otalık*, d'où vient le français « odalisque ») soit une femme esclave qui appartient à l'homme qui est en droit d'entretenir des rapports sexuels avec elle²⁰². Cette concubine ne peut être l'esclave de l'épouse de l'homme, même si l'épouse donne explicitement son aval ; en revanche, il semble qu'il y avait une certaine tolérance concernant les rapports sexuels qu'entretient un homme avec la femme esclave appartenant à son fils²⁰³. Une femme possédant un esclave n'a nullement les mêmes prérogatives sexuelles sur sa propriété humaine : les rapports sexuels licites pour une femme libre n'ont lieu que dans le cadre matrimonial²⁰⁴. L'interdit reste le même au sujet des hommes esclaves possédés par des hommes²⁰⁵. Les interdits qui régissent les modalités du concubinage légal entre maîtres et femmes esclaves sont comparables à ceux qui se rapportent au mariage : impossibilité en cas de parenté naturelle ou acquise ; impossibilité en cas de profession d'une religion païenne par la femme ; inadmissibilité de prendre deux sœurs de condition servile comme concubines en même temps²⁰⁶. En revanche, le nombre des concubines n'est pas limité par la loi, contrairement à celui des épouses : dans le cas des esclaves, la limite est celle des moyens financiers²⁰⁷. Les enfants qui naissent de ces unions, si le maître ne reconnaît pas formellement sa paternité, relèvent du même statut juridique que de celui de leur mère ; ils naissent et demeurent libres en cas de reconnaissance de la part du maître et leur mère acquiert le statut d'*ümm-i veled*²⁰⁸. Même si cette reconnaissance n'a pas immédiatement lieu, à moins de reconnaître le nouveau-né comme celui d'un autre père, le maître continue de préserver le droit de reconnaître le rejeton comme son ayant droit ultérieurement, à sa convenance²⁰⁹. Le propriétaire a, par ailleurs, un certain nombre de « devoirs de continence » envers ses esclaves femmes lorsque celles-ci sont « nouvellement acquises » :

L'homme qui acquiert une esclave ne doit pas avoir commerce avec elle avant un certain terme, lequel est d'un mois pour les filles non nubiles ; à l'égard des autres, il doit attendre qu'elles aient éprouvé une évacuation périodique, ou, en cas de dérangement de santé, l'espace de trois mois lunaires. C[ommentaire]. Cette continence, *istibra*, qui doit être absolue, a pour objet de s'assurer pleinement que l'esclave n'est pas enceinte ; car si elle l'était, le patron ne pourrait user de ses droits sur elle, qu'après la

202. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 28-29.

203. *Ibid.*, p. 29. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 100 [art. 22].

204. Mohammed-H. Benkheira, *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islâm*, Paris, PUF, 1997 (Politique d'aujourd'hui), p. 141. Baber Johansen, « The Valorization of the Human Body », *art. cit.*, p. 79.

205. B. Johansen, « The Valorization of the Human Body », *art. cit.*, p. 84.

206. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 29.

207. *Ibid.*

208. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, *op. cit.*, t. VI-VII, p. 7. On abordera plus bas le statut d'*ümm-i veled* parmi les issues légales de l'esclavage. Cf. I-C-4.

209. *Ibid.*, p. 8.

quarantaine de ses couches²¹⁰.

La violation de cette abstinence réglementée constitue un « p[é]ch[é] contre [l]a conscience » et « les lois de la chasteté » ; « le patron qui est déterminé à vendre une esclave doit également se faire scrupule de continuer à la voir : il s'interdira tout commerce avec elle.²¹¹ » Le but de ces précautions est d'éviter que le maître se trouve dans la possibilité de reconnaître l'enfant de la femme esclave vendue dans le cas où l'accouchement aurait lieu dans les six premiers mois qui suivent la transaction commerciale²¹². Si une femme esclave est possédée en copropriété, si elle est donc un bien « commun » (ar. *muštarak* ; tr. *müşterek*) d'au moins deux individus, aucun de ces maîtres n'a le droit d'entretenir des rapports sexuels avec elle : le concubinage est un lien exclusif qui nécessite un propriétaire unique²¹³. En revanche, une fatwa d'Ebū-s-su'ūd sous-entend que lorsque les copropriétaires d'une esclave étaient un couple marié, l'époux pouvait coucher avec l'esclave avec l'autorisation ([*zevcesi*]nūñ izni ile taşarruf édüb) de sa femme²¹⁴.

La question des unions mixtes entre libres et esclaves a longtemps fait débat au sein des écoles juridiques du droit musulman. La position consensuelle des juristes hanéfites représente l'Ancienne Doctrine (AD) au sein de ce débat : un homme libre peut épouser une femme esclave qu'il ne possède pas, à condition de ne pas être déjà marié à une femme libre ; la femme de condition servile peut être juive, chrétienne ou musulmane ; une femme libre peut également épouser un homme esclave à condition qu'il ne soit pas le sien²¹⁵. Pour qu'un homme libre puisse épouser sa propre esclave, il faut qu'il l'affranchisse dans un premier temps ; étant donné que la liberté s'accorde à l'esclave sous condition de mariage, le maître se trouve théoriquement en droit

210. *Ibid.*, p. 10.

211. *Ibid.*

212. *Ibid.*, p. 8.

213. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 27 et 29. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. VI-VII, p. 22-23. Suraiya Faroqhi, « From the slave market to Ararat: Biographies of Bursa women in the late fifteenth century », *Turkish Studies Association Bulletin* XIX/2, 2000, p. 9.

214. Ertuğrul Düzdağ (éd.), *Şeyhülislâm Ebussu'ūd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Istanbul, Enderun Kitabevi, 1983 [1972], p. 121 (*fetvā* n° 548).

215. Mohammed-Hocine Benkheira, « Un libre peut-il épouser une esclave ? Esquisse d'histoire d'un débat des origines à al-Shāfi'ī (m. 204/820) », *Der Islam* 84/2, 2008, p. 246-355. Quant à la Nouvelle Doctrine (ND), à laquelle adhèrent les autres sunnites (chafrites, malékites, hanbalites) et des non-sunnites (ismaéliens, imamites, zaydites, ibadites), elle proscrie l'union matrimoniale entre un homme libre et une femme esclave sauf en cas de nécessité (*ḍarūra*) où la réunion de deux conditions est exigée, à savoir l'impossibilité de payer le douaire d'une femme libre (l'absence de fortune) et le souci d'éviter des relations sexuelles hors mariage (la crainte de pécher). AD souligne la primauté de la femme libre par rapport à la femme esclave en tant qu'épouse, alors que ND proscrie ce type de mariage mixte de façon presque catégorique. Cf. aussi Gianluca P. Parolin, « Equality before the Law », in Rudolph Peters et Peri Bearman (dirs), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2014 (Ashgate Research Companion), p. 128 ; Kecia Ali, *Mariage and Slavery in Early Islam*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 2010 ; Mohammed-Hocine Benkheira, *La maîtrise de la concupiscence. Mariage, célibat et continence sexuelle en Islam, des origines au x^e/xvii^e siècle*, Paris, Vrin, 2017 (Études musulmanes L).

de réclamer de son esclave le prix de sa personne²¹⁶. Car il y a incompatibilité absolue entre lien matrimonial et propriété²¹⁷. L'incapacité juridique des esclaves est posée en principe, mais elle est amoindrie par leur aptitude matrimoniale qui passe par l'autorisation explicite du propriétaire en toutes circonstances, « les hanbalites seuls acceptent que l'esclave impose à son maître de le marier.²¹⁸ » Un esclave musulman a, en théorie, la possibilité d'épouser deux femmes en même temps, soit la moitié du nombre de femmes qu'un musulman libre est autorisé à épouser²¹⁹. Le mariage n'est certes pas une relation d'égalité (d'où le recours à la métaphore de l'esclavage chez certains juristes à propos de la position de la femme dans cette institution) ; le lien matrimonial peut être considéré comme une propriété sociale exclusive au profit de l'homme, mais cette propriété ne peut en aucun cas faire l'objet d'une marchandisation, aliénation ou transaction commerciale (d'où la faiblesse de cette métaphore) ; or, cette possibilité existe dans le cadre de l'esclavage, ce qui crée l'exclusivité mutuelle entre les deux configurations²²⁰. Par ailleurs, une femme, qu'elle que soit son statut juridique, peut entamer une procédure de divorce : pour les musulmans et les juifs, la marge de manœuvre reconnue aux femmes demandant le divorce est limitée, mais elle existe²²¹.

Pour compléter l'emprise unilatérale et quasi-totale du maître sur son esclave, on peut évoquer son droit de vendre, de louer, de donner ou de léguer en héritage cette propriété²²². Si le propriétaire en a les moyens, rien ne l'empêche de continuer à faire usage de son esclave jusqu'à la mort de l'un d'entre eux. Cela dit, il revient toujours au propriétaire de déléguer un certain nombre de droits et responsabilités à son esclave pour le bon fonctionnement de ses affaires, ce qui dépend de la confiance que le maître lui accorde et de ses compétences : cela correspond au statut d'esclave « autorisé » (*ma'dūn/me'zūn*) qui permet à l'esclave de gérer les affaires, les biens de son propriétaire, de s'endetter au nom de celui-ci ou de partir en voyage d'affaires pour lui²²³. De même, il appartient au maître de décider d'accorder la possibilité de l'affranchissement à son esclave en déterminant les conditions : seul l'affranchissement contractuel (*mūkātebe*) crée à nouveau une

216. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, op. cit., t. VI-VII, p. 9.

217. R. Brunschvig, « 'Abd », art. cit., p. 28.

218. *Ibid.*

219. Hervé Bleuchot, *Droit musulman, t. I : Histoire*, Aix-en Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000 (Droit et religions), § 98 [p. 37-74]. URL : <http://books.openedition.org/puam/979> [consulté le 2 juillet 2017].

220. B. Johansen, « The Valorization of the Human Body », art. cit., p. 77-78.

221. Méropi Anastassiadou, « Divorce », *DEO*, p. 363-365. Yavuz Aykan, « Mariage », *DEO*, p. 756-757. Amira El-Azhary Sonbol (éd.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse (New York), Syracuse University Press, 1997. Madeline C. Zilfi, « We Don't Get Along: Women and *Hull* Divorce in the Eighteenth Century », dans *eadem* (dir.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1997 (The Ottoman Empire and its Heritage 10), p. 264-297.

222. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, op. cit., t. VI-VII, p. 6. R. Brunschvig, « 'Abd », art. cit., p. 27.

223. Rainer Oßwald, *Das islamische Sklavenrecht*, Würzburg, Ergon Verlag, 2017 (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 40), p. 230-232. On verra ce statut de plus près *infra*, cf. I-B-2.

réciprocité dans laquelle l'esclave est une partie prenante sur le plan juridique et a un véritable rôle à jouer pour déterminer son sort et son statut²²⁴. Pour l'esclave, la seule autre possibilité d'intervention concernant sa condition est illégale : l'évasion, précédée ou non du meurtre du propriétaire²²⁵. Le maître, disposant d'une très large manœuvre juridique et sociale vis-à-vis de son esclave, a certes des obligations à respecter en tant que propriétaire d'un être humain, mais le respect de ces devoirs ne peut être surveillé de près : cela dépend tout d'abord et largement de la conscience morale du propriétaire lui-même dont la bonté est encouragée envers ses esclaves²²⁶. Si le maître manque à son devoir de bienveillance et s'adonne ouvertement à des abus, il incombe à l'esclave de recourir aux autorités (cela dépend de sa connaissance relative du fonctionnement de la justice ottomane) qui peuvent intervenir en sa faveur en ordonnant sa vente à une tierce personne ou tout simplement son affranchissement²²⁷.

Après avoir posé les jalons du statut servile en droit ottoman, je propose d'aborder le fonctionnement de l'institution servile au sein de la vie quotidienne et à la lumière des sources de nature juridique et judiciaire. Il s'agira, à travers le passage en revue de l'application des normes juridiques et l'analyse des pratiques courantes, des questions liées aux ventes, à la main d'œuvre servile, aux abus des propriétaires et à la résistance des esclaves.

B/ La pratique du droit au quotidien

Les éléments fondateurs du statut servile montrent qu'aux yeux des juristes musulmans, les esclaves relèvent d'une nature mixte : ils ont un caractère hybride en tant qu'homme et chose à la fois²²⁸. Pour le propriétaire, il existe un véritable potentiel de développer des liens personnels et sociaux avec son esclave et *a fortiori* avec son affranchi. La conception de l'esclave en tant qu'une *res* qui possède des traits humains situe le statut servile du droit musulman en filiation directe avec le statut servile en droit romain²²⁹. Le pouvoir quasi-total du maître sur son esclave est limité du fait même de l'humanité de l'esclave qui ne s'assimile pas entièrement aux autres biens en droit²³⁰. Par

224. J'aborderai plus bas les formes contractuelles et non-contractuelles de l'affranchissement, voir I-C. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, *op. cit.*, p. 129.

225. Cf. *infra* I-B-4.

226. *Le Coran*, trad. par Denise Masson, *op. cit.*, vol. I, p. 99 [IV : 36] : « Vous devez user de bonté envers vos parents, vos proches, les orphelins, les pauvres, le client qui est votre allié et celui qui vous est étranger ; le compagnon qui est proche de vous ; le voyageur et vos esclaves. » Mehmet Âkif Aydın et Muhammed Hamîdullah, « Köle », *TDVİA*, Istanbul, 2002, vol. XXVI, p. 239-241 [237-246].

227. Mehmet Âkif Aydın et Muhammed Hamîdullah, « Köle », *loc. cit.*

228. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 27. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, *op. cit.*, p. 127.

229. Yan Thomas, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LVII/6, 2002, p. 1431, 1443 et 1450-1451.

230. R. Brunschvig, « 'Abd », *loc. cit.*

exemple, il existe un principe d'interdiction de séparer par la vente une mère esclave de son jeune enfant qui a le droit de rester avec sa mère au moins jusqu'à l'âge de sept ans : de nombreuses écoles juridiques déclarent la nullité d'une vente qui serait en contravention avec cette règle, mais les hanéfites, hésitants au sujet d'une sanction juridique nette et ferme allant au-delà des considérations morales, se contentent de déclarer « blâmable » un tel acte²³¹. Justement, dans une bonne partie des affaires et litiges judiciaires concernant les esclaves, la tension principale et la dynamique des rapports de force sont déterminées par le conflit autour de l'incommensurabilité entre l'humanité de la chose possédée et la défense intransigeante du droit de la propriété. Dans les pages qui suivent, j'aborderai les thématiques de la vente, de la main d'œuvre, des abus et de la résistance au travers des « manquements » des maîtres et des esclaves à leurs devoirs et engagements les uns envers les autres et *vice versa*. Pour schématiser, le défaut des maîtres, créant des litiges judiciaires, provient du non respect de leur devoir d'entretien et de bienveillance envers leurs esclaves ; en d'autres termes, il est dû à leur cruauté et à leurs actes illégaux. Quant aux esclaves, il s'agit principalement de leur refus d'obéir inconditionnellement et de respecter les droits de propriété de leurs maîtres qui ne priment pas à leurs yeux sur leurs propres vies et personnes.

1 – Litiges autour de l'acte de vente

À moins que l'acheteur ne soit un représentant du sultan pour le compte de la Porte, l'immense majorité des esclaves était échangée et vendue individuellement et non en masse²³². Les esclaves font partie des marchandises mises en vente par des individus malhonnêtes et fraudeurs qui mentent sur la qualité des hommes et femmes qu'ils vendent ou en dissimulent les défauts qui pourraient dissuader l'acheteur ou faire baisser le prix demandé. Les remarques et exemples qui vont suivre ne concernent que la vente d'individus légalement réduits en esclavage. Dans le *fiqh*, on parle bien des « vices » (*'uyūb*) des esclaves qui peuvent être rédhitoires pour l'acheteur qui n'en prendrait conscience que plus tard ; les exemples de la jurisprudence classique sont multiples : la dissimulation de la défloration des jeunes filles, les plaies cachées, ou plus graves encore, la lèpre et la folie²³³.

Dans les cas de ventes contestées devant le tribunal du *cadi*, on trouve la notion d'« esclave défectueux » (*'ayiblu kul*) ; les défauts ou vices dissimulés sont principalement de deux ordres :

231. *Ibid.*

232. Terence Walz, *Trade between Egypt and Bilād as-Sūdān, 1700-1820*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1978 (Textes arabes et études islamiques 8), p. 186.

233. R. Brunschvig, « 'Abd », *loc. cit.*

corporels et biographiques. Dans tous les cas, il y a tromperie sur la marchandise de la part des commerçants si le *cadi* donne raison à l'acheteur. Les problèmes d'ordre corporel sont évidemment liés aux signes extérieurs et à la santé de l'esclave mis en vente : certains traits physiques peuvent être dissimulés par les marchands qui mentent aussi sur la condition médicale de leur marchandise humaine. Ce qui relève du plan biographique concerne le passé de l'esclave chez d'autres maîtres : il s'agit de savoir s'il a déjà désobéi ou pris la fuite²³⁴. À travers tout l'Empire, on trouve dans les registres de *cadi* des cas comparables où les nouveaux propriétaires se plaignent d'avoir été trompés par les marchands d'esclaves et demandent restitution grâce à l'appui des autorités²³⁵.

Certaines clauses des règlements de Meḫmed IV (1648-1687) de l'an 1091/1680, qui portaient sur les peines infligées aux artisans et commerçants et sur la police des marchés et de la ville, alertaient les inspecteurs/intendants des marchés (*muḫtesib*) sur l'usage par certains marchands d'esclaves du fard blanc et du fard rouge sur leurs marchandises humaines dans l'objectif de les rajeunir et de les embellir²³⁶. Cette pratique dolosive était proscrite avec une autre habitude des marchands d'esclaves : celle d'ôter aux esclaves vendus les vêtements qu'ils portaient lors de leur exposition au client potentiel²³⁷. On peut constater que ces règlements étaient en cours au moins depuis l'époque de Soliman le Magnifique (r. 1520-1566)²³⁸. Si ce qui est préconisé par ces règlements n'était pas une mesure de pudeur, cela devrait être une mesure contre l'avarice des

234. Il est bien attesté que les esclaves dont la propension à la fugue était connue voyait baisser leurs prix : Halil İnalçık, « Servile Labor in the Ottoman Empire », in A. Ascher, T. Halasi-Kuhn et B. K. Kiraly (éds), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The Eastern European Pattern*, Brooklyn (New York), Columbia University Press, 1979, p. 43-44. À propos des prix des esclaves dans l'Empire ottoman, cf. *infra* II-A-2-ii.

235. Charles L. Wilkins, « A Demographic Profile of Slaves in Early Ottoman Aleppo », in Christoph Witzernath (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 233-234.

236. Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Paris, Librairie Adrien Maisonneuve, 1962 (Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul XII), p. 334 et 340.

237. *Ibid.* Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 231.

238. Un *kānūnnāme* de Soliman promulgué après 1523, affirme que « les marchands d'esclaves ne mettront pas du fard blanc et rouge embelissant les visages des femmes esclaves qu'ils vendent. Qu'ils n'enlèvent pas les vêtements des garçons et filles qu'ils vendent, qu'ils les remettent [aux clients] avec leurs habits. S'ils ne respectent pas ce règlement, l'intendant des marchés s'occupera de leur sort [pour les punir] » (*ve ḫalāyıkçılar şatdıqları cāriyenin yüzine aḳ ve kızıl fī-l-cümle tezyīn eder nesne sürmeyeler ve şatılan oḡlan ve cāriyeden libās almayalar, anuñ ile vēreler şoyub almayalar. Eger ederler ise muḫtesīb ḫaḳklarından gele*) (Ahmed Akgündüz (éd.), *Osmanlı kanunnāmeleri ve hukukî tahlilleri. Kanunî devri kanunnāmeleri. I. kısım, umumî ve merkezî kanunnāmeler*, Istanbul, Fey Vakfı, 1992, t. IV, p. 325). D'après les règlements de Soliman applicables à Kefe en Crimée au plus tard à partir de 1542-1543 : « si quelqu'un met un bonnet à une esclave (*dişi esīre takye giydürüb*) et la vend par l'intermédiaire du courtier (*dellāl*), on prend 12 aspres sous le nom de coutume de parure (*'ādet-i tezyīn*), mais s'il ne lui met pas de bonnet on ne prend rien » (Mihnea Berindei et Gilles Veinstein, « Règlements de Süleymān I^{er} concernant le livā' de Kefe », *CMRS XVI/1*, 1975, p. 70 [section I, 2 du fac-similé]). Pour citer les clauses traduites par Robert Mantran : « Que les marchands d'esclaves ne passent pas du fard blanc ni du rouge ni autre chose sur le visage des esclaves femmes qu'ils vendent, afin de les embellir. Qu'ils les vendent avec les vêtements dont ils les ont revêtues. Qu'ils ne reprennent pas les vêtements qu'elles ont sur elles. [...] Que les marchands d'esclaves, qui, en général, fardent avec du blanc et du rouge le visage des esclaves qu'ils vendent ne les fardent pas. Qu'ils ne reprennent pas les vêtements des jeunes garçons et des filles qu'ils vendent. Après la vente, qu'ils ne reprennent pas [les vêtements] en les déshabillant. S'ils le font, que le *muḫtesib* les punisse » (Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle, loc. cit.*).

marchands d'esclaves qui voulait récupérer le vêtement (qui avait un certain coût), une fois que la vente était réalisée. Cela dit, ils étaient libres d'ajuster les prix en fonction de la valeur du vêtement qui devait partir avec l'esclave.

Bien entendu, ces fraudes ne sont pas aussi audacieuses que la réduction illégale en esclavage des sujets libres ottomans, mais constituent tout de même une tromperie que l'État s'engage à combattre. Cette lutte vise, au-delà de sa dimension moralisatrice, à rendre le processus de vente aussi incontestable et honnête que possible. Les *muhtesib* étaient les agents principaux des cadis pour l'application de tels règlements sur les marchés urbains, à commencer par celui d'Istanbul : ils étaient chargés de surveiller les activités de la corporation des marchands d'esclaves à laquelle des mécanismes de contrôle interne étaient également imposés²³⁹. Même si je n'ai pas repéré d'autres règlements ottomans antérieurs au XVII^e siècle en la matière que ceux de Soliman (r. 1520-1566), le recours au maquillage par des marchands rusés d'esclaves semble avoir été une pratique assez ancienne : le médecin irakien du XI^e siècle, Ibn Buṭlān (m. 1066), dans son traité de physiognomonie sur l'art d'examiner et de choisir des esclaves avant de les acquérir écrivait ceci : « Prenez garde à ne point acquérir d'esclave à l'occasion des foires[,] car en de tels lieux, les marchands peuvent, à loisir, user de stratagèmes. [...] Combien de fois redonnèrent-ils un teint rose à une joue trop pâle ou remplumèrent-ils des visages desséchés ?²⁴⁰ » À défaut d'être fins connaisseurs de l'art de la physiognomonie pour détecter les éléments suspects, les acquéreurs potentiels devaient être vigilants pour éviter de tels pièges, d'autant que l'application systématique et perfectionnée du règlement de Meḥmed IV était loin d'être une certitude.

Plusieurs disputes que l'on trouve dans les registres de cadi du XVI^e-XVII^e siècle reproduisent le schème suivant : des clients qui se rendent compte que leurs esclaves fraîchement acquis ont des problèmes de santé plus ou moins graves, qui vont de la présence d'un « défaut ancien » (*ayb-ı kadīm*) sur le corps jusqu'à la syphilis (*frenk maraḫı*), saisissent le tribunal du cadi pour réclamer l'annulation de la vente et le remboursement de leur argent par le marchand d'esclaves ; le cadi ordonne que l'examen du corps de l'esclave, présumé défectueux par son nouveau propriétaire, soit effectué par des experts (*ehl-i ḫibre*) médicaux convoqués au tribunal ; si l'expertise confirme les allégations des clients, en attestant qu'il s'agit d'une maladie bien antérieure à l'acte de vente, qui plus est dissimulée de manière malhonnête par les marchands, le cadi conclut la nullité de la vente

239. Ziya Kazıcı, *Osmanlılarda İhtisâb Müessesesi (Ekonomik, Dinî ve Sosyal Hayat)*, Istanbul, Zafer Matbaası, 1987, p. 119-123. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, p. 92. Au sujet de la corporation des marchands d'esclaves, cf. *infra* II-A-2-i-a.

240. Floréal Sanagustin, *Médecine et société en islam médiéval. Ibn Buṭlān ou la connaissance médicale au service de la communauté : le cas de l'esclavage*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2010, p. 210-211. À propos de la physiognomonie chez les Ottomans et d'Ibn Buṭlān en particulier, cf. *infra* III-A-i dans la seconde partie.

et ordonne le remboursement des clients en échange du retour des esclaves chez les marchands coupables²⁴¹. On voit la même procédure à l'œuvre à de nombreuses reprises sans que les parties concernées disent, avec précision, quels défauts ou imperfections sont reprochés aux esclaves remis aux vendeurs contre remboursement : l'essentiel est que certaines qualités indésirables ont été dissimulées par les marchands avant la conclusion de la vente²⁴². L'argument juridique valable est celui de l'antériorité du défaut (*'ayb-ı kadīm*) à l'entrée en possession de l'esclave ; dans une affaire datée du 1^{er} *şabān* 1072 / 22 mars 1662, le tribunal ayant été saisi seize jours après la transaction par le client, l'expertise médicale avait établi que la maladie qui avait atteint les pieds de l'esclave défectueuse n'était pas une affaire de quinze jours, mais qu'elle était apparue depuis sept ou huit mois (*işbu cāriyenüñ ayakları altunda olan maraz on günde ve on beş günde hādīs olur 'uyüb kabīlünden olmayub ancak yedi sekiz ayda peydā olur*), ce qui entraînait inévitablement la culpabilité du marchand d'esclaves sommé de rembourser l'acheteur et de récupérer son esclave en mauvaise santé²⁴³. Dans une autre affaire, datée du 6 *muḥarrem* 1074 / 10 août 1663, il est établi que l'esclave, dont le nouveau propriétaire voulait renoncer à sa possession moyennant remboursement de la part du marchand, était atteinte de la tuberculose (*verem dedükleri sill marazı*)²⁴⁴. Cela montre que les marchands n'avaient pas toujours besoin de recourir au maquillage pour dissimuler les défauts de leurs marchandises humaines qui ne se manifestaient pas toujours par des signes extérieurs. Les clients, à moins d'avoir des connaissances médicales précises, n'avaient que leurs yeux et intuitions pour arrêter un jugement avant de procéder à l'acquisition d'un(e) esclave. La fréquence de ce type de fraudes et imprévus pouvait renforcer l'importance des compétences en physiognomonie aux yeux des contemporains voulant tirer un plus grand bénéfice de la possession d'esclaves. Cela dit, le client est peut-être temporairement lésé par le marchand escroc qui maintient des prix élevés, mais le tribunal du *cadi* ne reproche jamais au client de ne pas avoir attentivement examiné son esclave avant de conclure la transaction : il lui incombe seulement de prouver que le marchand avait omis de dire toute la vérité sur sa marchandise concernant un défaut antérieur ; c'est ce que je déduis du cas de l'Ukrainienne Māriya rendue au marchand contre remboursement parce qu'il lui manquait deux molaires (*üst dişlerinden iki 'aded azu dişleri nākış olduğundan*), ce que son

241. Osman Çetin *et alii*, « Tıp Tarihi Açısından Kadı Sicilleri », in Coşkun Yılmaz et Necdet Yılmaz (éds), *Osmanlılarda Sağlık / Health in the Ottomans*, [vol.] I, Istanbul, Biofarma, 2006, p. 328.

242. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521)*, Bilgin Aydın et Ekrem Tak (éds), Istanbul, İSAM, 2008, p. 452 [14 r^o, troisième entrée] : affaire datée de la première décade de *rebī'ü-l-evvel* 920 / 6-15 mai 1514. *İstanbul Kadı Sicilleri. Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, (H. 1077 / M. 1666-1667)*, Rıfat Günalan (éd.), Istanbul, İSAM, 2011, p. 916 [114 r^o, quatrième entrée] : affaire datée du 17 *ramażān* 1077 / 13 mars 1667.

243. *İstanbul Kadı Sicilleri. Eyüb Mahkemesi (Havâss-ı Refīa) 74 Numaralı Sicil, (H. 1072-1073 / M. 1661-1662)*, Hüseyin Kılıç *et alii* (éds), Istanbul, İSAM, 2011, p. 505 [16 v^o, première entrée].

244. *İstanbul Kadı Sicilleri. İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil, (H. 1073-1074 / M. 1663-1664)*, Rasim Erol *et alii* (éds), Istanbul, İSAM, 2010, p. 1068 [49 v^o, cinquième entrée].

acquéreur aurait bien pu repérer sur le marché²⁴⁵.

Les clients ne sont pas toujours de bonne foi, ou bien, du moins, ils n'obtiennent pas toujours gain de cause auprès de la justice ottomane. Par exemple, le tribunal refuse la réclamation de Fāṭma : elle possède l'esclave dont elle veut se débarrasser depuis un an déjà ; or, les revendications recevables ont généralement lieu dans le mois qui suit l'achat²⁴⁶. Le délai d'un an est accordé à des cas extrêmes comme celui de la lèpre²⁴⁷. Il arrive aussi que des experts et témoins démentent que l'esclave a des défauts comme le prétend son détenteur²⁴⁸. Un autre cas de figure, plus intéressant, est celui où le tribunal établit que le propriétaire avait procédé à l'achat en connaissance de cause (sachant que l'esclave avait les défauts ou les plaies en question) avant de changer radicalement son avis afin d'annuler la vente effectuée par le marchand²⁴⁹.

Le simple acte d'achat n'était donc pas toujours suffisant en soi pour entamer une véritable relation entre le maître et son esclave en termes de besoins et de travail, étant donné l'incapacité et l'inadéquation présumées de certains esclaves dont les défauts ne justifiaient pas le prix réclamé par des marchands sans scrupules. Mais une fois entrés en la possession des maîtres qui les forment et qui les estiment, certains esclaves parviennent à acquérir des compétences (ou à mettre en valeur celles qu'ils ont déjà) qui leur permettent d'obtenir un statut bien particulier à l'initiative de leurs maîtres : celui d'esclave « autorisé » (ar. *ma' dūn* ; tr. *me' zūn*)²⁵⁰.

2 – Les esclaves « autorisés »

L'octroi d'une autorisation (ar. *idn* ; tr. *izn*) par un maître à son esclave est une pratique fréquente dans le domaine patrimonial, déjà attestée dans l'Antiquité sémitique et gréco-romaine : cette autorisation « consiste pour le maître à placer son esclave à la tête d'un commerce ou d'opérations commerciales déterminées, en lui confiant pour ce faire, s'il y a lieu, un capital.²⁵¹ »

245. *Ibid.*, p. 985 [133 r°, première entrée] : affaire datée du 7 *cemāziyü-l-āḥir* 1074 / 6 janvier 1664. Pour un autre procès autour d'une dent manquante, cf. *İstanbul Kadı Sicilleri. Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, *op. cit.*, p. 956 [74 r°, quatrième entrée] : affaire datée du 15 *şā'bān* 1077 / 10 février 1667.

246. *İstanbul Kadı Sicilleri. Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, *op. cit.*, p. 989 [40 v°, cinquième entrée] : affaire datée du 14 *cemāziyü-l-āḥir* 1077 / 12 décembre 1666.

247. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 27.

248. *İstanbul Kadı Sicilleri. Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, *op. cit.*, p. 929 [100 v°, première entrée] : affaire datée du 6 *şā'bān* 1077 / 1^{er} février 1667.

249. *Ibid.*, p. 894 [135 v°, première entrée] : affaire datée du 12 *şevvāl* 1077 / 7 avril 1667.

250. Dans la section qui suit, j'aborderai uniquement les aspects juridiques de ce statut. Pour des considérations d'ordre socio-économique sur les esclaves employés en tant qu'agents dans la vie commerciale, cf. *infra* II-B-2-iii.

251. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 29. Şeyh Bedreddin, *Fıkıh Ekolleri Arasındaki Tartışmalı Konuların İncelikleri. Letâifu'l-İşârât fî Beyâni'l-Mesâili'l-Hilâfiyyât*, éd. par Hacı Yunus Apaydın, Istanbul, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, p. 233-240.

Cette autorisation demeure révocable et l'importance de ses effets est déterminée par le propriétaire qui choisit de déléguer : l'esclave bénéficiaire de l'autorisation dispose certainement d'une indépendance relative, quoique temporaire, pour traiter avec des tiers, soit en suivant des consignes précises, soit en prenant beaucoup d'initiatives²⁵². Les docteurs du *fikh* s'accordent pour déresponsabiliser le maître des dettes de son esclave « autorisé » : la position hanéfite consiste même à rendre les dettes du débiteur servile recouvrables sur sa personne physique²⁵³. Comme l'esclave est son capital, le maître est donc tout de même responsable de ses dettes, au moins à hauteur de la valeur de l'esclave. Ses « créanciers [...] ont le droit d'exiger sa vente, même celle de ses enfants.²⁵⁴ » Si le maître choisit d'affranchir son esclave endetté, il se trouve dans l'obligation de payer les dettes de son ancien esclave aux créanciers « jusqu'à la concurrence de sa valeur personnelle »²⁵⁵. « Pour le surplus des dettes, c'est l'esclave affranchi » qui est responsable²⁵⁶. À ce propos, on peut remarquer que seulement pour la dette encourue par une personne de condition servile on peut exiger l'aliénation de cette personne, tandis que cette solution de recouvrement n'existe nullement pour un débiteur qui est juridiquement libre. Vu le risque éventuel d'expropriation par des créanciers impatientes, les maîtres avaient intérêt à accorder cette autorisation pour des opérations commerciales sûres et non déficitaires. L'important dans cette affaire, c'est qu'elle souligne la responsabilité personnelle de l'esclave.

Le maître peut choisir de rémunérer son esclave « autorisé » qui peut récupérer une certaine portion des profits réalisés ou recevoir une somme préalablement fixée²⁵⁷. Cette autorisation est d'une durée illimitée en théorie, vu que le maître a le droit de la révoquer à tout moment : les biens qu'il possède en tant qu'esclave « autorisé » reviennent d'office à son maître dès la révocation de l'autorisation²⁵⁸. L'autorisation permet de dépasser et de suspendre l'incapacité juridique de l'esclave qui obtient provisoirement le droit de « commercer, affermer, louer, donner sa procuration, confier et recevoir des dépôts » et, du moins en théorie, même celui d'acquérir des esclaves à qui il peut accorder le même type d'autorisation²⁵⁹. En revanche, il a toujours besoin du permis explicite de son maître pour se marier et il ne peut affranchir les esclaves qu'il aurait acquis pendant l'exercice de son autorisation à commercer²⁶⁰. Car le mariage et l'affranchissement ne relèvent point

252. R. Brunschvig, « 'Abd », *loc. cit.*

253. *Ibid.*

254. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. VI-VII, p. 11.

255. *Ibid.*, p. 12.

256. Al-Qudūrī, *Muhtaşar*, p. 230-۲۳۱ [§ 43].

257. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. VI-VII, p. 11.

258. *Ibid.*, p. 11-12.

259. *Ibid.*, p. 11.

260. *Ibid.*

des actes de commerce (*tijārāt*)²⁶¹.

Al-Qudūrī (m. 428/1037) parlait de l'indivisibilité de l'autorisation dans son *Muḥtaṣār* : si l'esclave doit exécuter une tâche précise et déterminée, cela ne constitue pas une autorisation de la part du maître et l'esclave n'est pas considéré comme « autorisé » (*ma'dūn*)²⁶². Pour l'entrée en vigueur de la révocation de l'autorisation, le maître doit avertir les interlocuteurs commerciaux de son esclave²⁶³. Par ailleurs, l'autorisation perd sa validité si « le maître meurt, est atteint d'aliénation mentale ou est déclaré apostat et assimilé » aux mécréants du domaine de la guerre²⁶⁴. L'autorisation n'est plus valable si l'esclave prend la fuite et trahit la confiance de son propriétaire²⁶⁵. De même, une esclave « autorisée » (*ma'dūna*) qui tombe enceinte « des œuvres de son maître » perd son autorisation²⁶⁶.

En somme, le statut temporaire d'esclave « autorisé » est celui d'un esclave relativement privilégié dans la mesure où il a une liberté de mouvement et un mandat pour agir en tant qu'homme d'affaires. Il n'est pas sans rappeler les intendants (*kethüdā*) des gouverneurs provinciaux ottomans, une fonction qui « suppos[ait] [...], par la force des choses, d'être un brin touche-à-tout », consistant à se charger des finances et de la correspondance de routine du maître au nom duquel il pouvait s'agir de transmettre des sommes considérables d'argent²⁶⁷. Cette marge de manœuvre et l'avantage matériel considérable d'avoir un capital important à gérer pourvoient à certains esclaves les conditions idéales de l'évasion : on trouve dans les registres de cadi des esclaves qui saisissent la possibilité de quitter l'Empire ottoman dès la première occasion en tant qu'esclaves « autorisés », mais il existe aussi un nombre non négligeable d'esclaves qui choisissent de rester fidèles à leurs maîtres tout en effectuant de longs voyages d'affaires en dehors des territoires ottomans²⁶⁸. Le fait d'autoriser son esclave à commercer traduit de la part du maître une certaine confiance et même une bienveillance. Or, ces prédispositions n'étaient pas omniprésentes : on trouve bien des cas d'abus, de sévices et de mauvais traitements de la part des propriétaires à l'égard de leurs esclaves. C'est la prochaine étape de mon exploration des aspects de la vie en

261. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣār*, p. 224-۲۲۵.

262. *Ibid.*, p. 4 et 224-۲۲۵ [§ 43]. Ferhat Koca, « El-Muhtasar », *TDVİA*, Istanbul, 2006, vol. XXXI, p. 64-65 [64-66].

263. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣār*, p. 226-۲۲۷.

264. *Ibid.*

265. *Ibid.*

266. *Ibid.*, p. 230-۲۳۱. Concernant le retrait de l'autorisation à commercer de la femme esclave qui devient l'*umm walad* de son maître, Georges-Henri Bousquet et Léon Bercher donnent l'explication suivante : « [...] qui dit commerce, dit fréquentation des hommes. Or, il paraît inadmissible que le maître qui a admis son esclave à partager sa couche et à devenir *umm walad*, consente à ce qu'elle continue une pareille activité » (*ibid.*, p. 230 n. 30).

267. Marc Aymes, « Affaires courantes pour marcheurs d'empire. Le métier d'administrateur dans les provinces ottomanes au XIX^e siècle », *Genèses* LXXII/3, 2008, p. 17-18. M. Aymes se réfère à Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*, Princeton, Princeton University Press, 1980 (Princeton Studies on the Near East), p. 29.

268. Pour des exemples historiques d'esclaves « autorisés », voir *infra* II-B-2-iii dans la première partie.

esclavage au travers de l'application des règlements juridiques.

3 – Abus et mauvais traitements infligés aux esclaves

Les propriétaires d'esclaves qui faisait un usage abusif et outrancier de leur autorité quasi-absolue sur leurs propriétés humaines ne manquent pas dans la documentation. D'un point de vue éthique, il était considéré comme plus avantageux et souhaitable pour le maître d'être respecté que d'être craint par ses esclaves²⁶⁹. L'encouragement religieux à la bienveillance était l'expression d'une éthique paternaliste dans les relations entre maîtres et esclaves, même si elle ne pouvait pas être garantie²⁷⁰. Le sultan est le seul propriétaire d'esclaves à disposer du droit de vie et de mort sur ses possessions humaines et il y a une stricte délimitation de ce qui est un châtement corporel « raisonnable »²⁷¹. Chez les Ottomans, il existe bel et bien une conception de ce qui est raisonnable en tant que châtement corporel infligé par un maître à son esclave. Dans la « biographie autorisée » (N. Vatin) de Ḥayr ed-dīn Barberousse (m. 1546), on trouve la phrase « il avait battu et châtié, au-delà des limites de ce qui est acceptable, son esclave qui n'avait commis aucun tort » (*esīrine bilā-cürm^m ḥaddan ziyāde ḍarb urub te'dīb étmiş idi*)²⁷². Elle exprime clairement l'idée de ce qui est justifié et tolérable et ce qui est répréhensible et injustifié, en tant que violence infligée par des maîtres à leurs esclaves. Il faut souligner que le mauvais traitement de la part du maître constitue un usage excessif des prérogatives de ce dernier plutôt qu'une violation du droit de l'esclave à l'intégrité physique. Donc, les restrictions sur les droits des propriétaires ne signifiaient pas pour autant une extension des droits des esclaves ou une flexibilité pour ces derniers. Le pouvoir institutionnalisé de la domination du maître sur son esclave, quoique défini et limité en droit, créait les conditions de possibilité de son propre dépassement abusif et ouvrait ainsi la voie à des mauvais traitements infligés dans le cadre de l'espace privé où la personne privilégiée était incontestablement le propriétaire.

À Istanbul, au xvii^e siècle, les comportements violents et abusifs d'un certain Meḥmed, fils de Meḥmed, vis-à-vis de son esclave de sexe féminin Sertāb, lui avaient valu d'être expulsé (*iḥrāc*) de son quartier de résidence de Ḥ'āce Ḥayrū-d-dīn où il était considéré comme une nuisance par ses

269. Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam. A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013, p. 267.

270. Madeline C. Zilfi, « Slavery », *EncOttEmp*, p. 531.

271. *Ibid.* Au sujet des considérations éthiques des Ottomans sur les châtements corporels à infliger aux esclaves, voir *infra* III-C-2-i dans la seconde partie.

272. Aldo Gallotta, « Il “Ġazavāt-ı Ḥayreddīn Paşa” di Seyyid Murād », *Studi Magrebini* XIII, 1981, fol. 218 v^o. Je remercie Nicolas Vatin d'avoir étudié ce passage de la chronique à son séminaire et de l'avoir ainsi porté à ma connaissance.

voisins²⁷³. Cinq riverains (*sükkān*), hommes et musulmans, étaient venus au tribunal pour témoigner un par un (*her biri takrîr-i kelām ve ta‘bîr ‘ani-l-merām édüb*) que :

Mehmed, outre qu’il boit du vin et ne prie point, rentrait chaque jour ivre à la maison et battait violemment son *ümm-i veled*, une esclave qui s’appelle Sertāb. Il l’amena au marché aux esclaves à plusieurs reprises afin de la vendre (*Meḥmed şāribü-l-ḥamr ve bî-namāz olduğundan mā‘adā her gün ser-ḥōş gelüb ümm-i veledi olan Sertāb nām cāriyesini ḍarb-ı şedīd ile ḍarb ve bir kaç def‘a mezḅüreyi bey‘ etmek için esîr bāzārına götürmüşdür*)²⁷⁴.

Le voisins de Mehmed ajoutèrent qu’ils étaient « tourmentés par ses dires et gestes. Nous demandons qu’il soit expulsé de notre quartier » (*mezḅūr Mehmed’üñ ef‘āl ve akvālinden müte‘ezzīlerüz maḥallemüzden iḥrāc olunması maḥlūbımızdur*)²⁷⁵. Le tribunal donna satisfaction à cette demande et Mehmed fut expulsé de son quartier de résidence.

On doit signaler que, tandis que c’était surtout Sertāb, battue à maintes reprises, qui souffrait de « l’état pernicieux » (*sū‘-i ḥāl*) de Mehmed dénoncé par les plaignants, l’homme en question était banni du quartier au nom de la préservation de la tranquillité des riverains, *les bons musulmans du quartier*. En pratique, il était courant d’expulser une personne de sa communauté ou de son lieu de résidence pour trouble à l’ordre public ou moral²⁷⁶. Dans le cas de Mehmed, les plaignants avaient obtenu l’ordre explicite de son bannissement de la part des autorités locales. La violence de Mehmed envers son *ümm-i veled* Sertāb, reconnue en tant que la mère de son enfant²⁷⁷, a pu être enregistrée et documentée grâce à la plainte des riverains. En revanche, l’entrée du registre ne dit rien sur la situation de Sertāb ou sur les mesures qui furent éventuellement prises pour sa protection. On peut supposer qu’elle a dû partir avec Mehmed en tant que membre de sa maisonnée. Il est assez probable que l’autorité de Mehmed sur Sertāb soit demeuré intacte. Après tout, il incombait entièrement à Mehmed de se repentir et de ne pas récidiver contre Sertāb dans leur nouveau lieu de résidence. La décision du cadī consiste simplement à éloigner un individu nuisible et non à supprimer la possibilité pour ce dernier de s’engager ultérieurement dans de tels actes répréhensibles. La violence physique commise à l’encontre d’un(e) esclave faisait l’objet d’un procès judiciaire principalement lorsque les esclaves avaient accès, par leurs propres moyens, à des

273. *İstanbul Kadı Sicilleri. Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, op. cit.*, p. 990 [40 r^o, quatrième entrée] : affaire datée du 11 *cemāziyyü-l-āḥir* 1077 / 9 décembre 1666.

274. *Ibid.*

275. *Ibid.*

276. Nicolas Vatin, « Bannissement, exil. La pratique classique de la relégation », *DEO*, p. 147-148. *Idem*, « Population, déplacement de », *DEO*, p. 971-973. *Idem*, « La relégation dans l’Empire ottoman (troisième quart du XVI^e siècle) », in Claudia Moatti, Wolfgang Kaiser et Christophe Pébarthe (éds), *Le monde de l’itinérance en Méditerranée de l’Antiquité à l’époque moderne. Procédures de contrôle et d’identification*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2009 (Études 22), p. 581-618.

277. Je reviendrai sur ce statut particulier *infra*, cf. I-C-4.

solutions légales, ou bien parce que la communauté locale s'estimait outragée par le propriétaire qui avait dépassé les limites du tolérable²⁷⁸. Dans le cas de Sertāb, il s'agit du second scénario. Le remède légal du cadi avait efficacement apaisé l'exaspération des voisins, mais ne constituait pas une solution pour la souffrance et les vicissitudes de Sertāb. Au moins en théorie, il était concevable pour les autorités légales de vendre de manière coercitive l'esclave d'un maître outrancièrement violent et récidiviste²⁷⁹. Un propriétaire violent peut perdre son esclave, mais la violence extrême que ce dernier subit ne met pas fin pour autant à son statut servile ; tout au plus, il change de main et préserve sa qualité de propriété humaine. Toutefois, Sertāb, ayant le statut particulier d'*ümm-i veled*, n'était pas aliénable²⁸⁰. La punition de Meḫmed cible sa place dans la société et sa réputation au sein de la communauté locale, mais ne remet pas en question ses droits en tant que propriétaire d'esclave. De toute manière, le procès ne portait pas sur les vicissitudes de Sertāb : l'affaire interne à la maisonnée de Meḫmed ne pouvait être réglée que si le cadi en était saisi par Sertāb.

Leurs propriétaires n'étaient pas les uniques auteurs des violences subies par les esclaves : des tierces personnes, qui présumant que ce sont des cibles faciles et fragiles, s'en prennent aux esclaves des autres aussi. Ces attaques relèvent à la fois de l'outrage à une personne physique et du dégât à la propriété privée. Par exemple, on trouve cet incident dans le registre du cadi d'Üsküdar en avril 1535 :

Aḫmed, fils d'Abdu-llāh, déclara ceci à l'assemblée de la charia : « j'ai frappé l'esclave femelle de Maḫmūd à la tête pendant qu'elle lavait des chiffons au bord de la mer. » À la suite de la demande du susmentionné Maḫmūd, l'incident fut enregistré (*Aḫmed bin 'Abdu-llāh meclis-i şer' de ikrār edüb dedi ki « Maḫmūd'uñ cāriyesini deryā kenārında bez yurken başından vurdum ḍarb eyledüm » deyü ikrār edüb mezkūr Maḫmūd'uñ talebiyle mā hüve-l-vākī' tescil olundu*)²⁸¹.

Cet extrait est silencieux sur le sort de l'esclave, on ne sait pas si elle avait été blessée, ni si elle avait survécu à cet assaut. Elle n'est pas nommée non plus. Ce qui est certain est que son propriétaire Maḫmūd a saisi le tribunal où le coupable Aḫmed a avoué son crime. Mais encore, nous ne savons rien des motifs d'Aḫmed ou des mesures punitives prises à son égard. L'enregistrement formel de l'aveu du coupable était un stratagème efficace pour contraindre ce dernier à conclure un accord contractuel de réconciliation à l'amiable en dehors du tribunal (*sulh*)²⁸².

278. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 107.

279. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, op. cit., p. 128.

280. *Idem*, « Umm al-Walad », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 2002, t. X, p. 924-927.

281. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (H. 940-942 / M. 1534-1536)*, Kenan Yıldız (éd.), İstanbul, İSAM, 2010, p. 521 [58 v^o, troisième entrée].

282. Işık Tamdoğan, « Justice », *DEO*, p. 671. Yavuz Aykan, *Rendre la justice à Amid. Procédures, acteurs et doctrines dans le contexte ottoman du xviii^{ème} siècle*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2016 (*The Ottoman Empire and its Heritage* 60), p. 118-119 et passim.

En cas de mort de l'esclave, le crime était double : c'était à la fois un meurtre et une aliénation de la propriété, ce qui nécessitait au moins le dédommagement du propriétaire. Toutes les écoles juridiques se refusent à mettre à mort un homme libre pour meurtre d'un esclave dans le cadre de l'application de la mesure du talion (*kiṣāṣ*) à partir du règlement coranique (II : 178), à l'exception remarquable des hanéfites pour lesquels un esclave meurtri n'est pas à venger différemment d'une personne libre, si l'on doit recourir au talion : c'est le principe d'équivalence entre le contrevenant et la victime²⁸³. Donc, dans cette affaire, si l'esclave était morte sous ses coups, Ahmed était passible de la peine capitale, à moins de verser le prix du sang (ar. *diya* : tr. *diyēt*) calculé sur la valeur marchande de l'esclave²⁸⁴.

Le droit ottoman était une articulation permanente de la charia avec le *ḵānūn*, le droit séculier émanant du sultan. L'intervention légale de la Porte et parfois le recours à la coutume locale étaient nécessaires en raison des lacunes ou silences de la charia dans les domaines foncier, fiscal et pénal²⁸⁵. D'aucuns qualifièrent la coutume (ar. *'urf* ; tr. *'ōrf*) de « sécularisation pragmatique de la loi islamique » procédant du pouvoir temporel du souverain qui légifère²⁸⁶. Les codes législatifs promulgués par les sultans, les *ḵānūnnāme*, déclarent des principes généraux, tout en contenant des stipulations hautement spécifiques qui donnaient aux agents des pouvoirs judiciaires et exécutifs une ligne de conduite claire, sinon des règlements explicites, quant aux situations particulières²⁸⁷. Soliman le Magnifique (r. 1520-1566), alias « Le Législateur » (*ḵānūnī*), avait promulgué vers 1540 un code législatif partiellement fondé sur ceux de ses prédécesseurs, mais qui contenait aussi des règlements inédits : on y trouve en particulier une clause sur le cas des hommes célibataires et potentiellement dangereux qui guettaient les femmes et enfants qui retiraient de l'eau ou lavaient des vêtements auprès d'une source²⁸⁸. Uriel Heyd a translittéré (en caractères imprimés ottomans), traduit, commenté et étudié la généalogie de ce code de Soliman. Voici l'extrait en question :

De plus, que les hommes célibataires et suspects soient interdits de s'approcher des endroits où femmes et enfants cherchent de l'eau ou lavent des vêtements. Ceux qui ne se soumettent pas à cette interdiction seront châtiés et l'on collectera un aspre sur chaque paire de coups qui leur sera infligée. Qu'ils ne s'attourent pas devant les hammams ou sur les routes menant à des hammams, et qu'ils ne se soulagent pas dans un cimetière ou sur un sentier. Ceux qui ne se plient pas à cette prohibition après en avoir été avertis seront sévèrement punis (*ve daḵi 'avret ve oḡlan varub ū alduḡi veyā ṭon yudḡi yērlere levend*

283. R. Brunshvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 30. J. N. D. Anderson, « Homicide in Islamic Law », *BSOAS* XIII/4, 1951, p. 815 et 827. Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, New York, Cambridge University Press, 2005 (Themes in Islamic Law 2), p. 47 et 49.

284. R. Brunshvig, « 'Abd », *loc. cit.*

285. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 3. Gábor Ágoston, « kanun », *EncOttEmp*, p. 306.

286. Haim Gerber, *Islamic Law and Culture (1600-1840)*, Leyde, E. J. Brill, 1999 (Studies in Islamic Law and Society 9), p. 105.

287. Colin Imber, « Kanun, Kanunname », *DEO*, p. 677-679. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 257.

288. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 88 et 126 [art. 113].

*tā'ifesi varmaya men' edeler; memnū' olmayanı ta'zīr edüb iki ağaca bir akçe cürm alına. Ve hammām öñinde ve hammām yolında cem'iyet edüb oturmayaalar ve maqbere icinde veyā yol üstinde tebevül etmeyeler; ba' de-t-tenbiyye memnū' olmayanuñ muhkem haqqından geleler*²⁸⁹.

Le fait qu'un tel règlement se trouve dans le code solimanien vers 1540 montre que ces comportements prédateurs et délictueux autour des fontaines et autres endroits où les femmes et enfants (de condition servile, mais sans doute minoritaires) se rendaient vulnérables en effectuant leurs tâches, étaient devenus un véritable problème pour l'ordre public. Il s'agissait donc de protéger ces personnes à la fois de coups et blessures et d'attentats à la pudeur (voire de simples lazzis). L'assaut vicieux d'Aḥmed sur l'esclave de Maḥmūd à Üsküdar en 1535 n'était donc pas nécessairement un cas isolé : il était la manifestation d'une menace généralisée à l'égard du type de victimes tel qu'il est défini dans l'extrait du *kānūnnāme*. Chercher de l'eau et laver le linge étant des tâches domestiques indispensables, ces femmes et enfants qui les effectuaient n'avaient nullement le luxe de s'en abstenir, sachant qu'il y avait un potentiel de danger.

Dans d'autres situations, les intentions du malfaiteur pouvaient paraître plus claires, dans la mesure où l'attaque sur un(e) esclave traduisait un acte résolu avec un but précis et par conséquent, moins aléatoire. Car s'en prendre à la propriété humaine de quelqu'un pouvait être une manière de viser le propriétaire lui-même, peut-être une forme de représailles dans le cadre d'une vendetta. Un cas daté de la première décennie de *zīl-l-ḥicce* de 957 (9-18 janvier 1551) révèle des informations partielles sur l'attaque subie par une autre femme esclave :

[...] Ṭurgud bin Ḥasan du village d'İstāvros a déposé la plainte suivante : « En présence du *nāzır* Ṭurgud bin Ḥızır, j'ai loué à l'ancien *nāzır* Maḥmūd bin Yūsuf un certain terrain et pris la cour et voilà cinq ans que j'y réside. Or voilà que sans l'autorisation du cadı et en [mon] absence, l'actuel *mütevelli* Süleymān bin Ḥüseyin, à présent le gérant de la propriété, et 'Alī Çelebi bin Murād ont abîmé ma cour et frappé mon esclave. » Après cette déclaration, d'autres personnes informèrent [le tribunal] que le *mütevelli* susmentionné, avec 'Alī Çelebi, avait endommagé la cour, battu son esclave et détruit ses ruches. Tout cela fut enregistré conformément à la requête formulée [par Ṭurgud bin Ḥasan] [...] ([...] *karye-i İstāvros'dan Ṭurgud bin Ḥasan takrİR-i da'vā kılub dedı ki "nāzır olan Ṭurgud bin Ḥızır müvācehesinde sābık nāzır olan Maḥmūd bin Yūsuf'dan icāre-i tavıl ile bir mıkdar yer alub havlı dutub beş yıl mıkdar sākin olub hāliyā bi-ğayri izn-i kādı yok iken hāliyā mütevelli olan Süleymān bin Ḥüseyin ve 'Alī Çelebi bin Murād havlımı bozub ve cāriyemi darb-ı şedīd edti" dedikde ba'z-ı kimesne haber vėrdiler ki mezķūr mütevelli ve 'Alī Çelebi ile havlısın bozub cāriyesin darb edüb kıvanların ħarab eddikleri mā hüve-l-vākı' bi-t-ḫaleb kayd-ı sicill olundı [...]*)²⁹⁰.

Cette affaire est avant tout une dispute sur l'usage d'une terre affectée qui est un bien *vakıf* (inaliénable et appartenant à une fondation pieuse). L'assaut décrit dans le témoignage envisageait

289. *Ibid.*

290. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil (H. 956-963 / M. 1549-1556)*, ed. Orhan Gültekin, (Istanbul: İSAM, 2010), 399 [fol. 56 v^o, 4th entry].

d'intimider ʿTurğud bin Ḥasan pour qu'il quitte la terre sur laquelle il revendique son droit d'usage légal. Les assaillants, qui ont détruit les superstructures de ce lot de terre (probablement les moyens de subsistance de ʿTurğud bin Ḥasan), avaient en même temps attaqué l'esclave de ʿTurğud bin Ḥasan qui avait eu le malheur de se trouver en cet endroit au mauvais moment : elle travaillait probablement dans la cour ou autour des ruches au moment de l'agression ; ou bien, elle a peut-être tout simplement tenté de résister. D'autres individus, qui demeurent anonymes, confirment ces allégations au *cadi*. Cette attaque sur une esclave ne la cible pas en tant que telle, mais constitue une façon de s'en prendre à son propriétaire que les bandits veulent effrayer. Une personne libre ou ʿTurğud bin Ḥasan lui-même auraient probablement été attaqués de la même manière, s'ils avaient été présents sur les lieux au moment de l'irruption des bandits. Le cas d'Aḥmed Beg, fils d'İbrāhīm, nous montre exactement ceci : il avait agressé de façon vicieuse et injustifiée (*bi-ğayri ḥaḳḳⁱⁿ*) et battu les employés d'Aḥmed Çelebi, fils de Muştafā, y compris Ūftāde, son esclave de sexe féminin²⁹¹. L'accusé lui-même avait reconnu les méfaits qui lui étaient reprochés. Cela dit, une femme esclave constituait une cible plus vulnérable et avait probablement une capacité de résistance diminuée devant de tels criminels mal intentionnés. Pour reprendre son cas, ʿTurğud n'était pas seulement responsable du bien-être corporel de son esclave, mais son témoignage assermenté était bien plus efficace et solide au tribunal du *cadi* vis-à-vis deux musulmans libres que celui de son esclave pour la protection de celle-ci et afin d'obtenir la punition des malfaiteurs. Concernant les femmes esclaves, elles étaient une propriété humaine dont la sexualité avait une valeur marchande : en cas d'agression sexuelle, le violeur était tenu de rembourser au propriétaire ce que son crime avait déprécié de la valeur de l'esclave²⁹².

Les cas d'agression physique cités ci-dessus n'étaient pas vraiment traités sur le plan de la morale, mais comme des offenses contre la propriété. Une autre manière de malmenier des femmes esclaves (ou des jeunes garçons de condition servile) passait par le proxénétisme. Justement, c'est dans le cadre de la lutte contre la prostitution que les autorités ottomanes adoptent un ton bien plus moralisateur.

291. *İstanbul Kadı Sicilleri. Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, *op. cit.*, p. 906 [fol. 123 v°, troisième entrée] : affaire datée du 16 *şevvāl* 1077 / 11 avril 1667. Pour un autre exemple du début du XVII^e siècle, cf. Marinos Sariyannis, « "Neglected Trades" : Glimpses into the 17th century Istanbul Underworld », *Turcica* XXXVIII, 2006, p. 162.

292. Hina Azam, *Sexual Violation in Islamic Law. Substance, Evidence, and Procedure*, New York, Cambridge University Press, 2015 (Cambridge Studies in Islamic Civilization), p. 84-85 et 133. En ce qui concerne le viol, H. Azam soutient que l'approche malékite traite d'un crime contre la propriété, tandis que les juristes hanéfites parlent d'une transgression morale. Si la victime est une femme libre, la propriété serait leur sexualité légale en tant qu'elle est réifiée par la transaction marchande autour du douaire (*ibid.*). J'estime que cette interprétation est contestable, étant donné que le douaire est une garantie matérielle pour les femmes à la fois au début (une partie de la somme étant versée avant le contrat ou après la consommation effective du mariage) et à la fin du mariage (une seconde partie étant versée après une répudiation irrévocable prononcée par le mari ou en cas du décès de ce dernier) (Y. Aykan, « Mariage », *DEO*, p. 756).

4 – La prostitution

Le code solimanien promulgué vers 1540 contient une mise en garde ferme contre l'organisation subreptice de la prostitution par des marchands d'esclaves spécialisés en esclaves de sexe féminin (*halâyıkcılar*) : il s'agit d'activités de proxénètes qui s'ajoutent à celles de la traite qui, elles, sont légales²⁹³. Ces marchands louent des chambres de caravansérail à des tarifs élevés pour y installer des danseuses et autres femmes esclaves avec lesquelles leurs clients se livrent à la débauche, aux beuveries et à des actes illicites semblables ; de plus, pour donner une apparence de conformité légale, ils effectuent des ventes temporaires dans le cadre desquelles l'acheteur, qui se retire avec la femme qu'il a acquise dans sa chambre de caravansérail, retrouve le marchand qui lui rachète la même esclave à un prix inférieur²⁹⁴. La différence entre le prix initial et celui de la revente correspond donc au prix de la prostitution. Le sultan affirme avoir promulgué plusieurs « ordres sacrés », donc des firmans, dans le passé afin de mettre fin à ces pratiques. Ce règlement en matière pénale constitue une trace des abus que les femmes de condition servile risquaient de subir le plus probablement aux yeux des législateurs du XVI^e siècle qui réprouvent ces marchands d'esclaves adeptes de la surenchère dans l'exploitation des corps humains.

Les autorités ottomanes prenaient la prostitution au sérieux et étaient déterminées à la combattre, mais elle fut loin d'être éradiquée. Il ne s'agit ici d'aborder ce phénomène que dans la mesure où des femmes esclaves se trouvent impliquées. Marinos Sariyannis, qui a étudié de près le phénomène sous ses divers aspects, identifie quatre configurations de la prostitution à Istanbul vers la fin du XVI^e siècle : la prostituée qui utilise sa propre maison ; la fille plus pauvre qui se prostitue dans la rue ou dans les tavernes ; les proxénètes, hommes ou femmes, qui utilisent leurs propres domiciles comme des maisons closes ; les marchands d'esclaves qui louent des concubines²⁹⁵. On peut remarquer que dans la mesure où les amendes appliquées pour le crime de *zinâ*² (relations sexuelles illicites et hors mariage) étaient réduites si le coupable était célibataire, non-musulman et de condition servile : cette responsabilité juridique diminuée faisait que les mesures punitives n'étaient pas assez dissuasives pour les personnes impliquées dans les ténèbres de la vie urbaine²⁹⁶.

La politique répressive de la Porte peut être retracée au travers des ordres du sultan sur la

293. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 88-89 et 126-127 [art. 114].

294. *Ibid.* : « *ba'z-ı halâyıkcılar kârbânserâyılarda ziyâdece kıst vürüb çengî ve ğayri câriyeler getürüb halk geldüğü şöhbete ve işrete çeküb fısk u fücür ve sâ'ir anuñ emşâli nâ-meşrû' evzâ' olub ve gâh olurmış ki bir câriyeyi kârbânserâyıda bir kimesne şâret-i bey'le alub ol kimesne kârbânserâyıdan gidince ol câriye anuñla bile olub gitmelü olıcağ bir kaç akçe eksüğine gérü halâyıkcı alurmış, bunuñ gibi hişâşlar men' olunmak için hük-m-i şerîf vérule gelmişdür.* »

295. Marinos Sariyannis, « Prostitution in Ottoman Istanbul, late sixteenth – early eighteenth century », *Turcica* XL, 2008, p. 65.

296. *Ibid.*, p. 53. Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law*, *op. cit.*, p. 94.

prostitution au XVI^e-XVII^e siècle. Un ordre de Selīm II, daté du 4 *şafar* 975 / 20 août 1567, adressé au cadī d'Istanbul, enjoignait ce dernier de mener une enquête dans chaque quartier de la ville en rassemblant les habitants avec les imams et les muezzins (choisis probablement pour leurs qualités morales présumées et non pour leurs talents dans les enquêtes policières) sous la surveillance du *çavuş* Pīrī Zeyd, afin de révéler les réseaux de proxénétisme²⁹⁷. Le sultan, dénonçant la poursuite des activités de proxénétisme dans sa capitale, demande la traque des responsables, et même si ce n'est pas dit explicitement, il suppose que les prostituées étaient de condition servile, car il demande leur libération (*fāhişeleri halāşş édüb*) dans la *dispositio* de l'ordre. On peut rétorquer à cette interprétation que le texte insinuait la séquestration de femmes (originellement de condition libre) par des proxénètes qui auraient tenté de les aliéner. Il est ordonné au cadī de faire le nécessaire conformément à la charia ; un agent de la puissance publique est chargé de l'affaire et les habitants sont invités à collaborer avec les autorités en vue de l'éradication des scandales.

Dans un autre ordre, du règne de Murād III, daté du mois de *şabān* 991 / août-septembre 1583, certains marchands et marchandes d'esclaves (en position de proxénètes d'après les allégations), ainsi que des courtiers sans garants au sein de la guilde des marchands d'esclaves, se trouvaient accusés de louer ou d'effectuer des ventes temporaires de concubines à des marins démobilisés et jeunes vauriens indécents (*levendāt*)²⁹⁸. L'efficacité des mesures prises par la Porte dans son combat contre les proxénètes de la capitale n'était pas parfaitement rassurante, sinon pour les acteurs mêmes de ces activités illégales. Encore, dans un ordre daté du 4 *zīl-ḥicce* 1013 / 23 avril 1605, du règne d'Aḥmed I^{er} cette fois, les marchandes d'esclaves d'Istanbul étaient désignées comme les principales responsables de l'organisation de la prostitution et le sultan prenait une mesure radicale pour tenter en fermant catégoriquement les portes du métier aux femmes²⁹⁹.

Quelques décennies plus tard, en 1640, des marchandes d'esclaves se trouvaient incriminées d'avoir offert des « compagnes provisoires » aux ambassadeurs polonais et moldave, ce qui devait entraîner leur expulsion de la guilde des marchands d'esclaves d'Istanbul³⁰⁰. Une bonne partie de leurs méthodes nous échappent, mais pourtant nous pouvons établir au moins un élément d'explication important au sujet de la réussite de ces marchands d'esclaves proxénètes à tenir en échec la politique de la Porte : après l'acquisition d'un(e) esclave, une période coutumière d'essai de trois jours était accordée pour que l'acheteur puisse détecter un défaut précédant l'achat et que le

297. Ahmed Refik Altınay, *On altıncı asırda İstanbul hayatı (1553-1591)*, Istanbul, Devlet Basımevi, 1935, p. 38-39.

298. *Ibid.*, p. 42.

299. Ahmed Refik Altınay, *Hicrî on birinci asırda İstanbul hayatı (1000-1100)*, Istanbul, Enderun Kitabevi, 1988 [1931], p. 25-26.

300. Kütükoğlu, *1640 tarihli Narh Defteri*, p. 257-258. Marinos Sariyannis, « Prostitution in Ottoman Istanbul », *art. cit.*, p. 59-60. Sur la corporation des marchands d'esclaves elle-même, cf. *infra* II-A-2-i-a.

vendeur aurait dissimulé, avant de pouvoir retourner l'esclave en cas de mécontentement ; cette procédure était utilisée par les marchands d'esclaves pour donner une apparence licite à la prostitution qui se pratiquait par l'intermédiaire de ces fausses ventes³⁰¹.

La prostitution était l'une des formes d'exploitation les plus extrêmes à laquelle les esclaves pouvaient être soumis. L'État ottoman a beau la fustiger et la déclarer hors-la-loi, cette pratique a perduré pendant des siècles. Surtout, il faut souligner le fait que la marchandisation légale du corps humain facilitait infiniment les affaires des proxénètes. Là résidait la difficulté de l'État ottoman à combattre efficacement la prostitution : le maintien de l'institution servile et un commerce d'esclaves florissant rendaient cette tâche impossible. L'unique solution d'une quelconque efficacité était dans le contrôle officiel de l'accès au métier de marchand d'esclaves.

5 – La résistance

« Nous sommes le nombre et nous les avons servis parce que nous étions aveugles et que nous ne nous sommes jamais demandé pourquoi. Mais dès que nous le demandons, c'est la fin de leur pouvoir sur nous. »

Arthur Koestler, *Spartacus*, trad. par Albert Lehman, Paris, Calmann-Lévy, 1974 [1939], p. 93.

Las de la surexploitation et des abus ou excédés par la violence fondatrice, consubstantielle et permanente de l'institution servile, certains esclaves renoncent à se soumettre à la routine légale et structurellement désavantageuse à leur égard des rapports de domination entretenus par leurs propriétaires. Les mauvais traitements et penchants tortionnaires d'un maître peuvent être à l'origine de la réaction d'un esclave, mais bon nombre d'esclaves voulaient échapper tout simplement à leur condition servile. Encore, une telle initiative individuelle n'est pas une prise de position universaliste contre l'esclavage, mais la prise en main d'une situation personnelle³⁰². Car, après tout, les propriétaires d'esclaves ne sont pas tous des juristes hors pair ou des hommes de compassion pour traiter leurs esclaves comme il est prévu par la loi : l'imposition d'une limite véritablement efficace face à l'exploitation est sa contestation ouverte. Quand la désobéissance prend une tournure radicale, elle se manifeste inévitablement par l'illégalité de la rupture unilatérale des liens de subordination avec le maître. L'évasion constitue le mode prédominant de la résistance des esclaves, dont certains optent aussi pour un autre mode opératoire criminel : celui du meurtre du propriétaire. Tandis que même des personnes de condition libre étaient ciblées par des individus

301. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 203.

302. On peut ne pas assimiler la révolte d'un individu à une opposition de principe à l'esclavage. Sur ce point, ma position diverge de celle de Madeline Zilfi (Zilfi, *Women and Slavery*, p. 149).

malveillants qui les réduisaient illégalement en esclavage, et compte tenu de nombreuses violations des contrats d'affranchissement par les maîtres et devant l'inefficacité de certains recours légaux, l'unique choix de certains esclaves était dans les méthodes extra-légales pour changer la donne³⁰³. Le recours des esclaves, en position dominée, à l'illégalité et à la violence, en tant qu'il est un acte de résistance, n'a pas le même sens que les actes violents et illégaux des propriétaires envers leurs esclaves³⁰⁴.

Si les esclaves ne sont pas à prendre comme un bloc monolithique de victimes passives, il faut éviter également l'excès inverse : n'importe quelle réaction provenant d'un esclave n'est pas non plus à interpréter comme un geste de résistance³⁰⁵. Puis, la résistance d'esclaves ne devrait pas être uniquement perçue comme un phénomène de violence non plus, car elle s'insère aussi dans le cadre des négociations complexes entre esclaves et maîtres au sujet des chemins qui mènent éventuellement à la liberté³⁰⁶. Je propose d'aborder dans un premier temps, le versant moins fréquent et plus spectaculaire et violent du phénomène : le recours à la violence physique qui résulte en le meurtre du propriétaire. Une telle menace potentielle était en mesure de justifier le fait de voir en l'esclave l'« ennemi domestique » hébergé, nourri et côtoyé au quotidien, sans pouvoir être maîtrisé pour autant³⁰⁷. On étudiera dans un deuxième temps le mode le plus fréquent de la résistance servile : le marronnage.

i. Le meurtre

Pour l'esclave coupable de meurtre, la majorité des docteurs sunnites présentent deux options à son maître : l'abandon noxal (*daf*) de l'esclave ou le paiement du prix de sang (*diya*) dû à la famille de la victime³⁰⁸. Il arrive que la Porte mette la pression sur un maître (pour qu'il remette le coupable aux autorités) quand son esclave est recherché pour un meurtre³⁰⁹. Or, dans les registres de cadî, on a majoritairement affaire à des cas où les esclaves sont les tueurs de leurs propres maîtres : ce cadre juridique assez clair ne s'applique que très indirectement à ce scénario. Si l'esclave est

303. *İstanbul Kadı Sicilleri. İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, (H. 1027 / M. 1618)*, Yılmaz Karaca et alii (éds), İstanbul, İSAM, 2010, p. 571 [26 r°, quatrième entrée] et 523 [73 v°, première entrée] : deux affaires de l'année 1618 à İstanbul concernant respectivement une femme libre réduite en esclavage et une femme affranchie qui a été vendue de nouveau comme esclave.

304. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 147. James Walvin, *Questioning Slavery*, New York-Londres, Routledge, 1996, p. 118 et seq.

305. James Walvin, *Questioning Slavery, op. cit.*, p. 119.

306. *Ibid.*, p. 118-119.

307. Iris Origo, « The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Centuries », *Speculum* XXX/3, 1955, p. 321-366.

308. Robert Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 30.

309. BOA, MD 16, p. 271, n° 326 : affaire datée des alentours de *zî-l-ka' de-zî-l-ħicce* 979 / avril-mai 1572.

reconnu coupable par la justice du meurtre de son maître et si ce dernier a des héritiers, l'esclave se trouve dans l'obligation de payer de sa poche le prix du sang (s'il en a les moyens), sinon il doit être vendu pour couvrir cette pénalité. Cette transaction privée n'a lieu que si le talion n'est pas appliqué à l'esclave meurtrier : la question de la perte de la propriété ne se pose pas de la même manière lorsque la victime est l'ancien propriétaire du meurtrier. Les hanéfites, à l'exception de toutes les autres écoles juridiques, maintiennent qu'il n'incombe pas aux maîtres d'appliquer les sentences criminelles à l'égard de leurs propres esclaves : par conséquent, l'exécution de la punition formelle d'un esclave coupable de meurtre, *a fortiori* de celui de son propriétaire, est une question qui doit être réglée par les autorités publiques ottomanes³¹⁰. En revanche, les maîtres sont habilités à prononcer le châtement de leurs propres esclaves coupables d'homicide³¹¹. Il convient donc de mieux étudier des exemples judiciaires pour voir la manière dont sont appréhendés et punis les esclaves accusés et condamnés du meurtre de leurs propriétaires.

Une affaire stambouliote, datée vers le 17 *z̄ī-l-ḥicce* 967 / 18 septembre 1560, traitée par les hautes instances de l'État ottoman, est celle du complot de trois esclaves ayant assassiné leur maître ; les meurtriers présumés, pris probablement en flagrant délit, sont passés aux aveux devant le cadī qui informe la Porte de ce crime et de la suite qui y fut donnée :

Le cadī d'Istanbul envoya une copie de son registre. Dans ledit territoire, au quartier de Kemāl le marchand d'esclaves (*esīrci*), ses esclaves tuèrent Ḥayrū-d-dīn l'étameur. Ses esclaves Reyḥān, Ca'fer, Mübārek, Kız, Ḥasan, 'Osmān, Ferhād, Rıdvān et Keyvān furent convoqués au tribunal de la charia. Le susdit Reyḥān fut questionné et il dit : « nous collaborâmes tous à son meurtre. À minuit, je pris un couteau dans la main, Ca'fer une corde et Mübārek une hache ; nous allâmes auprès de lui [leur propriétaire Ḥayrū-d-dīn]. Il nous entendit et voulut se lever : Ca'fer le tint par la tête et Mübārek par le pied ; je me jetai sur lui pour l'étrangler. C'est alors qu'il poussa un cri et je lui donnai un coup de couteau. » Les susmentionnés Ca'fer et Mübārek concordèrent avec le témoignage de Reyḥān. Quant aux autres [esclaves], ils déclarèrent n'être au courant de rien, ce qui fut présenté au seuil de sa seigneurie le *kazasker*. La peine capitale fut ordonnée pour Reyḥān, Ca'fer et Mübārek ; il fut ordonné que les autres esclaves seraient donnés aux héritiers. C'est pourquoi il fut ordonné d'agir en suivant [le sens indiqué par] la copie du [présent] registre (*İstānbül kādīsı şūret-i sicill gönderüb mahrūse-i mezbūrede Esīrci Kemāl mahallesinde olan Kālaycı Ḥayrū-d-dīn nām kimesneyi kulları katl eyledügin Reyḥān ve Ca'fer ve Mübārek ve Kız ve Ḥasan ve 'Osmān ve Ferhād ve Rıdvān ve Keyvān nām kulları meclis-i şer'e izḥār olundıkda mezbūr Reyḥān'dan su'āl olunub cümlemüz katline ittifāk édüb nısfü-l-leylde ben elüme bıçak alub ve Ca'fer ip alub ve Mübārek nacāk alub üzerine varduğumuzda tıyub kalkmak istedükde Ca'fer başına ve Mübārek daḥi ayağına yapışub ben üzerine düşüb boğmak ister iken feryād édince bıçak ile urdum dedükde ve mezkūrān Ca'fer ile Mübārek daḥi Reyḥān'uñ taḥrürüne muvāfık ikrār édüb sā'irleri aşlā haberümüz yokdur dedüklerin i'lām édüb kāzī-asker efendi pāyelerine 'arḫ édüb Reyḥān'a ve Ca'fer'e ve Mübārek'e siyāset buyurılıub sā'ir kulları vereşeye verülmek buyurıldı deyü şūret-i sicill üzere işāret étmeğın buyurıldı*)³¹².

Il nous échappe comment l'affaire a pu passer devant le cadī. Ce rapport nous apprend tout de

310. R. Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law*, op. cit., p. 31.

311. *Ibid.*, p. 65.

312. BOA, MD 4, p. 127, n° 1285. Cf. le document n° 8 en annexe.

même que la victime du meurtre avait des héritiers à qui revenaient de plein droit les esclaves qui n'avaient pas été condamnés dans cette affaire. La véracité des aveux de Reyhān, qui donne une description assez vive du meurtre, n'a pas vraiment d'importance : ses aveux eurent comme conséquence sa condamnation à mort avec ses deux acolytes, Ca'fer et Mübārek. En revanche, la confession ou le rapport rédigé par le scribe auraient pu donner des éléments sur les motivations des esclaves, mais ces éléments sont absents. Nous ne savons pas non plus si le reste des esclaves, qui ne se sont pas impliqués dans le meurtre, avaient tenté tout de même de participer au pillage des biens de leur maître ou à une entreprise collective d'évasion. Ils ne sont pas associés au crime, échappent à la mort par pendaison (ou par décapitation) et sont légués en tant que biens aux héritiers de leur propriétaire défunt. Une chose est sûre : Ḥayrū-d-dīn est un homme considérablement riche avec au moins neuf esclaves à son compte³¹³. Pour le reste, ce que je peux en dire est purement spéculatif. Pourquoi un rapport avait été émis au *kazasker* ? Peut-être en raison de la gravité de l'affaire. Puis, que la victime ait été détestée ou non par ses esclaves, sa fortune avait possiblement attisé Reyhān, Ca'fer et Mübārek qui ont conspiré ensemble pour se débarrasser de lui tout en espérant un avenir plus radieux et sans subordination. On peut présumer que les héritiers de Ḥayrū-d-dīn ne voulait pas posséder les meurtriers de leur père : ils n'avaient pas non plus de bénéfices à tirer de leur vente, sachant que des esclaves ayant tué leur précédent maître ne risquaient pas d'attirer des offres très intéressantes de la part de clients potentiels. Si les meurtriers condamnés ne sont pas protégés par le reste des esclaves de la maisonnée, ils n'ont pas été dénoncés par ces derniers : leurs anciens « collègues » affirment ne rien connaître de l'incident. Le cri de la victime avait probablement alerté d'autres membres de la maisonnée, sinon des voisins. Pour les trois complices, la rupture avec Ḥayrū-d-dīn s'est bien réalisée : seulement, elle s'est faite d'une manière radicalement différente de ce qu'ils avaient projeté au départ.

Les conséquences d'un meurtre peuvent être imprévisibles bien entendu, mais dans certains cas, c'est l'imprévu même qui est un puissant ressort pour les esclaves qui décident de passer à l'acte. Dans une affaire portée par les villageois de Çakırcalı devant le cadi d'Alaşehir (l'ancienne Philadelphie) en Anatolie, dans la sous-province d'Aydın, on apprend la mort du jeune 'Abdī bin el-Ḥāc 'Alī, habitant du village de Çakırcalı, qui avait succombé aux blessures infligées par 'İvaz (qui lui avait donné des coups de bâton), l'esclave hérité qu'il possédait en copropriété avec ses frères (*medīne-i Alaşehir muḏāfātından Çakırcalı nām ḵarye ahālisi maḥfil-i ḵaḵāya gelüb her biri taḵrīr-i kelām ve ta'bīr 'an el-merām édüb ḵarye-i merḵūme sākinlerinden 'Abdī bin el-Ḥāc 'Alī nām ṣābbı ḵarındaşları ile müşterek olan 'abd-ı mevrūṣı 'İvaz bin 'Abdu-llāh gece ile ba'de-l-iṣā ḵarye*

313. Pour des considérations sociologiques sur les propriétaires d'esclaves, voir *infra* II-A-3-ii dans la première partie.

ķurbında olan mülk bostānı içinde ķara ađac degnegi ile urub mecrũh ve ol sebebden helāk olmuřdur)³¹⁴. L'examen du cadı sur le corps de la victime établit que celle-ci avait reķu des coups de badine et de béton qui avaient détruit sa mâchoire et qu'elle était morte de la suite de ses blessures (*Üzerine varılıb keřf   nařar olundıkda fı-l-v ki mecrũh-ı mezb ruń ađzına degnek ve zopa ile đarb  d b cegnesi ve dıřleri ol đarbla h rd   h ř olub ol sebebden helāk olduđı*)³¹⁵. ' vaz, l'esclave de la victime, convoqué au tribunal, « déclare et avoue sans contrainte et de son plein gré » (*bi-t-tav-ı ř f ve-r-rız  l  bi-l-kerh ve-l-cez  iķr r u i'tir f étmegin*) ceci : « après qu'il m'a violemment frappé sans aucune raison, je suivis la tentation du diable et le battis avec un béton et le blessai, il mourut à cause de cela » (« *beni bil  sebab đarb-ı řed d étmegin řeyt n iđv sıyla degnek ile urub mecrũh eyled m ol sebebden helāk oldu* »)³¹⁶. ' vaz justifie son acte : il n'a fait que répondre à la violence injustifiée dont il venait de faire l'objet. Sa responsabilité dans la mort de son copropriétaire ne fait aucun doute, mais cette *hüccet* (procès-verbal valant attestation délivré par le tribunal du cadı) n'indique aucun châtiment à son égard. Les frères de la victime, qui sont les autres copropriétaires d' vaz, ont pris l'initiative de traduire leur esclave communément possédé devant le cadı. Car ils étaient probablement dans un dilemme en tant que partie prenante dans le meurtre de leur frère et en tant que responsables sur le plan judiciaire des actes de leur propre esclave. En d'autres termes, la qualité de copropriété d' vaz compliquait la position et l'attitude des acteurs respectifs dans l'affaire qui n'a pas pu être réglée en interne au sein de la copropriété fraternelle. Pourtant, le règlement interne et privé des affaires de meurtre était presque la norme ; il n'était nullement courant de les porter à l'attention des cadıs qui pouvaient eux-mêmes inciter à une résolution du conflit à l'extérieur de leur tribunal après l'établissement des faits à l'appui d'une enquête, des preuves et des t moignages³¹⁷. Cet élément expliquerait l'absence de la prononciation d'une peine à la fin de certaines *hüccet* portant sur des affaires de meurtre.

Qu' vaz e t ou non l'intention de tuer son maître en le frappant, son passage à l'acte violent était défensif et un recours ultime comme dans la plupart des meurtres commis par des esclaves à l'encontre de leurs propriétaires : il avait atteint les limites de sa tolérance. Pour les femmes de condition servile, de tels actes étaient rares, mais ils ont tout de même exist ³¹⁸. Lorsque les documents précisent les mesures punitives prises par les autorités ottomanes, on comprend que l'absence de subordination totale était considérée comme un danger à éviter à tout prix. En se

314. BOA, Cevdet, Adliye 60/3609. Document daté du 13 *rebı'à-l- hir* 1102 / 14 janvier 1691.

315. *Ibid.*

316. *Ibid.*

317. Fariba Zarinebaf, *Crime & Punishment in Istanbul, 1700-1800*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2010, p. 162-163.

318. Madeline C. Zilfi, « Servants, Slaves and the Domestic Order in the Ottoman Middle East », *Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* II/1, 2004, p. 23.

fondant sur les sources narratives de l'époque tardive, Madeline C. Zilfi a abordé le cas d'une esclave circassienne dont le crime date de juillet 1762³¹⁹. Cette jeune fille attendait sa vente dans l'arrière-boutique d'un marchand d'esclaves à Istanbul avec d'autres *cāriye*, mais avait affiché à maintes reprises son insoumission, ce qui rendait sa vente difficile³²⁰. À la suite d'un châtement probablement violent qu'elle avait subi de la part de la maîtresse de la maison (la femme du marchand), la fille circassienne avait réagi en poignardant mortellement celle-ci³²¹. Elle fut immédiatement détenue à la suite de ce meurtre et il fut décidé de la pendre sur la place publique, au cœur de la capitale, dans le marché aux esclaves même : son cas devait être un exemple pour tous les autres esclaves qui oseraient faire une pareille tentative³²². L'exécution de la coupable était donc traitée par les autorités de la capitale comme un véritable enjeu pour l'ordre public³²³. Comme le souligne M. C. Zilfi à juste titre, les meurtres de femmes par des femmes esclaves étaient aussi rares que sensationnels, tandis que les meurtres d'hommes par des esclaves du même sexe étaient assez fréquents, que cela fût sous forme d'action individuelle ou collective³²⁴.

L'assassinat du maître par son esclave était parfois motivé par les stipulations spécifiques d'un accord d'affranchissement conditionnel (*tedbīr*) : la mort du maître pouvait être la condition requise pour la libération de l'esclave (comme c'était le cas de Timurhān et Mülāyim, parmi des douzaines d'autres)³²⁵. En revanche, obtenir son affranchissement formel à travers la mort suspecte du propriétaire était pour le moins imprudent : un tel décès ne créait pas *ipso facto* les conditions nécessaires dans l'immédiat pour que l'esclave obtienne sa libération sur le plan légal. Les autorités et les esclaves avaient plus d'expérience, de savoir-faire et de moyens dans une autre facette bien plus connue de la résistance servile : le marronnage ou la fugue en tant que forme courante de la rupture illégale des liens de dépendance et de subordination entre esclaves et maîtres.

319. *Eadem*, « Goods in the *Mahalle*: Distributional Encounters in the Eighteenth-Century Istanbul », in Donald Quataert (éd.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, Albany (New York), SUNY Press, 2000, p. 291.

320. *Ibid.*

321. *Ibid.*

322. *Ibid.*

323. *Ibid.*, p. 292.

324. *Eadem*, *Women and Slavery*, p. 176 et 176 n. 83.

325. *İstanbul Kadi Sicilleri. İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil*, (H. 1073-1074 / M. 1663-1664), Rasim Erol *et alii* (éds), Istanbul, İSAM, 2010, p. 1115 [4 r°, quatrième entrée] : affaire datée du 17 *ramadān* 1073 / 25 April 1663. *İstanbul Kadi Sicilleri. Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, (H. 1020-1053 / M. 1612-1643), Baki Çakır *et alii* (éds), (Istanbul: İSAM, 2011), p. 551 [fol. 37, deuxième entrée] : affaire datée de la deuxième décade de *şafar* 1043 / 16-26 août 1633. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 57-58. On abordera plus bas ce type d'affranchissement, cf. I-C-2.

ii. L'évasion

« El prófugo esperaba la libertad. »

Jorge Luis Borges, *Historia universal de la infamia* [1935], Madrid, Alianza Editorial, 2004 (Biblioteca Borges), p. 25.

La fuite est un moyen relativement facile d'accès pour son étape initiale qui consiste à s'échapper de la maison du maître, mais dont l'organisation et la réussite à moyen et à long termes s'avèrent être un véritable écueil pour les esclaves tentés par l'expérience. Avant d'aborder des exemples d'esclaves fugitifs issus de registres de cadī et de documents d'archives, on présentera le cadre juridique et législatif des normes et mesures concernant l'évasion des esclaves. On peut affirmer d'emblée que le dispositif juridique est principalement au service du propriétaire et le parti pris assumé dans la jurisprudence islamique et la législation ottomane est celle de la défense de la propriété. De mon côté, j'opte pour analyser le phénomène du marronnage sous l'angle de la résistance.

a. Le cadre jurisprudentiel

Chez le juriste hanéfite al-Qudūrī (m. 428/1037), on trouve la notion d'*ibāḳ* qui signifie la fuite injustifiée de l'esclave de chez son maître, sans raison juridique valable étant donné son devoir d'obéissance³²⁶. Al-Qudūrī indique des calculs d'indemnités forfaitaires devenus anachroniques à l'époque ottomane en ce qui concerne les revendications et les droits de la personne qui attrape et ramène chez son propriétaire un esclave fugitif³²⁷. Seuls les montants et la manière de les calculer sont sujets à la caducité à cause de différentes évolutions dans le temps : le traité d'al-Qudūrī a bien le mérite d'établir un cadre qui s'en affranchit³²⁸. Ce cadre est celui des revendications légitimes de la personne qui se charge d'attraper et de remettre l'esclave fugitif à son maître ; il contient aussi la prise en compte des distances parcourues par rapport à la maison du propriétaire. De plus, l'individu qui appréhende le fugitif « conviendra que celui qui ramène l'esclave prenne acte, dès qu'il a mis la

326. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar* = Georges-Henri Bousquet et Léon Bercher (éds et trad.), *Le statut personnel en droit musulman hanéfite. Texte et traduction annotée du Muḥtaṣar d'al-Qudūrī*, Tunis[-Paris], Recueil Sirey, [~1953] (Institut des Hautes Études de Tunis, Bibliothèque juridique et économique III), p. 220-۲۲۱ [§ 42]. En revanche, les éditeurs-traducteurs du texte laissent entendre qu'il peut y voir une explication recevable, juridiquement valable : celle des mauvais traitements infligés par le maître (*ibid.*, p. 220 n. 1). Or, on constate clairement en droit ottoman qu'une telle distinction n'était pas véritablement effectuée : l'évasion d'un esclave de chez son maître était illégitime dans tous les cas.

327. *Ibid.*, p. 220 : « Quand l'esclave est en fuite injustifiée [...] et quelqu'un le ramène à son maître d'une distance de trois jours de marche au moins, cette personne a le droit d'exiger du maître une indemnité forfaitaire de quarante dirhems. S'il le ramène de moins loin, l'indemnité sera calculée au prorata. Si la valeur de l'esclave est moins de quarante dirhems, on assignera à celui qui le ramène le montant de sa valeur d'estimation moins un dirhem. »

328. Robert Brunschvig, « 'Abd », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1960, t. I, p. 27 : « la doctrine régleme la doctrine régleme la doctrine régleme l'indemnité à laquelle peut prétendre celui qui ramène au maître l'esclave marron (*ābīk*). »

main sur lui, qu'il n'en prend possession que pour le restituer [à son maître].³²⁹ » Le statut juridique servile de la personne appréhendée et la légalité de l'action de celui qui permet de l'appréhender sont des questions importantes qui ne sont pas abordées par al-Qudūrī. Le principe même d'indemniser et rémunérer la personne qui remet le fugitif à son maître sera à la base du corps des chasseurs de fugitifs, les *yāvacı*, à l'époque ottomane³³⁰. On verra plus bas que l'indemnisation qui incombe au maître a connu une réalité historique beaucoup plus complexe chez les Ottomans par rapport à ce qui était initialement prévu dans le *fiḳh* classique.

Dans la jurisprudence hanéfite ottomane, on trouve une cohérence inébranlable qui ne correspond pourtant pas toujours à des réalités concrètes. Dans la section intitulée le « livre du fugitif » (*kitābu-l-ābık*) de son premier traité de *fiḳh* consacré aux débats et controverses jurisprudentiels entre les principales écoles juridiques, Şeyh Bedr ed-dīn (m. 1420), juriste ottoman de renom et figure politique dissidente, précise qu'il est recommandé et louable selon la charia (*mendūb*) d'attraper un esclave fugitif lorsqu'on en a la possibilité³³¹. Ainsi, il met en avant l'argument de piété en évacuant complètement les motifs d'intérêt matériel et d'opportunisme que peut avoir un chasseur d'esclaves marrons. Bedr ed-dīn, quoique n'étant pas le seul juriste de son époque à le faire, a la particularité de transmettre les avis majoritaires de différentes écoles juridiques en insérant à la fin de l'exposé sa propre position tranchée. De ce point de vue, il n'est pas l'incarnation de l'orthodoxie hanéfite absolue, d'autant plus qu'au début du XV^e siècle, le hanéfisme n'était pas l'école juridique officielle de l'État ottoman. Il reprend ce que l'on peut trouver chez al-Qudūrī à propos du versement de quarante dirhams à quiconque appréhenderait un esclave fugitif à trois jours de distance de chez son maître, ce que l'on trouve également chez Ibrāhīm al-Ḥalabī (m. 1549) tel qu'il a été repris par Mouradgea d'Ohsson³³². Bedr ed-dīn met en avant un élément important dans l'un de ses commentaires personnels : l'indemnité (*cu'l*) versée par le propriétaire au chasseur de fugitifs ne peut provenir d'un engagement préalable du propriétaire de l'esclave marron, elle est une garantie juridique pour quiconque se prête à la tâche d'appréhender des esclaves qui ont violé la loi³³³. Ce qui est en apparence une dépense supplémentaire à laquelle le propriétaire est soumis, est en vérité une mesure légale qui consiste à protéger les droits de ce dernier en tant que propriétaire sur sa possession vivante en fugue, d'après le raisonnement de Bedr

329. Al-Qudūrī, *Muḥtaşar*, p. 222-223.

330. On a analysé *supra* le vocabulaire lié au marronnage, cf. « Chapitre liminaire, 2-i ».

331. Şeyh Bedreddin, *Fıḳıh Ekolleri Arasındaki Tartışmalı Konuların İncelikleri. Letâifu'l-İşârât fî Beyâni'l-Mesâili'l-Hilâfiyyât*, éd. par Hacı Yunus Apaydın, Istanbul, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, p. 395.

332. *Ibid.* Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane ; l'autre, l'histoire de l'Empire ottoman*, t. VI-VII : Code Civil, Codes Judiciaire et Pénal, Istanbul, Les Éditions Isis, 2001 [1788-1824], p. 24.

333. Şeyh Bedreddin, *Letâifu'l-İşârât fî Beyâni'l-Mesâili'l-Hilâfiyyât*, *loc. cit.*

ed-dīn. On serait tenté d'ajouter que cette mesure consiste en même temps à gratifier les arrivistes et la police auto-proclamée qui guettent les campagnes et les périphéries des villes où l'on trouve une concentration relativement importante de propriétaires d'esclaves.

Mouradgea d'Ohsson avait pioché chez Ibrāhīm al-Ḥalabī certains éléments de détail, mais qui me paraissent assez importants. Il est certain que le maître doit une rétribution à celui qui a retrouvé son esclave : la somme peut être calculée d'après la valeur de l'esclave ou en fonction de la distance de chez le maître à laquelle le fugitif a été arrêté ; le maître se soustrait à cette obligation seulement s'il renonce à ses droits sur celui-ci « pour cause de délits ou de dettes » de sa propriété humaine pour lesquels il est également responsable³³⁴. Celui qui arrête un fugitif et se charge de le remettre à son propriétaire, doit garder l'esclave évadé chez lui à ses propres frais ou bien doit le remettre au cadī de sa circonscription qui servira d'intermédiaire entre les deux parties³³⁵. Les frais d'entretien (*nafaḳa*) de l'esclave détenu reviennent de plein droit au chasseur ou au tribunal³³⁶. Dans l'examen détaillé, on trouve enfin une distinction nette entre les frais d'entretien nécessaires pour la subsistance de l'esclave en détention et la rétribution due à la personne aventureuse qui se charge de poursuivre les esclaves fugitifs. Il me semble que cette distinction est précisément due à la médiation du cadī, car le tribunal ne réclame pas une telle rétribution, mais seulement les frais d'entretien et ceux de justice. En revanche, si le fugitif est vendu pour le compte du tribunal à la fin des trois mois coutumiers et s'il y a un excédent par rapport aux frais, le cadī réalise un certain profit (probablement faible). La médiation du tribunal devient nécessaire pour une meilleure organisation des formalités et communications : une telle instance impartiale a pour fonction de confirmer l'identité du maître, d'enregistrer les principaux éléments qui permettent d'identifier le fugitif, d'attester le statut servile véritable de ce dernier, de dater précisément le jour auquel l'esclave fut appréhendé, d'arbitrer les éventuels réclamations, objections et conflits, etc. Il y a aussi un aspect que l'on ne retrouve pas en application, mais qui est tout de même spécifié : « en attendant la remise de l'esclave, le détenteur peut l'employer à son service, mais toujours avec l'autorisation du magistrat, et au seul profit des pauvres.³³⁷ »

Les fatwas du *ṣeyḫü-l-islām* Ebū-s-su'ūd qui traitent de la question de l'évasion d'esclaves contiennent aussi quelques éléments de discussion et de casuistique assez remarquables. Ebū-s-su'ūd s'attaque à la question de la vente de l'esclave fugitif par la personne qui l'a attrapé ou pour le compte du Trésor public : pour cela, il faut que s'écoule une « période coutumière » (*müddet-i*

334. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. VI-VII, p. 24.

335. *Ibid.*

336. *Ibid.*, p. 25.

337. *Ibid.*

‘*örfiyye*) à la fin de laquelle, si le propriétaire n’est pas venu réclamer son esclave, celui-ci pourra être vendu à une tierce partie. Le *şeyhü-l-islām* ne précise pas la durée exacte de cette période ; il parle de « plusieurs mois » (*nice aylar*) dans une fatwa³³⁸. Or, nous savons par ailleurs que cette période pouvait s’étendre de trois mois à cent jours selon la coutume observée par les Ottomans³³⁹. Ebū-s-su‘ūd parle de la nécessité de faire une description exacte du fugitif (*evşāfin ve ‘alāmātın tamām beyān édüb*) pour faciliter son identification et de faire des annonces publiques pendant cette période, en attendant que le propriétaire se manifeste³⁴⁰. En l’absence de toute revendication de la part du propriétaire à la fin de cette période, la vente de l’esclave marron devient légale. Il est intéressant de noter qu’Ebū-s-su‘ūd reconnaît seulement aux cavaliers (*sipāhī*) de l’armée ottomane le droit d’annuler cette vente, même si le délai coutumier est dépassé depuis longtemps³⁴¹. Il n’argumente pas outre mesure, mais attribue ce privilège ou ce droit de préemption aux cavaliers aux dépens du reste des propriétaires. On peut supposer que ce choix est dû au fait qu’un *sipāhī* en campagne est loin de chez lui et ne peut donc pas toujours réagir dans un bref délai.

Entrant dans des considérations plus abstraites qui relèvent de la jurisprudence intellectuellement stimulante sans fondement empirique, Ebū-s-su‘ūd résout le problème concernant un fugitif qui aurait quitté la demeure de l’islam pour habiter parmi les mécréants dans la demeure de la guerre pendant un certain temps et qui serait devenu le prisonnier de guerre réduit en esclavage par un musulman, en revenant ainsi dans l’Empire ottoman en tant qu’esclave d’un autre³⁴². Le grand mufti d’Istanbul soutient que si le propriétaire précédent arrive à prouver qu’il s’agit de son esclave évadé (*mülküñden ibāķ idügin işbāt édicek*), il a le droit de récupérer son esclave sans contrepartie³⁴³.

Une dernière fatwa est au sujet d’un esclave qui affirme être de condition libre face au chasseur d’esclaves fugitifs :

Question : Si ‘Amr, l’esclave fugitif de Zeyd, prouve au chasseur de fugitifs Bekr qu’il est d’origine libre, est-ce que cela est recevable ? Réponse : Oui, mais seulement pour sa libération. On ne peut décider de son affranchissement (*mes’ele: Zeyd’üñ kulu ‘Amr-ı ābıķ yāvacı olan Bekr’üñ yüzine hürri-l-aşl idüğine beyyine ikāmet eylese istimā olunur mı? el-cevāb: kaşr-ı yed içün olunur ‘ıtķına hüküm olunmaz*)³⁴⁴.

338. Ertuğrul Düzdağ (éd.), *Şeyhülislām Ebussu‘ūd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Istanbul, Enderun Kitabevi, 1983 [1972], p. 130 (*fetvā* n° 608).

339. Nicolas Vatin, « Une affaire interne. Le sort et la libération des personnes de condition libre illégalement retenues en esclavage sur le territoire ottoman (XVI^e siècle) », *Turcica* XXXIII, 2001, p. 168 n. 83.

340. Ertuğrul Düzdağ (éd.), *Şeyhülislām Ebussu‘ūd Efendi Fetvaları*, loc. cit.

341. *Ibid.*, p. 130 (*fetvā* n° 609-611).

342. *Ibid.*, p. 130 (*fetvā* n° 605).

343. *Ibid.*

344. *Ibid.*, p. 131 (*fetvā* n° 612).

Cette fatwa montre clairement les difficultés d'analyse historique à laquelle on tente de soumettre la réponse donnée à une question hypothétique qui a pu être formulée par un individu en demande d'expertise ou par le jurisconsulte lui-même. L'opinion d'Ebū-s-su'ūd sur le fait qu'Amr, le fugitif appréhendé, était de condition servile. Cet individu, qui arrive à prouver d'une certaine manière qu'il était d'origine libre, était donc une personne indûment asservie. La réponse du şeyhü-l-islām concernant le chasseur de fugitifs est simple : en droit, le *yāvacı* ne peut pas déclarer l'affranchissement d'une personne illégalement asservie. Plus généralement, cette fatwa d'Ebū-s-su'ūd pourrait bien renvoyer à une vérité bien attestée dans les registres de *cadi* : il arrive assez fréquemment que des chasseurs d'esclaves fugitifs s'en prennent à des esclaves affranchis ou à des *re'āyā* qui n'ont jamais connu l'esclavage dans l'Empire ottoman³⁴⁵. Il n'est pas tellement facile pour les personnes illégalement réduites en esclavage d'avoir gain de cause de manière rapide. Ces abus et ce zèle proviennent de la nature lucrative de ce métier pour ceux qui l'exercent, alors que pour les autorités qui utilisent ce corps de francs-tireurs, la défense de la propriété était la priorité.

En matière d'évasion, les éléments tirés de la jurisprudence hanéfite pré-ottomane et ottomane doivent être complétés par le passage en revue des règlements séculiers que l'on trouve dans les codes promulgués par les sultans. Les *ḵānūnnāme* contiennent un bon nombre de clauses que l'on repère dans de nombreuses législations du xv^e au xvii^e siècle.

b. Le marronnage dans le *ḵānūn*

D'emblée, il faut préciser que si l'on trouve des clauses sur les esclaves évadés dans un bon nombre de *ḵānūnnāme* du xv^e-xvii^e siècle, cela est dû, tout d'abord, au fait que chaque sultan devait renouveler pour son compte les règlements de son prédécesseur s'il souhaitait que les mêmes lois restassent en vigueur. Cela dit, j'essaierai de repérer les éventuelles évolutions et modifications (ou leur absence) des clauses concernant les esclaves fugitifs dans le corpus analysé.

Un règlement de Mehmed II, qui date d'avant 1461, charge des *'āmil*, affermataires travaillant en collaboration étroite avec les *cadis*, de procéder à l'arrestation des fugitifs qui seront gardés en détention pour une durée maximale de trois mois et livrés aux propriétaires qui prouvent leurs droits vis-à-vis du *cadi* : si le maître parvient à récupérer son esclave, il doit payer un droit coutumier, appelé le *muştuluk* (droit de « bonne nouvelle »), qui varie selon la distance du lieu où

345. La documentation conservée préserve de nombreux exemples de tels abus, ne serait-ce que pour le seul xvi^e siècle : Nicolas Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 160 et 164.

l'esclave marron a été appréhendé³⁴⁶ ; au bout de la période coutumière de trois mois, si le maître ne se manifeste pas, l'*āmil* a le droit de mettre l'esclave en vente aux enchères pour récupérer la somme récoltée (car c'est lui qui entretient l'esclave entretemps)³⁴⁷. Si le maître se présente au tribunal après la vente de son esclave fugitif et s'il arrive à prouver ses droits de propriété, il récupère la somme qu'a reçue l'*āmil* de la vente effectuée³⁴⁸. Un autre règlement du même sultan, promulgué après 1461, reprenait et confirmait tous ces points³⁴⁹.

L'étude des codes de Soliman du milieu du XVI^e siècle et celle de leur généalogie montrent que toutes ces mesures ont été maintenues avec la division du travail et la répartition des frais et revenus qui viennent d'être présentées³⁵⁰. On retrouve le droit de préemption dont Ebū-s-su'ūd parlait à propos des *sipāhī*, dans un code législatif d'Aḥmed I^{er} (r. 1603-1617) antérieur à 1609 : les timariotes sont clairement favorisés en tant que propriétaires d'esclaves fugitifs, tandis que les autres doivent définitivement renoncer à leurs droits à la fin de la période coutumière³⁵¹. Il faudrait peut-être souligner une chose qui semble aller de soi : tous ces règlements et discussions juridiques ne s'appliquent qu'aux cas des fugitifs appréhendés. Pour les propriétaires des esclaves dont les fuites réussissent, aucune sorte de dédommagement n'est prévue par la loi.

Avant de passer aux exemples issus de la documentation judiciaire et administrative, on peut aborder la dimension inter-étatique du cadre juridique qui s'applique à la question des esclaves fugitifs. Car les traités « internationaux » prévoyaient des mécanismes de dédommagement des propriétaires ottomans lésés par la fugue de leurs esclaves à l'extérieur des territoires ottomans. Le traité de 1482 signé entre Venise et l'Empire ottoman, reprenant plusieurs clauses de celui de 1479, stipulait clairement que les esclaves ayant fui l'Empire ottoman et réfugiés dans les territoires vénitiens de l'Égée et de l'Adriatique devaient être restitués par les autorités vénitiennes à leurs propriétaires ottomans, faute de quoi Venise s'engageait à verser 1 000 aspres par esclave à chaque propriétaire privé de son esclave tenté par l'escapade et une vie en dehors du cadre de l'esclavage chez les Ottomans³⁵². On constate qu'en période de paix, la représentation diplomatique vénitienne

346. 30 aspres pour une distance d'un jour de la maison du maître, 60 aspres pour une distance de deux jours et 90 aspres pour une distance de trois jours.

347. Nicoară Beldiceanu, *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque nationale à Paris. I. Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms. fonds Turc Ancien 39*, Paris-La Haye, Mouton et Co., 1960.

348. *Ibid.*

349. *Ibid.*, p. 143. Ö. L. Barkan, *Kanunlar*, p. 26.

350. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 51-52, 145, 279 et 289. On apprend aussi que pour la dynastie des Dulḳadr (ayant régné du XIV^e au XVI^e siècle en Anatolie orientale), les droits coutumiers revenaient directement au souverain et non aux individus se chargeant de partir à la chasse d'esclaves fugitifs.

351. Yılmaz Kurt, « I. Ahmed (1603-17) dönemine ait bir Osmanlı Kānūnāmesi », *Belgeler* XXXI/35, 2010, p. 2 et 30.

352. Alexander H. de Groot, « The Historical Development of the Capitulatory Regime in the Ottoman Middle East from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries », *Oriente Moderno* n. s. XXII (LXXXIII/3), 2003, p. 589. Nicolas Vatin, « Note sur l'attitude des sultans ottomans et de leurs sujets face à la captivité des leurs en terre chrétienne (fin XV^e-XVI^e) »

à Istanbul pouvait faire usage de sa marge de manœuvre en protégeant des esclaves fugitifs : en 1574, le baile Antonio Tiepolo avait autorisé des « esclaves fugitifs » à monter sur des bateaux vénitiens pour s'échapper vers l'ouest ; les esclaves arrêtés par les autorités ottomanes avaient produit des lettres portant le sceau du baile³⁵³. La paix ottomano-vénitienne, conclue en 1573, rendait déjà impossible l'asservissement des Vénitiens par les Ottomans, donc le baile n'avait qu'aidé des Vénitiens illégalement asservis à rentrer chez eux. Une telle assistance de la part d'une instance officielle sur le plan logistique et administratif était d'une rareté extrême pour les fugitifs qui devaient normalement se fier seulement à leurs propres facultés, ressources et chances³⁵⁴. Mais cette mobilisation des moyens de l'ambassade avait une assise juridique bien reconnue par la Porte : c'est notamment la situation des sujets vénitiens réduits en esclavage, achetés, etc. bien avant la conclusion de la trêve qui pose problème³⁵⁵.

À propos des ressources et points d'appui, on peut renvoyer au portrait à moitié réaliste, à moitié fantasmé, de l'esclave fugitif qui intègre une vie souterraine, une sous-culture criminelle, des réseaux de criminels, bandits, voyous et hors-la-loi de tous genres ; en particulier, une pratique fréquente des esclaves fugitifs a contribué à forger cette image et à faire d'eux des cibles judiciaires facilement soupçonnables et qu'il convenait de poursuivre avec acharnement : celle de prendre la fuite avec des objets précieux et, si possible, de l'argent liquide subtilisé à leurs propriétaires³⁵⁶. Dans une telle évasion, le vol était double. Car la fuite même de l'esclave était déjà de l'escamotage : le vol de soi-même, à défaut d'être validé par un acte d'affranchissement, était criminel et répréhensible en soi. On verra, dans l'étape ultime de l'exposé, l'acte de résistance en pratique : le fait de se soustraire à l'autorité du maître dans l'immédiat ne signifiait pas toujours la fin de la persécution, mais pouvait même être à l'origine de nouvelles entraves.

siècle) », *WZKM* LXXXII, 1992, p. 376 *et seq.* Aldo Gallotta, « Il trattato turco-veneto del 12 gennaio 1482 », dans *idem* et Ugo Marazzi (éds), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples, Istituto Universitario Orientale, 1982 (Seminario di Studi Asiatici, Series Minor XIX), p. 219-235.

353. Maria Pia Pedani, *The Ottoman-Venetian Border (15th-18th Centuries)*, trad. par Mariateresa Sala, Venise, Edizioni Ca' Foscari, 2017 (Hilâl. Studi turchi e ottomani 5), p. 122.

354. En temps de paix, la Porte était obligée de satisfaire les demandes vénitiennes concernant les razzias illégales. Sur ce point, on peut évoquer les protestations du diplomate vénitien Marc'antonio Donini en 1562 à propos de ses concitoyens illégalement détenus par les hommes du *kāpūdān paşa* Piyāle dont la flotte, revenant de Tunis, débarqua ses prisonniers à Chio, de manière à ce que les captifs vénitiens ne puissent pas être facilement récupérés. Cf. N. Vatin, « L'Empire ottoman et la piraterie en 1559-1560 », in Elizabeth Zachariadou (éd.), *The Kapudan Pasha. His Office and his Domain. Halcyon Days in Crete IV: A Symposium Held in Rethymnon, 7-9 January 2000*, Réthymnon, Crete University Press, 2002, p. 394 et n. 46.

355. Une fois la paix conclue, on devait échanger les captifs de guerre ; et en cas de conversion, la restitution de l'esclave était obligatoire (N. Vatin, « Note sur l'attitude », *art. cit.* ; *idem*, *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes, 1480-1522*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1994 (Collection Turcica VII), p. 279-290 *et passim*).

356. Marinos Sariyannis, « "Neglected Trades": Glimpses into the 17th century Istanbul Underworld », *Turcica* XXXVIII, 2006, p. 160.

c. Le droit en application

Les registres de *cadi* en grande partie et les registres des Affaires importantes dans une moindre mesure nous fournissent le matériel empirique nécessaire pour voir à l'œuvre le cadre juridique, qui vient d'être présenté, par rapport aux esclaves fugitifs. L'analyse sémantique du champ lexical employé à propos des esclaves marrons, ces individus qui tentent désespérément de prendre en main leur destin, avait montré *supra* qu'ils étaient principalement traités comme des articles de propriété en errance, assimilables aux bêtes égarées, d'où le terme « marronnage »³⁵⁷. Ces gens, traités comme des possessions qu'il faut remettre à leurs propriétaires (et qu'il faut sinon vendre à une quelconque valeur), passent à l'acte parce que le désir de base d'avoir la vie sauve en esclavage est un désir dont la seule satisfaction est très insuffisante en elle-même pour se résigner aux rapports de domination sur le moyen et le long termes³⁵⁸. Dans le cadre de l'obéissance absolue exigée par le rapport d'esclavage, il n'existe pas de dimension volontaire de la servitude. Un quelconque « consentement » à la « contrainte » n'existe pas non plus, car l'esclave est dans l'obligation totale d'acquiescer selon la volonté de son propriétaire³⁵⁹. La fuite est la contestation officiellement illégale de la légitimité de la propriété par un individu donné concernant son propre cas : cette contestation ne vise pas l'institution servile dans son ensemble³⁶⁰. L'absence de la force du nombre dans cet acte de résistance et la bonne organisation de la contre-résistance par les instances officielles firent que cette forme de contestation ne fut pas en mesure d'incarner une opposition à l'institution servile en tant que telle.

L'on pourrait s'étonner que le dispositif jurisprudentiel islamique concernant les fugitifs ait été fixé assez tôt dans ses grandes lignes, soit avant le XII^e siècle. Mais pour cela, il n'était pas nécessaire de connaître un phénomène aussi important que celui des évasions massives d'esclaves dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle : l'histoire des *fugitivi* dans l'Empire romain a pu constituer un problème assez sérieux et de grande envergure pour servir de base aux juristes musulmans³⁶¹.

357. Cf. *supra* la section 2-i du « Chapitre liminaire », intitulée « Ce que révèle l'évasion : les esclaves à la fois comme hommes et choses ».

358. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique éditions, 2010, p. 49.

359. *Idem*, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Éditions du Seuil, 2015 [2013] (Points-Essais), p. 18.

360. La fuite, dont l'illégalité est parfois discutable, est même l'ultime recours pour bon nombre d'esclaves qui jouent le jeu légal dans un premier temps pour obtenir leur affranchissement. 'Osmān Āgā de Temeşvar, captif ottoman réduit en esclavage en Autriche et en Hongrie entre 1688 et 1700, avait remboursé le prix de rachat à son propriétaire qui, malgré l'obligation légale de libérer *ipso facto* 'Osmān Āgā, avait fait comme si de rien n'était. Ce n'est qu'après l'épuisement de toutes les solutions légales à sa disposition que le captif de Temeşvar a pris l'initiative de s'évader pour retourner dans les territoires ottomans : il était sorti polyglotte de cette rude épreuve. Cf. Osman Aghā de Temechvar, *Prisonnier des infidèles. Un soldat ottoman dans l'Empire des Habsbourg*, trad. par Frédéric Hitzel, Arles, Actes Sud-Sindbad, 1998 (La Bibliothèque turque).

361. Yann Rivière, « Recherche et identification des esclaves fugitifs dans l'Empire romain », in Jean Andreau et Catherine Virlouvet (éds), *L'information et la mer dans le monde antique*, Rome, École française de Rome, 2002 (Collection de l'École française de Rome 297), p. 115-196. On peut également évoquer l'étude très intéressante de

Toutefois, il faut préciser que, du moins sur le plan législatif, les peines corporelles extrêmement cruelles de l'époque romaine n'ont point été reprises en droit musulman. Le rôle économique central de la masse servile et son poids démographique à Rome, ainsi que l'ampleur de la désobéissance des esclaves dans la République et l'Empire romains, n'étaient pas au même niveau chez les Ottomans. Par conséquent, dans l'Empire ottoman, la menace perçue et la peur réellement éprouvée par les propriétaires vis-à-vis des esclaves marrons étaient beaucoup moins aiguës.

L'acte d'évasion est resté trop personnel pour constituer un schème général (*pattern*) de résistance dont l'efficacité a contribué à la formation de communautés autonomes de fugitifs ou à celle de réseaux d'entraide et de solidarité dans l'Empire ottoman ; mais, il fut toujours la forme de résistance la plus courante chez les esclaves dans l'Empire ottoman³⁶². Si l'on repère un schème général des actions qui se reproduit de manière prévisible dans l'expérience historique, il est du côté des procédures judiciaires et administratives et des justiciers partiellement auto-proclamés qui composent le corps de chasseurs d'esclaves fugitifs.

Les premiers registres de *cadi* conservés de la ville d'Üsküdar (d'environ trente mille habitants avec une quasi-majorité de Grecs), des années 1521-1524, contiennent de nombreux cas d'esclaves fugitifs étudiés exhaustivement par Yvonne Seng ; l'abondance des documents s'explique par la position géographique de ce faubourg asiatique de la capitale ottomane qui offrait une possibilité de mobilisation spatiale accrue : la traversée du Bosphore à l'ouest permet de rejoindre la rive européenne et de partir vers les Balkans, à l'est on peut se diriger vers l'Anatolie profonde, au nord on rejoint la rive pontique, la route maritime méridionale mène vers la Bithynie³⁶³. Les esclaves de ce secteur semi-urbain étaient massivement employés dans une activité agricole : plus précisément dans le maraîchage, la pisciculture, l'élevage et la production laitière³⁶⁴.

Les fugitifs d'Üsküdar, se trouvant sur les rives du Bosphore, avaient comme complices potentiels des passeurs, des bateliers (*kayıkcı*) qu'il fallait payer³⁶⁵. Cet argent, versé au passeur

Roser Salicrú i Lluch, *Esclaus i propietaris d'esclaus a la Catalunya del segle XV. L'assegurança contra fugues*, Barcelone, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Institución Milá y Fontanals, 1998, p. 90-93, 111-116 *et passim*.

362. James Walvin, *Questioning Slavery*, *op. cit.*, p. 125. H. G. Özkoray, « Une culture de la résistance ? Stratégies et moyens d'émancipation des esclaves dans l'Empire ottoman au XVI^e siècle », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800)*, p. 410.

363. Yvonne Seng, « Fugitives and Factotums: Slaves in Early Sixteenth-Century Istanbul », *JESHO XXXIX/2*, 1996, p. 137. Dans un chapitre intitulé « Mostly fugitives: the trials and tribulations of slaves in sixteenth-century Üsküdar », suivant la voie inaugurée par Y. Seng, Suraiya Faroqhi a entrepris d'étudier les esclaves fugitifs d'Üsküdar au travers des registres des décennies suivantes du XVI^e siècle : Suraiya Faroqhi, *Travel and Artisans in the Ottoman Empire. Employment and Mobility in the Early Modern Era*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2014, p. 129-142.

364. Yvonne Seng, « Fugitives and Factotums », *art. cit.*, p. 136-137, 141-142 et 150-151. *Eadem*, « A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul », in Shaun E. Marmon (éd.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1999, p. 30.

365. Y. Seng, « Fugitives and Factotums », *art. cit.*, p. 152.

plutôt comme pot-de-vin, pouvait être le pécule de l'esclave fugitif ou avoir été volé au propriétaire. Il y avait aussi des esclaves travaillant sur le Bosphore comme passeurs : des *peremeci* travaillaient normalement pour amasser l'argent nécessaire du paiement de leur rachat dans un cadre contractuel³⁶⁶. Il est concevable qu'ils aient offert leurs services à d'autres esclaves ou bien utilisé leurs propres moyens logistiques. On voit rarement une mise en cause des complices d'un fugitif dans la documentation, ce qui fait qu'il y a rarement des indices sur les moyens et réseaux à l'œuvre. De manière assez indirecte, les habitants de l'Eubée qui dénoncent les exactions de l'affermataire percepteur de leur circonscription, qualifié de *frenk* (catholique, franc), font état des taxes de capitation remises illégalement à Venise, mais surtout de six esclaves arrivés d'Istanbul en caïques (*bundan akdem İstānbūl'dan altı küreklü pereme ile altı nefer esir kaçub cezire-i mezbūreye geldüklerinde*) : ils reprochent à leurs voisins catholiques d'avoir abrité ces fugitifs pour les envoyer dans « les pays francs » (*Frengistān*) par la suite³⁶⁷. Cette allégation de la communauté orthodoxe, datée du 8 *rebī'ü-l-āhīr* 972 / 23 novembre 1564, n'est pas centrale dans la requête envoyée à la Porte ; toutefois, elle n'est pas invraisemblable en soi. Seulement les centaines de kilomètres parcourus par ces esclaves sur des bateaux rustiques et modestes peuvent surprendre. En tout cas, ces fragments d'information montrent le caractère crucial de l'aide apportée par d'autres aux fugitifs pour la réussite de leur évasion, surtout s'ils veulent quitter l'Empire ottoman. L'échauffourée d'un esclave débardeur au port d'Üsküdar avec un janissaire qui le soupçonnait de tenter de s'enfuir est un signe du soupçon ambiant qui hantait visiblement les esprits des hommes de main voyant des esclaves au bord de l'eau ou auprès d'un moyen de transport³⁶⁸.

Les ports plus discrets d'İstāvros (Beylerbey) et de Çengelköy étaient des choix plus judicieux pour les évadés déterminés ; mais même si la surveillance y était moindre, la documentation indique clairement que l'on y appréhendait également des esclaves marrons³⁶⁹. Des agents de la police locale dépendant du *şubaşı* ou les chasseurs professionnels de fugitifs (*yāvaci*³⁷⁰) s'occupent de la plupart des cas, mais on trouve également des taverniers, agriculteurs, barbiers, marchands de farine, bouchers, prêtres et imams, et autres résidents locaux, chrétiens et musulmans

366. Andreas Tietze, *Muṣṭafā 'Ālī's Counsel for Sultans of 1581. Edition, Translation, Notes (part II)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982 (Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte VII), p. 98-99 ; 230 [H 144 v°-H 145 r°]. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, t. I : La part du milieu*, 9^e éd., Paris, Armand Colin, 1990 [1966], p. 426-427.

367. *6 numaralı Mühimme Defteri (972 / 1564-1565)*. < Özet – Transkripsiyon ve İndeks >, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995 (Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi 3), vol. I, p. 216-217, n° 367. Il s'agissait probablement des îles égéennes du *Stato da Mar* vénitien. Je reviendrai dans les pages suivantes sur le cas d'une moniale grecque accusée par les autorités ottomanes d'avoir aidé des esclaves fugitifs.

368. Y. Seng, « Fugitives and Factotums », *loc. cit.* L'incident date de septembre 1521.

369. *Ibid.*, p. 153.

370. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 51.

confondus, qui collaboraient volontiers avec les autorités : la récompense (*cu'İ*) de 90 aspres n'était pas négligeable, si l'on prend en considération le fait que le coût d'une petite maison ou d'un verger dans le secteur d'Üsküdar dans les années 1520 était d'environ 200 aspres³⁷¹. Si l'esclave est vendu aux enchères au bout de 100 jours, il faut prévoir 200 aspres de frais d'entretien (à raison de 2 aspres par jour), ce à quoi il faut ajouter environ 70 aspres de plus (frais de justice, taxes et autres dépenses ordinaires)³⁷². À cette période, on situe la moyenne du prix d'un esclave entre 1 200 et 1 500 aspres³⁷³. Mais, un esclave qui a tenté de s'enfuir ne pouvait être vendu à la hauteur du prix moyen du marché. À la suite de la dévalorisation nécessaire de l'esclave, on trouve des ventes aux enchères à des prix relativement bas, autour de 900 aspres à cette période, ce qui n'est tout de même pas un vil prix non plus³⁷⁴. Il arrive que des maîtres récupèrent leurs fugitifs après la réalisation de cette transaction que s'impose le tribunal du *cadi* au bout de la période coutumière de 90 ou 100 jours : en février 1529, İne Beg bin Şatılmış avait racheté son esclave ukrainien Hüseyn à 'Abdu-rahman bin Muştafâ (qui était parfaitement en droit de refuser ce rachat), en lui versant la même somme (900 aspres) qu'il avait versée aux enchères³⁷⁵.

Dans les registres de *cadi*, une entrée typique sur un esclave fugitif comprend les éléments suivants : la description physique du fugitif séquestré contenant des précisions sur ses marques distinctives, vêtements et son origine ethnique, ainsi que son nom ; le nom de la personne qui a capturé le fugitif ; la date de la capture ; la somme allouée pour l'entretien matériel de l'esclave ; parfois, on trouve des informations sur les événements autour de la capture et des aveux de l'esclave lui-même³⁷⁶. Pour en donner un exemple :

La raison pour la quelle le registre fut rédigé [est la suivante] : Silâhdâr Hamza qui habite à Üsküdar même, attrapa, au port d'Öküz un mouton [et] Balaban, un esclave fugitif aux yeux marrons clairs, de taille moyenne, blond, et d'origine bosniaque. De plus, il attrapa également Şirmerd, un esclave fugitif grand, barbu, de taille grande [*sic*], de teint pâle, aux yeux strabiques. Ils furent remis à Mehmed, fils de Bekr, l'homme qui en est chargé [des esclaves fugitifs], au quatrième jour du mois de ramadan. Il leur fut attribué deux aspres quotidiens pour les frais de leur entretien matériel. Rédigé le 4 du mois sacré de ramadan en l'an 919 [le 13 novembre 1513]. [post-scriptum] Le propriétaire du susdit Balaban, qui s'appelle Hamza Çelebi, et qui est de la circonscription de Gebze, a été trouvé et [son esclave] lui fut remis au quatorzième jour du mois de ramadan [le 23 novembre 1513]. Tout cela a été mis par écrit dans le registre (*sebeb-i tahrîr-i kitâb [oldur ki] nefis-i Üsküdar'da mütemekkin olan Silâhdâr Hamza nâm kimesne Öküz limânında bir koyun [ve] [e]lâ gözli orta boylu saruşın Bösneviyyü-l-aşl Balaban nâm 'abd-ı âbık tutub ve bir dalı uzun boylu şahibü-l-lihye ve tavilü-l-kâme aşferü-l-levn eşhelü-l-ayneyn tavilü-l-kâme Şirmerd nâm 'abd-ı âbık tutub ramazân ayınıñ dördüncü günü iş eri olan Mehmed bin Bekr'e teslîm edüb yevmî ikişer akçe nafaka taqdîr olundı tahrîren fî 4 ramazânü-l-mübârek sene tis'a 'aşere ve*

371. Y. Seng, « Fugitives and Factotums », *loc. cit.*

372. *Ibid.*, p. 155.

373. *Ibid.*, p. 146 et 155 n. 29. Sur les prix d'esclaves et leur évolution en général, voir *infra* II-A-2-ii.

374. *Ibid.*, p. 155-156.

375. *Ibid.*, p. 156.

376. *Ibid.*, p. 154.

*tis'ami'e [der-kenār] mezkūr-ı mevşūf Balaban'uñ kaḫā-i Gekvize'den Hamza Çelebi nām şāhib[i] bulunub ramaḫānuñ on dördünci günü teslīm olunub deftere şebt olundu*³⁷⁷.

Dans l'entrée d'un registre de cadı faisant état de la capture d'un esclave marron, il n'est pas très fréquent d'avoir des ajouts postérieurs sur ce qui est exactement advenu des fugitifs appréhendés : nous en avons un ici en ce qui concerne Balaban. Balaban, d'après le lieu de résidence de son propriétaire, avait parcouru environ 60 km pour parvenir à Öküz limānı, « le port aux bœufs » (l'actuel quartier portuaire de Paşalimanı au nord d'Üsküdar). Nous ne savons pas exactement quel était le degré de complicité entre lui et Şırmerd, mais il est certain que le même propriétaire ne possédait pas les deux. Pour ce qui est des distances parcourues, le cas de Balaban n'est pas le plus exceptionnel : à Üsküdar, les chasseurs professionnels ont pu arrêter des esclaves africains qui s'étaient évadés à Niğde, ce qui correspond à une distance de 700 km, soit plusieurs semaines de marche³⁷⁸.

La description physique de l'esclave rattrapé (ou recherché) est une information centrale pour son identification. Au-delà de la formalité diplomatique de l'acte dressé par le scribe du tribunal, elle a donc une fonction bien précise dans l'exactitude de la vérification des *propriétés*³⁷⁹ des individus respectifs. Si on entre dans le détail de la description, en s'appuyant sur l'extrait du registre cité ci-dessus, on peut faire la remarque suivante : la description d'un esclave appréhendé correspond à son apparence au moment de l'interruption autoritaire de sa fugue. Par conséquent, elle peut différer de celle que peut fournir le propriétaire de son côté : l'indication de la barbe ou d'une plaie peut donc être trompeuse par elle-même, en raison du caractère spontané ou éphémère d'un tel trait physique externe qui peut être facilement acquis ou modifié au cours du processus d'évasion. Ces descriptions physiques nous apprennent aussi comment certains propriétaires avaient choisi de marquer leurs esclaves pour en certifier l'authenticité et l'appartenance : ainsi, on trouve dans les registres des mentions d'oreilles percées (*kulağı delik*), de nez incisés (*kerte burunlı*) ou de visages (*yüzi tağlı*) ou autres membres marqués de fer³⁸⁰. Quant aux vêtements, ils pouvaient soit servir de déguisement efficace, soit être des éléments reconnaissables par les propriétaires³⁸¹.

377. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521)*, Bilgin Aydın et Ekrem Tak (éds), Istanbul, İSAM, 2008, p. 442 [4 r^o, première entrée].

378. Y. Seng, « Fugitives and Factotums », *art. cit.*, p. 159.

379. Dans tous les sens du terme, en tant que caractéristiques des esclaves marrons et en tant que possessions des propriétaires lésés. Pour des exemples italiens dans le cadre méditerranéen du rachat des captifs à l'époque moderne, cf. Wolfgang Kaiser, « Vérifier les histoires, localiser les personnes. L'identification comme processus de communication en Méditerranée (XVI^e-XVII^e siècles) », dans *idem* et Claudia Moatti (dirs), *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007 (L'atelier méditerranéen), p. 369-386.

380. Y. Seng, « Fugitives and Factotums », *art. cit.*, p. 158-159.

381. *Ibid.*, p. 160-161.

Il est important de dissiper certaines illusions ou impressions potentielles. Premièrement, la capture et la détention d'un esclave marron ne signifient pas nécessairement la fin de sa résistance. On trouve un bon nombre d'esclaves qui s'enfuient de nouveau ou du moins s'efforcent de récidiver : ainsi, on trouve, dans les registres, de nombreux esclaves qui s'échappent de la prison avec succès, dont certains tuent des gardiens pour ce faire³⁸². Certains disparaissent dans la nature, d'autres sont capturés une nouvelle fois³⁸³. Les registres nous apprennent que les fugitifs capturés étaient entravés et enchaînés³⁸⁴. Deuxièmement, la détention maximale de trois mois ne se déroulait pas toujours dans les meilleures conditions : on trouve plusieurs cas d'esclaves morts pendant leur incarcération, probablement en succombant aux blessures mal soignées et infectées, qui étaient survenues lors de la fuite ou au moment de la capture³⁸⁵.

Les femmes composent au moins une bonne moitié de la population servile, mais les fugitives sont extrêmement rares. Cette sous-représentation par rapport au poids démographique réel s'explique par le fait que même les femmes libres ne pouvaient pas voyager seules sans se faire remarquer et s'attirer les foudres du regard social de la désapprobation et de l'ingérence morales³⁸⁶. Parmi les deux cas repérés par Y. Seng sur environ deux cents, on trouve une femme esclave accompagnée d'un autre fugitif, ainsi qu'une autre *cāriye* qui s'est échappée par ses propres moyens pour se soustraire à un mariage arrangé par son propriétaire, qu'elle considérait comme inacceptable³⁸⁷.

Si une femme qui voyage seule attire immédiatement l'attention d'un *yāvaci*, des individus libres sont loin d'être épargnés par ce soupçon lucrativement intéressé : pour les chasseurs professionnels d'esclaves, l'on pourrait procéder à une explication psychologisante en disant qu'ils voulaient se sentir puissants en se mettant au service des propriétaires lésés grâce au contrôle physique qu'ils mettent en place sur des êtres humains et des corps, mais même si cette interprétation pourrait avoir une part de vérité, il ne faut jamais perdre de vue que ce corps professionnalisé était à la chasse de toute propriété vivante en état d'errance. Certains *yāvaci* ne vivent que de la capture du bétail sans réussir à attraper un seul esclave de leur carrière. Leur cupidité zélée à la défense de la propriété les incitait à emprisonner parfois des esclaves affranchis ou des individus qui n'avaient jamais été réduits en esclavage : pour ces autres personnes malheureuses, il fallait prouver leur identité à l'appui de documents écrits ou de témoignages afin

382. *Ibid.*, p. 156.

383. *Ibid.*, p. 156-157 et 160.

384. Suraiya Farooqi, *Travel and Artisans*, *op. cit.*, p. 134-135.

385. Y. Seng, « Fugitives and Factotums », *art. cit.*, p. 156.

386. *Ibid.*, p. 158.

387. *Ibid.*, p. 153 et 158.

de se faire relâcher³⁸⁸. À défaut de preuves, une appréhension abusive peut facilement résulter en l'esclavage formellement entériné d'un individu en raison de l'application très imparfaite de la loi contre l'asservissement illégal³⁸⁹. Bernard Lewis affirme qu'en cas d'incertitude, la recommandation jurisprudentielle était que l'esclave devait profiter de la situation ; mais la documentation ottomane nous montre plutôt le contraire³⁹⁰.

Pour reprendre la thématique des soutiens des esclaves au sein de la population ottomane, on peut songer aux travaux de Suraiya Faroqhi, qui s'était penchée, à travers des registres des Affaires importantes, sur les vicissitudes d'une moniale d'Athènes accusée d'avoir abrité des esclaves fugitifs autour de l'an 1582³⁹¹. On voit, dans les documents étudiés, la moniale Rūsūla cacher des esclaves récemment converti(e)s à l'islam et qui sont en fuite. Elle est accusée de leur offrir refuge dans une chambre secrète de son monastère. On précise qu'elle essaie d'organiser la suite de la fuite vers le *Frengistān* en attendant le moment opportun. À la suite de la découverte de la chambre secrète, on avait trouvé l'esclave marron du gouverneur ou du cadī à qui l'ordre est adressé³⁹². Il est assez étrange que l'on parle de la recherche d'une occasion de passage en « pays francs » (pour une nonne orthodoxe, offrir une fuite en Europe catholique est pour le moins très inhabituel). Mais peut-être, s'agissait-il des possessions vénitiennes en Égée³⁹³. Le sort de cette religieuse n'est pas indiqué dans la documentation consultée par S. Faroqhi qui soutient qu'elle avait probablement échappé à d'éventuelles punitions sévères. Car elle était triplement coupable : d'abord, d'avoir offert du refuge à des esclaves fugitifs ; ensuite, de leur avoir préparé la suite des chemins de fuite ; et dernièrement, d'avoir exhorté des nouveaux convertis à l'islam à commettre l'apostasie³⁹⁴.

On ne peut pas savoir si des pans entiers de la population ottomane approuvaient le traitement réservé aux fugitifs après leur capture ou pensaient comme la nonne Rūsūla que c'était aux antipodes de la charité³⁹⁵. On sait par contre que de nombreux individus étaient intéressés par le travail amateur ou professionnel de *yāvacı*. À condition d'avoir une certaine capacité d'intimidation physique et une âme de policier (facteur d'engagement personnel et d'efficacité potentielle), et pourvu que la personne capturée fût véritablement un esclave fugitif (légalité de l'action au service

388. *Ibid.*, p. 159.

389. N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 160-161.

390. Bernard Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient* [1990], trad. par Rose Saint-James, dans *idem*, *Islam*, Paris, Gallimard, 2005 (Quarto), p. 250. H. G. Özkoray, « Une culture de la résistance ? », *art. cit.*, p. 412-413. *İstanbul Kadi Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi I Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521)*, *op. cit.*, p. 477 [39 r°, deuxième entrée].

391. Suraiya Faroqhi, « An Orthodox Woman Saint in an Ottoman Document », in Gilles Veinstein (dir.), *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Louvain-Paris, Peeters, 2005 (Turcica IX), p. 383-394.

392. *Ibid.*, p. 388.

393. *Ibid.*, p. 390.

394. *Ibid.*, p. 393.

395. *Eadem*, *Travel and Artisans*, *op. cit.*, p. 136.

des institutions sociales et juridiques), un chasseur de fugitifs pouvait prétendre au *müjdegâne*, cette taxe de « bonne nouvelle » dont le propriétaire du fugitif devait s'acquitter³⁹⁶. Cette somme de quelques dizaines d'aspres échoit à différentes personnes physiques et morales ; tout dépend de l'identité du chasseur. Il peut être un sujet ottoman lambda, donc un volontaire ; un *yāvacı* professionnel pour lequel le *müjdegâne* est la principale source de revenus ; un agent de la police, dépendant du *şubaşı* et dans ce cas, la taxe est récupérée par une autorité publique pour s'intégrer aux recettes de l'État parmi les impôts extraordinaires et irréguliers (dans la catégorie des *bād-ı hevā*)³⁹⁷. Lorsque l'occasion est plus lucrative que le respect de la loi, les forces de l'ordre deviennent ouvertement criminelles : un rapport daté du 7 *muḥarrem* 981 / 6 septembre 1563 et adressé aux cadis de Razgrad et de Choumen (au nord-est de la Bulgarie actuelle, dans la sous-province ottomane de Silistre) fait état de quatre esclaves fugitifs qui étaient partis après avoir volé 8 000 florins à leur maître (une petite fortune lorsque l'on pense aux 50 aspres de *müjdegâne* qui permettent de s'acheter seulement deux grands seaux ou une couette et un coussin³⁹⁸) et qui ont été massacrés par un *şubaşı* local et ses hommes qui partagèrent la fortune entre eux³⁹⁹.

Ces chasseurs, qui arrêtent et corrigent les esclaves tentant insolemment de déposséder leurs propriétaires, ont une cible qui apparaît moins fréquemment dans les documents (tout simplement parce que l'évasion des esclaves est un phénomène bien plus répandu) : les personnes qui enlèvent des esclaves, autrement dit, des voleurs d'esclaves⁴⁰⁰. Ces individus s'en prennent aussi à des personnes libres, quand ce ne sont pas simplement des truands (*uğrı, uğrılık éden*), ce sont des personnes habiles qui trompent, séduisent, corrompent avec de fausses promesses et convainquent des jeunes gens et des personnes de condition servile (*kul ve cāriye ayardmak*) pour les soumettre éventuellement à la prostitution⁴⁰¹. La fragilité, la faiblesse et le désespoir des esclaves désireux de s'évader les exposent donc parfois à des proxénètes qui se déguisent en libérateurs : ainsi, ils se trouvent exploités d'une manière différente et la dépossession du propriétaire originel résulte en

396. Cette taxe peut s'appeler différemment selon le temps et le lieu tout en restant la même chose dans le principe. Les taux en sont fluctuants bien entendu. On trouve dans les documents d'archives et textes législatifs : *resm-i yāve*, *'abd-ı ābık müjdesi*, *kenīzek müjdesi*, *kul müjdegānesi*, *cāriye müjdegānesi*. Yılmaz Kurt, « I. Ahmed (1603-17) dönemine ait bir Osmanlı Kānūnnāmesi », *art. cit.*, p. 30. Yaşar Yücel (éd.), *Osmanlı teşkilātına dair kaynaklar, III. Hirzū'l-mülūk*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988, p. 177 et fol. 14 r° [ligne 11].

397. S. Faroqhi, *Travel and Artisans*, *op. cit.*, p. 136. Yaşar Yücel (éd.), *Osmanlı teşkilātına dair kaynaklar, loc. cit.* N. Vatin, « Une affaire interne », *art. cit.*, p. 160 n. 40.

398. S. Faroqhi, *Travel and Artisans*, *op. cit.*, p. 142. Rappelons que dans les années 1520, le *müjdegâne* de 50 aspres était l'équivalent du quart du prix d'une maison ou d'un verger à Üsküdar (Y. Seng, « Fugitives and Factotums », *art. cit.*, p. 153). Cela montre que soit le prix de l'immobilier à Üsküdar était abordable au début du xvi^e siècle, soit le métier de *yāvacı* n'était pas tellement rentable dans les années 1560 (à moins d'attraper des esclaves ayant volé une fortune).

399. BOA, MD 21, p. 312, n° 741.

400. S. Faroqhi, *Travel and Artisans*, *op. cit.*, p. 136.

401. Yılmaz Kurt, « I. Ahmed (1603-17) dönemine ait bir Osmanlı Kānūnnāmesi », *art. cit.*, p. 43.

l'enrichissement d'un autre, un enrichissement illégal dans ce cas de figure.

Quelles que soient la pertinence et la légitimité à nos yeux de l'initiative de l'esclave fugitif, l'illégalité de l'évasion créait des conditions extrêmement précaires et dangereuses pour quiconque se lance dans cette aventure de résistance. Les maîtres ont l'assurance d'avoir pour eux la loi, les autorités de l'État et des volontaires intéressés par la traque et l'argent. Le facteur du plaisir de la chasse à l'homme ou de « la chasse aux bœufs bipèdes » est indéniable chez les volontaires et les professionnels du métier⁴⁰². Pour revenir à l'optique du fugitif, au point de vue de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, l'esclave marron accède à une étape ultérieure : alors qu'il se résignait à l'esclavage et à la domination de son maître pour survivre, il se résigne au risque d'être chassé comme un animal et de vivre au moins temporairement dans un piteux état (d'où l'importance de voler une somme importante d'argent avant le départ) en choisissant la fuite dans l'espoir d'avoir une vie autre⁴⁰³.

Les échecs du marronnage sont mieux documentés que les tentatives réussies : l'obtention de la liberté à travers une voie illégale est plus ou moins volatilisée dans les registres de cadi. Cela ne concerne que les archives ottomanes bien entendu. Car lorsque l'on s'aventure de l'autre côté du miroir pour s'intéresser aux pays d'origine des esclaves fugitifs dont certains parviennent à retrouver leur terre natale, on obtient une vision complémentaire. Cecilia Tarruell a mené ainsi une enquête approfondie sur les sujets espagnols (esclaves dans le Maghreb ottoman pour la plupart) dont la fuite était réussie et a étudié les sources narratives et les archives administratives et judiciaires contenant des éléments biographiques par rapport à leurs expériences d'esclaves et de fuyards⁴⁰⁴.

Après l'analyse des tentatives illégales d'accéder à la liberté, il convient de compléter le tableau par les issues légales de l'esclavage chez les Ottomans, en d'autres termes, on va maintenant étudier les modalités de l'affranchissement. Il s'agira encore des engagements unilatéraux et mutuels des maîtres et esclaves pouvant potentiellement mener ces derniers sur les chemins de la liberté. La résistance par la fuite peut aussi être interprétée comme la réponse à l'impossibilité d'obtenir l'affranchissement selon la bonne volonté du maître ou la difficulté pour ce faire. Même si les esclaves disposent d'une capacité de négociation et d'une voix sur le plan légal lorsqu'il s'agit notamment des contrats d'affranchissement, le maître dispose encore d'un avantage

402. Grégoire Chamayou, *Les chasses à l'homme*, Paris, La Fabrique éditions, 2010.

403. *Ibid.*

404. Cecilia Tarruell, *Circulations entre Chrétienté et Islam : captivité et esclavage des serviteurs de la Monarchie hispanique (ca. 1574-1609)*, Paris-Madrid, thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales-Universidad Autónoma de Madrid, 2015, p. 355-364. Je remercie Cecilia Tarruell d'avoir partagé avec moi la version électronique de sa thèse.

considérable dans sa position de dominant et de propriétaire (au point même de faire fi de la loi comme on verra plus bas). L'affranchissement nécessite pour l'esclave de se plier encore aux demandes de son maître en renonçant définitivement à l'espoir de retrouver sa vie d'antan pour préparer l'avenir sous l'égide de son propriétaire qui est son futur « patron » (*mevlâ*).

d. Conclusion : y a-t-il un droit ottoman de l'esclavage ?

La réponse à cette question est évidemment positive si l'on songe au *devşirme* qui est une véritable innovation séculière : mais cela concerne exclusivement le domaine de l'esclavage militaro-administratif. Pour revenir à l'esclavage privé, on remarque que les Ottomans suivent, dans les provinces centrales, un hanéfisme assez orthodoxe. Cinq siècles séparent al-Qūdūrī et al-Ḥalabī, mais on ne trouve pas de différences tangibles dans leurs traités sur les esclaves. Cela dit, il faut éviter l'écueil que constitue la vision des « terres d'islam », voire de « l'Islam », comme une entité harmonieuse et monolithique « régie par un droit et des dogmes immuables » n'ayant pas connu de transformations profondes ou d'évolutions lentes sur plusieurs siècles⁴⁰⁵.

Le droit ottoman n'était pas *le* droit hanéfite : c'était un système juridique dont l'une des principales composantes était la doctrine hanéfite. Ce système juridique a dû résoudre des problèmes inédits créés par les réalités de son temps. Énumérons les principaux éléments qui participent des spécificités propres à cette entité juridique. On a vu que les juristes ottomans avaient des opinions parfois contradictoires au long du XVI^e siècle concernant le sort des prisonniers de guerre safévides et *kızılbaş*. Ebū-s-su'ūd (m. 1574) prônait un hanéfisme orthodoxe, mais, composant avec les demandes du souverain et les besoins de l'État et ayant accepté le poste de *seyhülislām*, il n'avait clairement pas la même conception sur l'indépendance du jurisconsulte qu'Abū Ḥanīfa (m. 767) qui avait préféré l'emprisonnement et la torture, à la mise en péril de son indépendance professionnelle par l'acceptation d'un poste judiciaire officiel. Le cas des Yézidis, un peuple réduit en esclavage à l'intérieur même des territoires d'un État musulman, est aussi à signaler comme une spécificité ottomane : les juristes ont dû concevoir un « domaine de la guerre » fictif pour justifier cette pratique qui était facilitée, à certains moments, par les rébellions de ce peuple. Dernièrement, on peut évoquer le cadre inter-étatique qui réglementait les *razzias* des Ottomans et de leurs alliés : les juristes et la Porte avaient eux-mêmes des positions fluctuantes (déterminées par la conjoncture), donc il est difficile de reprocher aux soldats et bandits opportunistes et aux raideurs professionnels d'être incohérents dans leurs actes et de faire fi des

405. Salah Trabelsi, « Travail et esclavage. Y a-t-il eu un modèle oriental ? », *Rives méditerranéennes* LIII : *L'économie de l'esclavage en Méditerranée médiévale et moderne* (Iván Armenteros Martínez et Mohamed Ouerfelli, dirs), 2016, p. 22.

traités et législations en cours.

Pour récapituler, il me semble que les spécificités propres au droit ottoman en matière d'esclavage (dont le cadre général est assez strictement orthodoxe) proviennent des conditions particulières de l'époque moderne : l'Empire connaît une expansion, mène des conflits quasi-permanents et fait des alliances politico-militaires dans un contexte géopolitique nouveau. Ces spécificités sont donc issues des solutions formulées par les juristes ottomans et des législations séculières du sultan, le *kānūn*. Dans la section suivante consacrée à l'affranchissement, on verra quels compléments ont été apportés par le *kānūn* aux modalités fixées par la jurisprudence hanéfite plusieurs siècles avant l'émergence même des Ottomans⁴⁰⁶.

C/ Les issues légales de l'esclavage

Par opposition à la voie de résistance par la violence et l'évasion, l'affranchissement offre une possibilité légale pour sortir de l'esclavage. L'affranchissement peut se mettre en œuvre selon plusieurs différentes modalités en fonction desquelles l'esclave et son maître jouent un rôle plus ou moins déterminant dans le processus. Dans ce chapitre, on élaborera une synthèse de ces différentes modalités applicables en droit ottoman. Il faut préciser d'emblée que pour un esclave, la conversion à l'islam ne pouvait jamais entraîner *ipso facto* son affranchissement. Mon impression est que certains maîtres musulmans préféreraient même que leurs esclaves soient musulmans tout en gardant leur statut servile sur le plan juridique. La vie des affranchis après l'esclavage pose notamment des questions sur la crédibilité d'une rupture totale avec leur passé servile, mais la question de la continuité des rapports de domination et le niveau de dépendance entre anciens maîtres et esclaves n'a pas sa place dans ce chapitre⁴⁰⁷.

D'aucuns ont souligné la prévalence et la facilité de la pratique de l'affranchissement dans l'Empire ottoman comme un trait distinctif de ce système d'esclavage par rapport à ses contemporains, notamment américains⁴⁰⁸. Après le traitement réservé à l'« auto-affranchissement » illégal qu'est le marronnage⁴⁰⁹, on s'intéressera aux conditions de possibilité juridiques de la fin envisageable de la servitude d'un individu dans toutes ses configurations. Ainsi, je passerai en

406. Je pense notamment aux stipulations du *kānūnnāme* d'Aḥmed I^{er} qui portent sur la transmission du statut fiscal du maître affranchisseur à l'esclave affranchi. Cf. *infra* I-C-5 : « Conclusion : le clientélisme ».

407. Les aspects socio-économiques de l'affranchissement seront abordés *infra*, cf. II-C-2 et II-C-4 dans la suite de cette première partie.

408. Alan Fisher, « Studies in Ottoman Slavery and Slave Trade, II: Manumission », *Journal of Turkish Studies* IV, 1980, p. 49.

409. *Ibid.*, p. 53.

revue successivement l'affranchissement absolu, l'affranchissement conditionnel, l'affranchissement contractuel et le statut particulier de la « mère du rejeton »⁴¹⁰. Au cours de l'exposé, je suivrai, autant que possible, le principe méthodologique suivant : après avoir présenté le cadre juridique formel – tiré du *fiqh* – de chaque modalité de l'affranchissement, je tâcherai de fournir des exemples historiques illustrant des exceptions et imperfections dans leur application. L'analyse des modalités de l'affranchissement pose inéluctablement la question des stigmates de l'esclavage et des hiérarchies sociales à l'œuvre entre hommes libres chez les Ottomans. Pour cette raison, la conclusion portera sur le patronage qui est l'institution qui détermine les nouveaux rapports entre l'esclave affranchi et son ancien propriétaire.

1 – L'affranchissement absolu (‘*itk* ou *āzād*)

Cette forme d'affranchissement est la plus directe et la plus simple. L'affranchissement en général et dans sa forme absolue en particulier est un acte unilatéral du maître (qui doit être libre, majeur et avec des facultés intellectuelles intactes⁴¹¹) envers l'esclave qui est sa propriété, par le biais d'une déclaration explicite ou suggestive⁴¹². L'affranchissement absolu a lieu du vivant du maître, autrement dit, il n'est pas testamentaire ; de plus, en raison de ces caractéristiques, les dettes du propriétaire ne peuvent être un obstacle devant l'acte d'affranchissement absolu et non testamentaire⁴¹³. L'‘*itk* est irrévocable en principe et son bénéficiaire ne peut pas le refuser⁴¹⁴. Il peut être gratuit ou pécuniaire⁴¹⁵.

Pour l'entrée en vigueur juridiquement valable de l'affranchissement absolu, la formule principale que peut prononcer le maître est « tu es libre ou [tu es] affranchi » (« *anta hurr* » aw « [anta] *mu'taḳḳūm* » aw « [anta] ‘*atīḳūm* »)⁴¹⁶. Des variantes alternatives existent comme « ta tête », « ton visage », « ton cou » ou « ton corps est libre », ou en ce qui concerne les femmes esclaves « ton sexe est libre » (étant donné le droit exclusif du maître sur son esclave de sexe féminin sur le

410. David Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1925, vol. I, p. 147-148. Suraiya Faroqhi, « Manumission in 17th-Century Suburban Istanbul », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800)*, p. 381-401.

411. Cela dit, les hanéfites admettent « que l'affranchissement prononcé sous l'empire de la contrainte, ou de l'ivresse, est effectif. » Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 240-٢٤١ [§ 45]. Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multaḳā-l-abḥūr*, vol. III, p. 145-147. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 114.

412. Robert Brunschvig, « ‘Abd », *art. cit.*, p. 30. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 232-٢٣٣ [§ 44]. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, p. 129-130.

413. Ömer Barkan, « Edirne Askerī Kassamī'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659) », *Belgeler* III/5-6, 1966, p. 25.

414. Robert Brunschvig, « ‘Abd », *loc. cit.*

415. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. VI-VII, p. 13.

416. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar, loc. cit.*

plan sexuel)⁴¹⁷. Signalons encore « tu es mon fils » (*yā ibnī*⁴¹⁸) et « je n'ai plus de mainmise sur toi » (« *lā sulṭānīn lī 'alayka* ») parmi les formes plus allusives des formules d'affranchissement inconditionnel⁴¹⁹. En revanche, une formule ambiguë telle que « tu es comme l'homme libre » (« *anta mithl al-ḥurr* ») n'entraîne pas un affranchissement valable, car elle est insuffisamment précise⁴²⁰. On peut d'emblée remarquer que ces formules traduisent l'intention du maître de rendre libre son esclave et son renoncement à la propriété sur un être humain donné. La capacité du maître à mettre fin au statut servile de sa propriété humaine est vue comme un signe de sa puissance (ar. *kuwwa* ; tr. *kuvvēt*) qui est mise en usage dans ce contexte pour mettre fin à l'impuissance quasi-totale de l'esclave en tant que personne juridique⁴²¹. Par ailleurs, il est possible de faire une critique d'ordre philosophico-logique sur la formule « tu es libre » ou « que tu sois libre » (« *anta ḥurr* » ou « *ḥürr olasın* »), l'énoncé péremptoire qui affranchit *ipso facto* un esclave : comme « soyez libres », c'est « une double contrainte où la forme d'une injonction nie son contenu »⁴²². Cela dit, malgré le paradoxe, sinon l'étrangeté, de l'attribution de la liberté sous une forme injonctive, l'affranchissement entraîné par ces formules n'était pas moins effectif. En revanche, on peut supposer que cette prérogative autoritaire du maître cachait les avantages implicites de l'affranchissement pour le maître sous une apparence d'altruisme et de charité. Ces avantages seront abordés *infra* dans l'analyse des relations entre patrons et clients⁴²³. Le renoncement du maître à son droit de propriété a pour corollaire l'acquisition de nouveaux droits en tant que patron sur l'affranchi qui devient le client de ce dernier.

Dans l'opinion hanéfite majoritaire, pour un esclave possédé par plusieurs maîtres (*'abd-ı müsterek*, esclave possédé en copropriété), l'affranchissement reste absolu et indivisible même si c'est seulement l'un de ses maîtres qui décide de l'affranchir, contrairement à l'avis des autres : que ceux-ci ne soient pas au courant de l'affranchissement ou qu'ils y soient opposés, il incombe au maître affranchisseur de dédommager ses associés, ce n'est nullement la responsabilité de l'esclave⁴²⁴. D'après une position hanéfite minoritaire, l'esclave affranchi par l'un des maîtres peut être tenu de travailler encore pour le maître qui choisit de ne pas l'affranchir encore, ce qui

417. *Ibid.* Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multaḳā-l-abḥūr*, vol. III, p. 145-146.

418. Cette formule semble renforcer l'idée de la parenté fictive établie entre le patron et l'affranchi, voir *infra* I-C-5 : « Conclusion : le clientélisme ».

419. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 232-۲۳۰. Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multaḳā-l-abḥūr*, vol. III, p. 145.

420. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 234-۲۳۰.

421. Şeyh Bedreddin, *Yargulama Usulüne Dair: Câmîu'l-Fusûleyn*, éd. par Hacı Yunus Apaydın, Ankara, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, p. 1122-1123 [fol. 446 v°-447 r°].

422. Alain Boureau, « Avant-manifeste », dans *idem* et Daniel S. Milo (dirs), *Alter histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (Histoire 10), p. 8.

423. Cf. I-C-5.

424. Şeyh Bedreddin, *Câmîu'l-Fusûleyn*, *op. cit.*, p. 1124 [fol. 447 v°]. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 236-۲۳۷.

consomme le caractère divisible de l'affranchissement⁴²⁵.

La forme pécuniaire de l'affranchissement (*'itk 'alà mālⁱⁿ* ou *'itk 'alà ju^{lⁱⁿ}*) absolu mérite également l'attention. Le maître peut procéder à l'affranchissement de son esclave moyennant un paiement d'une valeur déterminée, l'esclave est affranchi de manière absolue s'il effectue le paiement sur le champ, ce qui distingue la situation de celle d'un affranchissement contractuel qui stipule un paiement échelonné ou d'une autorisation à commercer (*idn*) pour amasser l'argent nécessaire à l'affranchissement pécuniaire⁴²⁶. Un exemple pour ce type de paiement sur le champ permettant d'obtenir la libération est celui que l'on trouve dans un procès-verbal (*hüccet*) conservé aux Archives générales de Simancas. On y trouve un esclave espagnol (et catholique) ayant jadis appartenu au sultan « du nom de Bāstiyān, fils de Lūzō » qui « libéra et affranchit sa personne de l'esclavage en versant son propre prix » (*İspānyōl Bāstiyān veled-i Lūzō nām Frenk esīr kendü bahāsin vérüb nefsin rıkkıyyetden itlāk ve halāşş étmegin*)⁴²⁷. L'esclave n'est pas admis à faire une telle proposition à son maître, sur le plan juridique formel, mais le maître peut recevoir l'offre d'une tierce personne qui proposerait de libérer l'esclave en versant son prix estimé⁴²⁸. Dans l'implication d'un tiers, peut intervenir la valeur religieuse et le sentiment de piété que l'on peut attribuer à l'acte d'affranchissement : il faut préciser que le sentiment de piété peut être attribué à toutes les formes d'affranchissement.

L'affranchissement était donc vu comme un acte pieux auquel un musulman peut recourir en vue de l'expiation de ses péchés⁴²⁹. De nombreux *ḥadīth* attribués à Mahomet incitent les musulmans à affranchir des esclaves par charité, qu'ils leur appartiennent ou non⁴³⁰. Selon une injonction coranique (Cor. IV : 92), si un croyant tue accidentellement un autre croyant, il se doit d'affranchir un esclave musulman : c'est un acte qui s'ajoute aux peines imposées par la loi pour l'homicide involontaire. Cet affranchissement d'absolution relève purement de l'ordre du religieux et concerne la conscience de son auteur⁴³¹. Pour qu'une personne puisse libérer l'esclave d'un autre,

425. Al-Qudūrī, *Muḥtaşar*, loc. cit.

426. *Ibid.*, p. 240, 240 n. 43 et ٢٤١.

427. Archivo General de Simancas, Guerra Antigua, Leg 536/228. Document daté de la deuxième décade du mois de *rebī'ü-l-evvel* de l'an 998 (18-27 janvier 1590).

428. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, op. cit., t. VI-VII, p. 14.

429. Alan Fisher, « Manumission », art. cit., p. 49-50. Jonathan E. Brockopp, « Slaves and Slavery », in Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2006, vol. V, p. 57-59. On verra *infra* l'œuvre des fondations charitables (*vakf*) dont les fondateurs et/ou les administrateurs allouaient des budgets pour l'affranchissement d'esclaves ou le rachat de captifs ; on verra aussi les manières dont les *vakf* pouvaient assister les affranchis, cf. II-C-4-i-a et II-C-4-ii-a.

430. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, op. cit., t. VI-VII, p. 13. G. H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2007, p. 14, 203, 327, 355, 561-562 et *passim*.

431. Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, New York, Cambridge University Press, 2005 (Themes in Islamic Law 2), p. 40 n. 38. *Le Coran*, trad. par Denise Masson, Paris, Gallimard, 2005 [1967] (Folio / Classique), vol. I, p. 108 [IV : 92] : « Celui qui tue un croyant par erreur affranchira un esclave croyant et remettra le prix du sang à la famille du défunt ; à moins que celle-ci ne le

il faut l'autorisation explicite du propriétaire de l'esclave ciblé pour l'opération de bienfaisance⁴³². L'acte d'affranchissement contre paiement s'apparente à l'opération de rachat que l'on voit à l'œuvre dans l'économie de la rançon. J'aurai l'occasion de revenir sur ce point *infra*.

L'intervention d'une tierce partie n'est pas toujours lucrative. Elle peut provenir de la nouvelle situation légale engendrée par un événement et qui nécessite l'intervention d'une instance officielle qui décide de libérer l'esclave sur le champ sans contrepartie. Un esclave appartenant à un infidèle ennemi, qui se réfugie dans les territoires d'un État musulman après avoir pris la fuite depuis la demeure de la guerre, est affranchi s'il se convertit à l'islam⁴³³. Un esclave, appartenant à une puissance avec laquelle une trêve ou un traité de paix est en cours, devrait normalement être rendu conformément aux clauses du traité, à moins de devenir musulman, ce qui entraînerait assurément le versement de sa valeur⁴³⁴. Par ailleurs, si quelqu'un prend possession de son parent proche, celui-ci devient *ipso facto* libre, qu'il soit en bas âge ou fou (*wa man malaka dā raḥmīn minhu maḥramīn 'utiḳa 'alayhi wa law kāna-l-māliku ṣaġīran aw majnūnan*)⁴³⁵. C'était une possibilité lorsque des familles entières étaient réduites en esclavage. Seulement, il faut que l'un des membres soit affranchi, suffisamment riche et en contact avec ses parents pour réaliser un tel achat d'affranchissement automatique⁴³⁶.

Dans tout ce qui précède, l'essentiel repose sur la parole donnée et l'énoncé. J'entends par là que les esclaves affranchis de manière absolue, à défaut d'avoir une charte d'affranchissement (*'itḳnāme*) dûment dressée par le tribunal du cadi en forme de *ḥüccet* (procès-verbal valant attestation), avaient besoin de témoins (de préférence musulmans) pour prouver leur nouveau statut, sinon ils pouvaient être considérés encore comme des esclaves par la société ou même leurs anciens propriétaires qui, par mauvaise foi ou par oubli, pouvaient nier en bloc le fait d'avoir accordé l'affranchissement. Les preuves documentaires écrites ou le fait d'avoir des témoins crédibles aux yeux de la justice étaient donc d'une importance capitale. Les preuves écrites ou les témoignages oraux pouvaient sauver des affranchis d'être à nouveau embrigadés comme esclaves à la suite de leur capture par un *yāvaci* faisant preuve de zèle en traitant quiconque il croisait (ou presque) en esclave fugitif.

donne en aumône. »

432. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. VI-VII, p. 14.

433. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 240-ʿé\ . Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multaḳā-l-abḥūr*, vol. III, p. 146-147.

434. Nicolas Vatin, « Note sur l'attitude des sultans ottomans et de leurs sujets face à la captivité des leurs en terre chrétienne (fin XV^e-XVI^e siècle) », *WZKM LXXXII*, 1992, p. 375-395.

435. Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multaḳā-l-abḥūr*, vol. III, p. 145.

436. Ou bien, on peut songer à des Grecs de Gallipoli, de Trébizonde, Bursa, etc. qui souhaitaient, en 1454, racheter leurs cousins, parents asservis après la chute de Constantinople l'année passée. Cf. Nicolas Vatin, « Le sort des vaincus », dans *idem* et Vincent Déroche (dirs), *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans : textes et documents*, Toulouse, Anacharsis, 2016, p. 1243-1257.

L'affranchissement absolu, confié à la bureaucratie judiciaire, prenait immédiatement effet après la validation de la déclaration du maître devant le tribunal du *cadi*. La procédure donnant lieu à un *'itknāme* était presque invariable⁴³⁷. Les deux points élémentaires en sont la déclaration de l'affranchissement par le maître ou par l'un de ses représentants et la reconnaissance de son émancipation par l'esclave lui-même. On pourrait supposer que le refus par l'esclave de son émancipation est envisageable, mais ce cas hypothétique n'a aucune occurrence connue dans les registres juridiques⁴³⁸. La description physique et la mention de l'origine ethnique pour l'identification d'un esclave dans le cadre d'un acte juridique au tribunal du *cadi* sont des traits caractéristiques récurrents. Il convient de donner un exemple typique d'une charte d'affranchissement illustrant la procédure judiciaire suivie par le tribunal du *cadi*. Ce document, enregistré dans l'île de Cos en 1570, est issu des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos (une autre île du Dodécanèse) :

[signature] [ce qui est consigné dans la *hüccet*] est évident et exact par-devers mon opinion. Émis par la plus misérable créature [de Dieu], Hasan fils de Kemāl, substitut du juge de la circonscription de Cos (*vazah ve şahh mā-ft 'indī/harrerehu eḫariū-l-verā Hasan bin Kemāl/el-mevlā be-kaḫā'-yī [I]stānkōy/hilāfeten*)

sceau : en le lieu d'exil [...] / le dévot de Dieu / Hasan, fils de Kemāl / le misérable [...] (*mühür / 'ale-l-menfā [...] / el-mütevekkilu-llāh / Hasan bin Kemāl / el-fakīr [...]*)

[texte de l'attestation] La raison de la mise par écrit de cet acte et la nécessité de la rédaction de cette adresse sont les suivantes : parmi les non-musulmanes (*zimmīyye*) de la périphérie de la forteresse de Cos, auteurs d'actes de piété et de bienveillance, les *zimmīyye* Pena, fille de Yörgī et Ēlīnī, fille d'Ekşedāztō [Exadakylos], accordent l'affranchissement et la liberté à l'esclave qu'elles possèdent en pleine propriété, au sein de l'assemblée de la loi sacrée qui entreprend [d'octroyer] cette *hüccet* dont la porteuse est Marḳōna, fille d'Abdu-llāh, au teint blanc, de petite taille, aux sourcils noirs et aux yeux foncés, d'origine grecque, qui sera affranchie véritablement, conformément à la loi sacrée et sera libérée sans ambiguïté, ce qui sera observé [par tous]. En toute honnêteté, en présence de la servante (qualifiée de) susmentionnée, ici présente, dans cet ordre de libération, il a été ordonné que : selon la vérité et la loi sacrée, Marḳōna la susmentionnée sera libre comme les gens qui sont libres de naissance. Elle jouira de ce dont ils [ceux qui sont libres] jouissent et ce qui incombe aux autres [qui sont libres] lui incombera. Il ne reste plus rien [des droits que détenaient ses anciennes maîtresses sur elle] à partir de ce jour, excepté les relations de clientèle et de patronage établies et garanties par cette *hüccet*. Rédigé dans la première décade du mois vénéré de *receb* de l'an 978 [9-18 décembre 1570]. Les témoins instrumentaires : Mūsā 'Alī fils de Muştafā, Yūsuf fils d'Abdu-llāh, Meḫmed fils de Ramazān et d'autres qui furent présents (*sebeb-i tahrīr-i kitāb ve mücib-i taştīr-i liḫāb oldur ki kaḫ'e-i Nārança varoşı zimmīyye[lerinden şahī]bü-l-hayrāt ve-l-ḫasenāt Pena bint-i Yörgī ve Ēlīnī bint-i Ekşedāztō nām zimmīyyeler ḫadd a'taḫahu ve ḫürrere 'abd ve memlūke ft meclisü-ş-şer'i-ş-şerīf ḫāmiletü ḫāz[ihi]-l-hüccet / Marḳōna bint-i 'Abdu-llāh el-ebyaz el-levn ḫışa boylu ḫara ḫaşlu ve ḫara gözlü Rūmī[yyü]-l-aşl i'tākā şahīthen şer'ıyyen ve iḫlākā şarīthen mer'ıyyen fe-sıdḫ el-cāriyet el-meşūf el-mezkūret vicāha be-ḫükm be-ḫürrıyyet ḫükmen / şahīthen şer'ıyyen fe-şārr Mārḳōna el-mezkūre ḫürren ke-sā'ir el-aḫrār bi-l-aşlıyyīn / lehu mā-lehum ve 'aleyhi mā-'aleyhim ve lem yebḫu ba'de-l-yevm lev li-velā li-hüccet sıvān li-hüccet el-velā cerā zālīke ve ḫarrere ft evā'il-i şehri-i recebül-müreccib, sene şemāni'e ve seb'in ve tis'amı'e. Şühüdü-l-ḫāl: Mūsā 'Alī bin*

437. Colin Imber, « Four Documents from John Rylands Turkish Ms No 145 », *Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul, The Isis Press, 1996 (Analecta Isisiana XX), p. 167.

438. Ronald Jennings, *The Judicial Registers (Şer'i Mahkeme Sicilleri) of Kayseri (1590-1630) as a Source for Ottoman History*, Los Angeles, thèse de doctorat, University of California, 1972, p. 203 et seq.

Muṣṭafā ve Yūsuf bin ‘Abdu-llāh ve Meḥmed bin Ramaḏān [ve] ḡayruhum min el-ḥaḏrīn)⁴³⁹.

Ce document illustre parfaitement bien les modalités pratiques d’un acte d’affranchissement dressé par la bureaucratie judiciaire ottomane, par ses formules archétypales employées pour la description de l’esclave et de ses futures relations de clientèle avec ses anciennes maîtresses. Ce cas recèle, par ailleurs, une certaine spécificité, dans la mesure où l’acte accorde les privilèges du clientélisme à une femme qui affranchit son esclave qui est également une femme. La phrase « *lehu mā-lehum ve ‘aleyhi mā-‘aleyhim* » (« jouira de ce dont ils [ceux qui sont libres] jouissent et ce qui incombe aux autres [qui sont libres] lui incombera ») est une formule tellement stéréotypée pour les actes d’affranchissement que le *nā’ib*, le suppléant du *cadi*, l’a laissée au masculin. Il ne s’agit que de femmes dans cette *ḥüccet*, mais cela n’a aucun effet sur la façon de faire des agents judiciaires. Cette expression figure parmi les formules canoniques hanéfites d’affranchissement⁴⁴⁰. Il s’agit d’une esclave détenue en copropriété, mais les partenaires se sont entendues pour un affranchissement sans établir un quelconque arrangement de dédommagement de l’une des parties, du moins selon le document. On peut toujours maintenir qu’il y a eu un accord en privé entre elles, mais le document suggère une autre piste d’explication. L’affranchie s’appellant *Marḑōna bint ‘Abdu-llāh*, soit on a tout simplement oblitéré son passé, soit elle s’est convertie à l’islam ; il est sûr que son père ne s’appelait pas ‘Abdu-llāh : c’est bel et bien le patronyme euphémique attribué aux convertis et aux affranchis qui passent par la conversion⁴⁴¹. Ses maîtresses étant chrétiennes (*ḏimmiyye*), il est possible que *Marḑōna* se soit convertie à l’islam au préalable pour contraindre ses maîtresses non-musulmanes à l’affranchir, à défaut de la vendre à des musulmans.

En dernier lieu, je compte aborder un cas d’affranchissement contesté. Il s’agit d’une intervention directe de l’État ottoman en réaction à une opération massive de libération d’esclaves vénitiens menée par des agents consulaires vénitiens dans les territoires ottomans. Un rapport envoyé par le *cadi* de Gallipoli à la Porte nous apprend que des habitants chrétiens de la circonscription avaient entrepris d’acquérir des dizaines d’esclaves, issus de la conquête ottomane de Chypre contre Venise (réalisée entre juillet 1570 et août 1571), qu’ils affranchissaient aussitôt de manière systématique. La réponse de la Porte au *cadi*, rédigée le 3 *ṣa‘bān* 978 / 10 janvier 1571, préconisait l’annulation des affranchissements, la vente de ces esclaves vénitiens à des sujets

439. Archives du monastère de Saint-Jean à Patmos, fonds ottoman, dossier 3, doc. n° 32. Je remercie Nicolas Vatin de m’avoir communiqué ce document. Nicolas Vatin, Gilles Veinstein et Elizabeth Zachariadou (éds), *Catalogue du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos. Les vingt-deux premiers dossiers*, Athènes, Fondation Nationale de la Recherche Scientifique-Institut de recherches byzantines, 2011 (Sources 15), p. 137-138.

440. Colin Imber, « Four Documents from John Rylands », *art. cit.*, p. 165.

441. Sur ce patronyme et le profil des individus qui le portent, voir *infra* II-C-3 au chapitre suivant de cette partie et I-A-6 dans la seconde partie.

musulmans et la condamnation à la rame des *zimmī* affranchisseurs⁴⁴². Cet ordre pose bien entendu la question de la possession d'esclaves par des non-musulmans, mais on devrait souligner davantage la mise en garde contre l'affranchissement délibéré des captifs de guerre de fraîche date et contre la libre circulation de ces affranchis alors que la guerre de Chypre battait son plein : ces Vénitiens étaient encore du camp ennemi. Ces actes d'affranchissement étaient légaux, mais avaient l'inconvénient de permettre à ces *esīr* de reprendre le combat et de faire perdre aux autorités ottomanes des monnaies d'échange pour obtenir la remise de musulmans captifs après le conflit⁴⁴³.

L'affaire montre aussi que la charité musulmane était la seule à être mise en valeur par l'administration ottomane dans le domaine de l'affranchissement d'esclaves. Il faut remarquer surtout que le cadi a sollicité la Porte, car il ne pouvait pas agir de sa propre initiative, étant donné que l'action de ces *zimmī* affranchisseurs était parfaitement légale. Le cadi de Gallipoli lui-même a dû enregistrer ces actes, d'où ses informations précises sur l'affaire. Par ailleurs, l'échange entre la Porte et le cadi de Gallipoli exprime clairement le caractère inadmissible de l'achat d'esclaves par des non-musulmans qui ne s'en servent même pas comme esclaves, d'autant plus qu'ils ne s'étaient pas convertis à l'islam, ce qui aurait été un élément convaincant pour leur présence dans l'Empire ottoman en tant qu'hommes libres. Aux mains de maîtres musulmans, ces esclaves vénitiens avaient la possibilité de connaître l'islam et la certitude d'être exploités indéfiniment en guise de punition de l'ennemi domestiqué⁴⁴⁴.

La légalité de l'affranchissement en première instance n'était pas contestable ou annulée sur le moment⁴⁴⁵. Des rapports parvenaient à la Porte, qui, aussitôt saisie de l'affaire, essayait

442. BOA, MD 14, p. 849, n° 1237.

443. On peut se rappeler les arguments mis en avant par Barberousse à propos des captifs de guerre à ce propos (mais sa préférence était pour la mise à mort tout court). Cf. *supra* I-A-1-i.

444. Le poids de ces considérations morales est certes discutable dans ce contexte, mais on verra que la Porte y accordait de l'importance (cf. *infra* II-A-3-ii-b sur l'ingérence de la Porte concernant les propriétaires non-musulmans).

445. Pour cette intervention de la Porte, on trouve un fondement juridique en droit canonique hanéfite, même si dans le firman en question, on ne cherche nullement à appuyer les décisions prises par des opinions jurisprudentielles savantes. Mais il me semble que c'est pertinent d'évoquer le débat jurisprudentiel mené par Abū Yūsuf (m. 798) et al-Šaybānī (m. 805) contre Abū Ḥanīfa (m. 767) au sujet de la validité des actes de vente. Les deux disciples d'Abū Ḥanīfa affirment, contrairement à leur maître, que l'achat d'un esclave qui est affranchi dès son entrée en la possession de son maître affranchisseur est vicié et invalide. Leur argument est que la vente ne peut être valide que si l'acheteur peut tirer un profit matériel tangible de cette action ; cela va de soi pour le vendeur qui touche de l'argent en contrepartie. L'achat altruiste d'un esclave, qui est immédiatement suivi de son affranchissement, n'est donc pas juridiquement valable, car l'acheteur se doit, dans un premier temps, de tirer profit de son acquisition humaine récente. Cependant, le raisonnement par une meilleure analogie (*istihsān*) d'Abū Ḥanīfa – par opposition au raisonnement par analogie (*kīyās*) employée par ses disciples – va plus loin que cette opinion : il confirme que la vente est initialement viciée en raison de l'intervention successive de l'affranchissement, mais l'acheteur, qui fait usage de l'une des prérogatives du propriétaire d'esclave, à savoir le droit d'affranchir unilatéralement, de par l'octroi de l'affranchissement à son nouvel esclave dès l'achat, entre en la possession de cet esclave, ce pourquoi l'acte de vente devient valide à titre rétroactif grâce à ce raisonnement jurisprudentiel argumenté. Cf. John Makdisi, « A Reality Check On *Istihsan* as a Method of Islamic Legal Reasoning », *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* II/1, 2002-2003, p. 99-127. Repris dans Gavin N. Picken (éd.), *Islamic Law. Critical Concepts in Islamic Studies, vol. I: Origins and Sources*, Londres-New York, Routledge, 2011, p. 330-331 [319-345] (l'article a été consulté dans cette dernière version).

d'intervenir et d'inverser la situation. Le principal problème de cette volonté d'action est son inefficacité. Car les affranchis que les agents de la Porte tentent de retrouver et d'asservir devaient être partis depuis un certain moment, vu qu'ils étaient affranchis justement pour pouvoir échapper à la contrainte de vivre dans l'Empire ottoman. Un autre ordre du sultan, adressé au commandant (*ağa*) des janissaires de la capitale le 16 *cemāzīyü-l-āḥire* 979 / 15 novembre 1571 (après la fin de la guerre de Chypre qui s'est soldée par la conquête ottomane), fait état de l'implication du baile de Venise et de certains autres Francs (*ba'z-ı Frenk tã'ifesi*) qui avaient acheté et aussitôt affranchi plusieurs esclaves vénitiens de la même manière qu'à Gallipoli. De plus, le baile aurait alloué 20 000 florins pour cette entreprise massive de rachat, ce qui correspondrait à la libération de plusieurs dizaines d'esclaves. Le sultan demandait à ses agents de dresser une liste des responsables et de repérer les affranchis qui avaient pu partir avec une attestation (*temessük*) leur servant de sauf-conduit⁴⁴⁶. Un autre ordre, envoyé six jours plus tard (le 22 *cemāzīyü-l-āḥire* 979 / 22 novembre 1571), toujours à l'*ağa* des janissaires, nous apprend la plainte adressée par le *zimmī* Antōn (probablement Antonis⁴⁴⁷) qui avait prêté 1 000 florins au baile de Venise dans son opération de rachat collectif pour obtenir une fin de non recevoir de la part du diplomate au sujet sa créance⁴⁴⁸. La Porte ordonne qu'une enquête soit ouverte par le cadı de Galata et que le baile de Venise soit isolé du monde extérieur et rembourse Antonio, si les allégations de ce dernier étaient avérées⁴⁴⁹.

2 – L'affranchissement conditionnel (*tedbīr*)

Le *tedbīr* est une modalité de l'affranchissement dont les contours sont beaucoup plus précisément déterminés que ceux de l'affranchissement absolu. Il est toujours unilatéral de la part du maître, mais sa réalisation dépend strictement d'un événement prédéfini. Le *tedbīr* connaît des degrés de précision : il peut être testamentaire ou dépendre d'une condition fixée au préalable par le maître, cette condition étant parfois très précise, parfois assez vague pour ne jamais se réaliser⁴⁵⁰. L'esclave affranchi sous conditions s'appelle *müdebber* (*müdebbere* si c'est une femme) et cet affranchissement conditionnel dépend soit de la mort du maître (le *tedbīr* absolu), soit d'un autre événement que celui-ci aurait prévu (le *tedbīr* relatif)⁴⁵¹.

446. BOA, MD 16, p. 332, n° 587.

447. Les Grecs étant bien plus nombreux à Galata, la victime du baile était probablement plutôt un Antonis qu'un Antonio. Mais il n'est pas exclu que le diplomate vénitien voulut escroquer un Italien.

448. BOA, MD 16, p. 351, n° 620.

449. *Ibid.*

450. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 57-58. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, p. 129.

451. Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multakā-l-abḥūr*, vol. III, p. 188-189.

L'affranchissement *post mortem* peut être un engagement oral devant des témoins ou écrit dans un testament⁴⁵². Dans les deux cas, pour être définitivement affranchi à la mort de son maître, l'esclave, qui fait théoriquement partie de l'héritage, doit avoir une valeur inférieure au tiers de la valeur totale estimée du legs⁴⁵³. Certains testaments, comme celui de l'architecte Sinān (m. 1588), dressé 25 ans avant sa mort en 1563, imposent des conditions supplémentaires en plus de celle de la mort du propriétaire : en l'occurrence, Sinān demandait que ses esclaves cessent leurs liens avec les fondations pieuses (instaurées par leur maître) auxquelles ils devaient restituer tous les biens dont ils avaient l'usage ou la jouissance et qui appartenaient aux *vakf* tutélaires⁴⁵⁴. La condition la plus couramment imposée est la mort du maître, sinon l'affranchissement peut dépendre du retour du propriétaire d'un voyage, ou bien le maître peut spécifier les conditions hypothétiques de sa mort : « si je meurs de telle maladie », « si je meurs pendant ce voyage »⁴⁵⁵. Ainsi, les conditions de possibilité de l'affranchissement *post mortem* peuvent être réduites pour exclure la mort du maître dans des circonstances ou pour des causes imprévues par son engagement vis-à-vis de son esclave. Pour les hanéfites, l'esclave soumis au régime de *tedbār* restreint (*muḳayyed*) n'est pas inaliénable : le maître peut rompre son engagement et décider de le vendre à une tierce personne ; mais le *tedbār* absolu, qui n'est pas défini d'après une condition affectant la mort propriétaire, reste irrévocable en principe⁴⁵⁶. Le *tedbār* absolu a beau être irrévocable, il ne limite aucun autre droit du maître sur son esclave : il en fait un usage normal jusqu'à la fin de sa vie : il peut l'engager dans la tâche qu'il souhaite, louer ses services à autrui, et si c'est une femme, avoir des rapports sexuels avec elle ou la marier à un tiers⁴⁵⁷.

Si l'affranchissement de l'esclave est temporairement suspendu ou annulé à la mort de son maître parce que sa valeur dépasse le tiers de celle de l'héritage, il a la possibilité de rembourser la différence aux héritiers ou de conclure un accord pour travailler encore pendant un certain temps pour payer cette différence⁴⁵⁸. Avant de se trouver encore devant une telle contrainte, étant donné que le *terminus a quo* de l'affranchissement correspond à la mort du maître, l'esclave peut décider de passer à l'acte pour entraîner cette mort par ses propres moyens le plus rapidement possible⁴⁵⁹.

452. *Ibid.* Ömer Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*, p. 296 (doc. n° 56/a).

453. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *loc. cit.* Robert Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 31. Al-Qudūrī, *Muḫtaṣar*, p. 244-۲۴۵.

454. İbrahim Hakkı Konyalı, *Mimar Koca Sinan. Vakfiyyeleri – hayır eserleri – hayatı – Padişaha vekâleti – azadlık kâğıdı – alim, satım hüccetleri*, éd. par Nihat Topçubaşı, Istanbul, 1948, p. 129-130.

455. Alan Fisher, « Manumission », *art. cit.*, p. 50.

456. Robert Brunschvig, « 'Abd », *loc. cit.* Al-Qudūrī, *Muḫtaṣar*, p. 244-۲۴۷.

457. İbrāhīm al-Ḥalabī, *Multaḳā-l-abḫūr*, vol. III, p. 188-190. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, *op. cit.*, t. VI-VII, p. 16. Al-Qudūrī, *Muḫtaṣar*, p. 244-۲۴۵.

458. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, *loc. cit.* İbrāhīm al-Ḥalabī, *Multaḳā-l-abḫūr*, vol. III, p. 188-189. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *loc. cit.* Mehmet Âkif Aydın et Muhammed Hamîdullah, « Köle », *TDVİA*, Istanbul, 2002, vol. XXVI, p. 241 *et seq.*

459. H. G. Özkoray, « Une culture de la résistance ? », *art. cit.*, p. 409. İbrahim Hakkı Konyalı, *Mimar Koca Sinan*,

L'affranchissement conditionnel, qu'il soit testamentaire ou restreint en fonction d'un critère événementiel relatif, exprime une volonté claire de la part du maître en ce qui concerne l'usage qu'il entend faire de son esclave dans le temps. Or, s'il ne peut pas l'aliéner (sauf dans certaines conditions qui ont été évoquées), il peut décider d'opter pour un autre type d'affranchissement, absolu ou contractuel, ce qui serait bien plus avantageux pour l'esclave si l'on fait abstraction de ses moyens de subsistance en tant qu'affranchi. C'est la seconde modalité qui sera évoquée dans la prochaine étape.

3 – L'affranchissement contractuel (ar. *mukātaba* ; tr. *mükātebe*)

La forme contractuelle de l'affranchissement est d'une plus grande importance doctrinale et plus couramment pratiquée d'après la documentation conservée⁴⁶⁰. Alors qu'il y a la possibilité pour le maître de s'engager oralement ou par écrit dans le régime de *tedbīr*, la *mükātebe* est en toutes circonstances un contrat écrit, comme la racine du mot l'indique⁴⁶¹. De plus, il constitue un moyen bien plus sûr que le *tedbīr* pour l'esclave qui aspire à changer de statut et à devenir un homme libre⁴⁶². La première référence textuelle qui encourage les propriétaires à opter pour cette modalité est le Coran (XXIV : 33) :

Rédigez un contrat d'affranchissement (*fa-kātibuhum*) pour ceux de vos esclaves qui le désirent, si vous reconnaissez en eux des qualités (*ḥayran*) et donnez-leur des biens (*māl*) que Dieu vous a accordés⁴⁶³.

Ce que l'on traduit par « contrat d'affranchissement » dans ce verset signifie littéralement « l'écrit » (*al-kitāba*, attesté aussi sous la forme *al-kitāba*). Pour le contexte immédiat du verset, on peut signaler qu'il est précédé d'un encouragement aux propriétaires à marier leurs esclaves honnêtes et vertueux et suivi de l'injonction à ne pas prostituer les femmes esclaves et à ne pas les exploiter pour le confort matériel du propriétaire aux dépens de leur pudeur⁴⁶⁴.

La *mükātebe* suppose la conclusion bilatérale d'un contrat entre le maître et l'esclave ; ce contrat peut se décliner de plusieurs façons : les services de l'esclave peuvent être fixés dans le

op. cit., p. 130 n. 1. Cf. *supra* I-B-5-i, à propos des esclaves meurtriers.

460. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 31. A. Fisher, « Manumission », *art. cit.*, p. 51. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, *loc. cit.*

461. Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, Londres, Willams & Norgate 1863, p. 2590.

462. Suraiya Faroqhi, « Manumission in 17th-Century Suburban Istanbul », *art. cit.*

463. *Le Coran*, trad. par Denise Masson, Paris, Gallimard, 2005 [1967] (Folio / Classique), vol. II, p. 434 [XXIV : 33] ; n. 1 et 2 de la sourate XXIV.

464. *Ibid.*

temps (par exemple, huit ans d'esclavage avant l'affranchissement), le maître peut exiger le versement d'une somme d'argent (avec ou sans une échéance déterminant la validité de l'accord), le contrat peut également exiger la production d'une certaine quantité de textiles, de vivres, etc., ou bien on peut décider de combiner tous ces éléments ou une partie d'entre eux⁴⁶⁵. Sous toutes ces formes, l'affranchissement contractuel est conçu pour optimiser le rendement que le maître peut tirer de son esclave pour obtenir éventuellement un retour sur son investissement initial : l'acquisition de cet individu, qui, de plus, est à sa charge. Le but serait de récupérer le prix de l'esclave et de réaliser un profit ensuite, en nature ou en numéraire, sans oublier les interactions entre le maître et son esclave qui ne sont pas quantifiables (sinon en termes de durée ou par le travail à la pièce). Les contrats enregistrés par les tribunaux de *cadi* donnent l'impression que les Ottomans préféraient un service moyen de sept ans que l'on peut qualifier de coutumier⁴⁶⁶.

Un contrat d'esclavage à durée déterminée est applicable à toutes les personnes de condition servile, mais une *mükâtebe* qui oblige l'esclave à effectuer des paiements échelonnés à son propriétaire suppose que l'esclave *mükâteb* (contractuellement affranchi) dispose d'un « honnête gain personnel » : afin de donner à l'esclave *mükâteb* les moyens appropriés pour rembourser son propriétaire, il est plus judicieux d'en faire un « esclave autorisé » à commercer pour qu'il puisse amasser un pécule suffisant dans le respect de son contrat⁴⁶⁷. Les hanéfites, contrairement aux autres écoles juridiques sunnites, admettent que le versement puisse être unique et immédiat ; quelle que soit l'organisation des versements, c'est quand ils prennent fin que l'esclave est définitivement affranchi⁴⁶⁸. Comme je l'avais précédemment affirmé, en droit ottoman, c'est la sortie de l'esclavage qui engendre de la dette ; la dette n'entraîne pas l'asservissement : le point commun entre l'esclavage pour dettes et la *mükâtebe* est que l'esclavage prend fin après le remboursement de la dette, du moins en théorie⁴⁶⁹. La *mükâtebe* peut intervenir pour un esclave dont le maître a déjà engagé un processus d'affranchissement conditionnel (*tedbîr*) et, surtout, un esclave qui dispose

465. Al-Qudūrî, *Muhtaşar*, p. 248-٢٦١ [§ 47]. Ibrāhîm al-Ḥalabî, *Multakā-l-abḥūr*, vol. III, p. 181-183. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. VI-VII, p. 17-18. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 55-57. Halil İnalçık, « Servile Labor in the Ottoman Empire », in A. Ascher, T. Halasi-Kuhn et B. K. Kiraly (éds), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The Eastern European Pattern*, Brooklyn (New York), Columbia University Press, 1979, p. 27-29. Zübeyde Güneş Yağcı, « Osmanlı Devleti'nde Köle Azadı Yöntemi Olan Mükâtebe: Balıkesir Örneği », dans *eadem* et Bülent Özdemir (éds), *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balıkesir*, Istanbul, Yeditepe Yayınları, 2007, p. 105-119. Rahmi Deniz Özbay, « Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle Emeginin İstihdamı ve Mükâtebe Yöntemi », *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XVII/1, 2009, p. 148-163. H. G. Özkoray, « Une culture de la résistance ? », *art. cit.*, p. 408-409. Les aspects économiques et sociaux de cette méthode d'affranchissement seront traités *infra*, cf. II-B-2-ii, II-C-4-i-a et II-C-4-i-b.

466. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, Londres-New York, Macmillan Press, 1996, p. 24.

467. R. Brunschvig, « 'Abd », *loc. cit.*

468. *Ibid.*

469. Cf. *supra* I-A-1-iv. Ibrāhîm al-Ḥalabî, *Multakā-l-abḥūr*, vol. III, p. 181-182. Al-Qudūrî, *Muhtaşar*, p. 250-٢٥١.

d'un contrat d'affranchissement devient inaliénable : il ne redevient aliénable que quand il se montre incapable de respecter les stipulations contractuelles, une incapacité qui peut être due au dépassement des délais prévus pour les paiements⁴⁷⁰. De plus, le concubinage avec une « affranchie contractuelle » est illicite : l'engagement contractuel limite ainsi un autre droit du maître⁴⁷¹. La *mükātebe*, en somme, avait également la fonction d'amoindrir les effets de l'esclavage sur les personnes asservies⁴⁷². L'avantage éventuel que l'esclave pouvait tirer d'un tel contrat allait de pair avec les limites imposées à l'autorité absolue du maître, tout en ne nuisant pas totalement aux intérêts bien calculés et optimisés du propriétaire.

Halil İnalçık affirme que la *mükātebe* était un contrat contraignant non seulement pour l'esclave, mais également pour le maître : ce dernier ne pouvait faire des modifications qu'en faveur de l'esclave en raccourcissant la durée du contrat et en réduisant la somme totale à verser⁴⁷³. Or, l'expérience, que l'on arrive à détecter au travers des registres de *cadi* qui attestent les violations de contrats par les propriétaires, prouve que certains maîtres ne tiennent pas leur parole, mais qu'ils sont par conséquent condamnés en justice⁴⁷⁴. Pour dénoncer les propriétaires qui ne respectaient pas les termes du contrat d'affranchissement, certains esclaves ont recours à la fuite pour se présenter au tribunal du *cadi*, en s'arrogeant non seulement une voie, mais aussi une voix légale⁴⁷⁵. Dans les registres d'Ankara, le cas de *Haydar*, esclave *mükātebe*, a retenu mon attention⁴⁷⁶. Le 21 septembre 1583, il s'était présenté au tribunal pour déclarer que son service contractuel était arrivé à son terme, mais qu'il avait dû louer ses services de nouveau au profit de son maître : le même jour le *cadi* avait décidé de l'affranchir sur le champ⁴⁷⁷. Bien entendu, le *cadi* n'avait fait qu'appliquer la *mükātebe* conclue entre *Haydar* et son maître abusif, mais on peut défendre aussi que c'était un affranchissement absolu par décision de justice⁴⁷⁸. Dans la même lignée, on trouve dans les registres d'Üsküdar, que le *cadi* avait ordonné, dans la première décade de *şa'bân* en 924 (18-27 août 1518), l'affranchissement immédiat d'İskender qui avait travaillé neuf mois de plus que ne prévoyait son contrat de douze ans⁴⁷⁹. Contre les abus et le laxisme des propriétaires, le seul remède des esclaves était leur propre vigilance et les preuves documentaires et témoignages recevables par et pour le

470. R. Brunschvig, « 'Abd », *loc. cit.*

471. *Ibid.*

472. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 191.

473. H. İnalçık, « Servile Labor », *art. cit.*, p. 29.

474. Sur ce point, je rejoins l'avis Alan Fisher, « Manumission », *art. cit.*, p. 52.

475. Yvonne Seng, « Fugitives and Factotums: Slaves in Early Sixteenth-Century Istanbul », *JESHO* XXXIX/2, 1996, p. 162-163.

476. Halit Ongan (éd.), *Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iye Sicili, 21 Rebiülâhur 991-Evahir-i Muharrem 992 (14 Mayıs 1583-12 Şubat 1584)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1958, p. 57-58, doc. n° 327, 328 et 332.

477. *Ibid.*

478. Alan Fisher, « Manumission », *art. cit.*, p. 52-53 : « court-ordered manumission ».

479. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / 1513-1521)*, Bilgin Aydın et Ekrem Tak (éds), Istanbul, İSAM, 2008, p. 531 [93 r°, première entrée].

cadi.

4 – Le statut de « mère du rejeton » (ar. *umm walad* ; tr. *ümm-i veled*)

La dernière étape de la présentation analytique des méthodes d'affranchissement correspond au statut très particulier de « mère du rejeton » (ar. *umm walad* ; tr. *ümm-i veled*)⁴⁸⁰. Ce statut est le résultat potentiel du système de concubinage légal entre les femmes esclaves et leurs maîtres : la concubine qui donne naissance à l'enfant de son maître devient *ümm-i veled* à condition que le propriétaire géniteur reconnaisse formellement sa paternité ; ainsi, le rejeton est libre à sa naissance grâce à la filiation directe du père, la mère devient inaliénable et est automatiquement affranchie à la mort de son maître au plus tard, à moins que celui-ci ne décide de l'affranchir entretemps de manière absolue⁴⁸¹. L'obtention de ce statut comprend par défaut un *tedbîr* absolu fondé sur la mort du maître en tant que condition *sine qua non* de l'affranchissement ; ce statut peut également conduire à la conclusion d'une *mükâtebe* pour fixer le reste du service de l'*ümm-i veled*, par exemple, jusqu'à la puberté de l'enfant⁴⁸². La comparaison avec le *tedbîr* a ses limites, car l'*ümm-i veled* sort du patrimoine de son maître dès le décès de celui-ci : son affranchissement ne peut être contesté par les héritiers de son propriétaire sous prétexte de la règle du tiers de l'héritage⁴⁸³. Donc, ce statut apporte un certain nombre de droits et protections à l'*ümm-i veled* (que l'on peut également appeler la « concubine-mère ») ; toutefois, elle ne dispose pas d'un droit de garde (*ḥaḍāna*) de ses enfants pouvant donner lieu à une indemnité (*naḫa*) ; elle n'acquiert ce droit qu'après son affranchissement⁴⁸⁴. De plus, tant qu'elle garde son statut servile, le maître peut continuer de « coïter avec elle, exiger qu'elle le serve, louer ses services à autrui et la marier »⁴⁸⁵. Si une esclave a deux copropriétaires et enfante, le rejeton revient à celui qui le réclame : partant, la mère devient

480. Au sujet des implications sociales et familiales de ce statut, cf. *infra* II-C-2. On peut signaler qu'une immense partie des sultanes-mères de la dynastie ottomane étaient des *ümm-i veled* et les sultans ottomans étaient les rejetons de l'union entre un maître et son esclave (Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993 (Studies in Middle Eastern History), p. 30-31, 128-130 *et passim*).

481. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 29. Joseph Schacht, « Umm al-Walad », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 2002, t. X, p. 924-927. *Idem*, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, p. 129. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 180-١٨١ [§ 35]. Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multakā-l-abḥūr*, vol. III, p. 194. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. VI-VII, p. 17-18. Muzaffer Akkuş (éd.), *Kitab-ı Ğunya. İnceleme-Metin-İndeks-Tıpkı Basım*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1995, p. 343-346. Jonathan E. Brockopp, *Early Mālikī Law. Ibn 'Abd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2002 (Studies in Islamic Law 14), p. 201-204. La reconnaissance de la paternité relève totalement de l'arbitraire du maître. Avant l'existence des tests ADN, il y avait tout de même la possibilité de régler des conflits (qui constituent un véritable enjeu pour le statut social et l'héritage) dans ce domaine : pour un exemple marocain du XIV^e siècle, cf. David Powers, « *Kadijustiz or Qāḍī-Justice? A Paternity Dispute from Fourteenth-Century Morocco* », *Islamic Law and Society* I/3, 1994, p. 332-366.

482. H. Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 59.

483. Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multakā-l-abḥūr*, vol. III, p. 193-195.

484. R. Brunschvig, « 'Abd », *loc. cit.* Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 70-٧١ [§ 16]. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 111.

485. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 180.

son *ümm-i veled* et le père doit indemniser son associé au sujet de « l'usurpation du sexe » de l'*ümm-i veled*⁴⁸⁶. Lorsque les deux copropriétaires revendiquent leur paternité, il devient envisageable de répartir équitablement leurs droits et devoirs de père et de propriétaire d'*ümm-i veled*⁴⁸⁷. Un autre scénario concerne les appartenances confessionnelles : si l'*ümm-i veled* d'un *zimmī* décide de se convertir à l'islam, le maître est invité à faire de même dans un premier temps ; s'il maintient sa foi, l'*ümm-i veled* est tenue de lui verser son prix en travaillant, elle ne peut attendre la mort de son maître pour être affranchie tout en demeurant son esclave en tant que musulmane⁴⁸⁸.

Le statut est bien entendu avantageux pour la concubine-mère et son enfant qui s'affilie au père sans être concerné par le statut servile de sa mère, mais tout dépend de la disposition du propriétaire à reconnaître sa responsabilité dans l'engendrement ; cette reconnaissance détermine évidemment le statut social de la mère et de son enfant (le maître peut même décider d'affranchir son *ümm-i veled* pour l'épouser⁴⁸⁹, mais justement, conférer le statut d'*ümm-i veled* à son esclave permet au propriétaire de ne pas s'engager obligatoirement dans une voie matrimoniale)⁴⁹⁰. Sans cette reconnaissance, l'enfant devient la propriété du maître de sa mère⁴⁹¹. L'application du statut d'*ümm-i veled* n'était pas toujours conforme aux normes jurisprudentielles : si le maître a d'autres héritiers, ceux-ci refusent dans un certain nombre de cas l'affranchissement automatique de l'*ümm-i veled*, tout en déshéritant par ce biais l'enfant né de l'union de la concubine-mère avec le patriarche défunt⁴⁹². C'était le risque d'un engagement oral sans témoins pour l'*ümm-i veled*⁴⁹³. Ainsi, on trouve des héritiers du maître d'une *ümm-i veled* qui tentent de vendre celle-ci à la mort du père de famille au lieu de reconnaître son affranchissement automatique⁴⁹⁴.

Même quand le statut de la concubine-mère était bien connu de la justice et des voisins, l'*ümm-i veled* n'était pas forcément à l'abri des actions illégales de son propriétaire : Meḥmed, le propriétaire ivre et abusif qui battait régulièrement son *ümm-i veled* Sertāb en causant des nuisances sonores et de l'outrage moral dans son quartier, avait de plus tenté (sans succès) de vendre Sertāb au

486. *Ibid.*, p. 184-185.

487. *Ibid.*

488. Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multaḳā-l-abḥūr*, vol. III, p. 194-195.

489. Au XVII^e siècle, à Istanbul, le désir matrimonial était une raison courante chez de nombreux maîtres qui affranchissaient leurs *ümm-i veled* (Yavuz Aykan, « On Freedom, Kinship, and the Market. Rethinking Property and Law in the Ottoman Slave System », *Quaderni Storici* 154/1, 2017 p. 18).

490. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 109-110 et 113.

491. *Ibid.*, p. 110.

492. *Ibid.*, p. 112 et 163-164.

493. *Ibid.*, p. 113 et 181.

494. *İstanbul Kadı Sicilleri. İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil, (H. 1073-1074 / M. 1663-1664)*, Rasim Erol et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2010, p. 1117 [2^r°, septième entrée] : affaire datée du 10 *ramadān* 1073 / 18 avril 1663. Dans les registres de cadı, on trouve en effet de nombreux cas d'hostilité et de non admission dans le cercle familial vis-à-vis des *ümm-i veled* par leur belle-famille (Yavuz Aykan, « On Freedom, Kinship, and the Market », *art. cit.*, p. 16 et 27 n. 51).

marché, alors qu'elle était inaliénable de par son statut⁴⁹⁵.

Dans la société ottomane, même des personnes de condition libre, victimes d'individus malintentionnés (majoritairement, mais non exclusivement, des marchands d'esclaves), devaient saisir le tribunal du *cadi*, une fois illégalement réduites en esclavage, afin de prouver leur statut d'hommes libres (*iṣbāt-i hürriyyet*)⁴⁹⁶. Les marchands d'esclaves, qui choisissaient leurs victimes parmi des affranchies (antérieurement *ümm-i veled*), ne manquaient pas. Ces femmes avaient besoin de fournir des preuves écrites de leur nouveau statut ou bien de présenter des musulmans fiables comme témoins au tribunal, afin de sortir encore une fois de l'esclavage : Gülşüm, une ancienne *ümm-i veled* convertie à l'islam, avait eu la chance de produire des témoins crédibles devant le *cadi* pour obtenir la fin de son esclavage illicite après son premier affranchissement⁴⁹⁷.

La parenté et le lien familial établis avec l'*ümm-i veled* au sein de la maisonnée de son propriétaire n'étaient que des acquis précaires en l'absence d'un affranchissement entériné et incontestablement obtenu en droit⁴⁹⁸. L'obtention officielle de l'affranchissement ouvre un nouveau chapitre entre l'ancien maître (ou sa famille) et son esclave affranchi(e) (et ses descendants) à travers l'institution de clientélisme (ar. *walāʾ* ; tr. *velāʾ*). L'étude du clientélisme permet de saisir le degré de rupture marquée par l'affranchi par rapport à son passé servile. Si l'affranchissement est un but à atteindre désiré par la quasi-totalité des esclaves dans l'Empire ottoman, il fallait encore aux affranchis faire l'épreuve de leur nouvelle condition de client de l'ancien propriétaire, devenu patron. Il y a deux questionnements majeurs sur ce point. *Primo*, dans quelle mesure l'esclave affranchi est-il l'équivalent ou l'égal en droit d'un homme libre ? *Secundo*, quel est le niveau de dépendance envers l'ancien propriétaire, nouveau patron ?

495. Ce cas avait été évoqué plus haut à propos des mauvais traitements infligés par les maîtres à leurs esclaves, cf. I-B-3. *İstanbul Kadı Sicilleri. Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, (H. 1077 / M. 1666-1667), Rıfat Günalan (éd.), İstanbul, İSAM, 2011, p. 990 [40 r°, quatrième entrée] : affaire datée du 11 *cemāziyyü-l-âhîr* 1077 / 9 décembre 1666. Pour le cas judiciaire abracadabrant et dramatique impliquant un maître abusif poursuivi pour la reconnaissance de sa paternité sur l'enfant mis au monde par son esclave circassienne Şemsigül dans Le Caire du milieu du XIX^e siècle, cf. Ehud R. Toledano, « Shemsigül: A Circassian Slave in Mid-Nineteenth-Century Cairo », in Edmund Burke III (éd.), *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 59-74.

496. *İstanbul Kadı Sicilleri. İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil*, *op. cit.*, p. 1047 [70 v°, troisième entrée] : affaire datée du 16 *şâfer* 1074 / 19 septembre 1663.

497. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil*, (H. 999-1000 / M. 1590-1591), Rıfat Günalan (éd.), İstanbul, İSAM, 2010, p. 776 [31 r°, première entrée] : affaire datée du 18 *receb* 999 / 2 mai 1591. Yavuz Aykan, « On Freedom, Kinship, and the Market », *art. cit.*, p. 15.

498. Y. Aykan, « On Freedom, Kinship, and the Market », *art. cit.*, p. 14-15 *et seq.*

5 – Conclusion : le clientélisme⁴⁹⁹

Au travers de la mise en pratique des préceptes légaux du droit ottoman, on voit à l'œuvre une affirmation des normes légales et religieuses prisées par les Ottomans : on a pu constater que l'application des principes et règlements était loin d'être parfaite, mais qu'elle offrait tout de même la possibilité aux esclaves de franchir les limites imposées par leur statut servile ; l'expérience d'esclavage peut constituer une phase biographique qui transforme un esclave infidèle en un sujet ottoman libre – pas nécessairement, mais assez souvent – converti à l'islam⁵⁰⁰.

Le *walāʾ* (tr. *velāʾ*) est le cadre qui régleme les relations de patronage et de clientèle entre les propriétaires affranchisseurs et leurs esclaves affranchis ; les maîtres deviennent patrons, les affranchis sont leurs clients : *mawlā* (tr. *mevlā*) est le terme qui signifie à la fois patron et affranchi sans pour autant les amalgamer⁵⁰¹. L'usage d'un terme identique pour les deux profils assez hiérarchisés soulignerait l'existence supposée d'un lien étroit en raison d'un certain nombre de devoirs et droits partiellement réciproques. Quand il faut les distinguer, on précise que le *mawlā* patron est « supérieur » (*al-aʿlā*) et que le *mawlā* client est « inférieur » (*al-asfal*)⁵⁰². L'entrée en vigueur du clientélisme est certaine, quelle que soit la méthode d'affranchissement : dans le cas des *iimm-i veled* et des affranchis par *tedbīr* (impliquant que le propriétaire était déjà décédé), ce sont les héritiers qui deviennent les patrons de l'affranchi(e)⁵⁰³.

Les relations de patronage et de clientèle incarnent une nouvelle forme de domination qui n'est pas configurée par la propriété, tout en constituant une forte continuité avec les rapports entre maîtres et esclaves sur les plans juridique, matériel et symbolique. La protection que le patronage entraîne au bénéfice du client s'apparente à la consanguinité en droit musulman (*al-walāʾ ka-l-wilāʾ*)⁵⁰⁴. Cette institution, remontant au droit romain, avait été remaniée par les oulémas comme une forme de parenté fictive (*a fictitious kinship*)⁵⁰⁵. Cette parenté fictive laisser penser que l'Abdu-lláh (« serviteur de Dieu »)

499. Pour des considérations d'ordre sociologique sur le fonctionnement de cette institution et la place des affranchis dans la société ottomane, voir *infra* II-C-4 : « Les affranchis dans la société et l'institution du patronage : une liberté relative ». Les hanéfites distinguent aussi une forme de patronage comparable conclu entre deux hommes libres, mais je ne l'aborderai pas ici (R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 31 ; Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 266-٢٦٧ [§ 49]). Il est également intéressant de noter que les juristes malékites et hanbalites ont pu autoriser une forme d'affranchissement sans patronage (R. Brunschvig, « 'Abd », *loc. cit.*). Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 262 n. 5 : pour les hanéfites, renoncer au droit de patronage est une stipulation nulle ; un *ḥadīth* affirme sans ambiguïté que « le patronat appartient à qui affranchit. »

500. Yvonne Seng, « A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul », in Shaun E. Marmon (éd.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1999, p. 31.

501. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 262-٢٦٣ [§ 48]. Patricia Crone, « Mawlā », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1991, t. VI, p. 865-874. Paul Forand, « The Relation of the Slave and the Client to the Master or Patron in Medieval Islam », *IJMES* II, 1971, p. 59-66.

502. R. Brunschvig, « 'Abd », *art. cit.*, p. 31.

503. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, *loc. cit.*

504. Colin Imber, « Four Documents from John Rylands Turkish Ms No 145 », *Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul, The Isis Press, 1996 (Analecta Isisiana XX), p. 165.

505. Patricia Crone, *Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic patronate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 (Cambridge studies in Islamic civilization), p. 91.

dans le patronyme « bin 'Abdu-lláh » que prend un affranchi converti à l'islam, n'était peut-être autre que le maître affranchisseur et non une entité abstraite ayant pour fonction d'oblitérer le père biologique mécréant appartenant à un passé révolu. Ce lien personnel est inaliénable, il ne peut pas être vendu à un tiers : la fonction assimilatrice de cette relation intègre l'affranchi dans le réseau de son patron en tant que membre passif⁵⁰⁶. Cette inaliénabilité provient justement du fait que le *fikh* a assimilé ce lien entre patrons et clients à la parenté réelle⁵⁰⁷. Dans certaines situations, il est envisageable de considérer l'achat d'un esclave comme quelque chose qui va au-delà du simple investissement financier, mais comme une manière de créer des liens entre deux êtres humains, une institution s'apparentant à l'adoption d'enfants⁵⁰⁸.

Le patron dispose des droits d'hérédité sur ses affranchis des deux sexes et de toutes les religions, lorsque les affranchis n'ont aucun héritier mâle : il exerce ce droit également sur les enfants mis au monde par son affranchie dans les six premiers mois de son affranchissement ; passé ce délai, ces enfants ont comme héritier le patron du père (si ce dernier est également un affranchi)⁵⁰⁹. Le patron peut transmettre ce droit à ses propres héritiers mâles, ascendants ou descendants : les femmes ont cette prérogative seulement quand elles sont propriétaires d'esclaves, mais elles ne peuvent les transmettre qu'à des héritiers mâles⁵¹⁰. Le clientélisme qui résulte de l'affranchissement entraîne l'agnatisation (*ta'sīb*)⁵¹¹. Par l'agnatisation, le patron devient un héritier potentiel de son client (quoique non prioritaire par rapport aux descendants de l'ancien esclave), mais il n'y a pas d'obligation inverse du patron par rapport à l'affranchi : ils deviennent des collatéraux complètement inégaux quant au droit d'héritage⁵¹². Afin d'empêcher l'usage par le patron ou ses descendants de sexe masculin du droit de légataire préemptif sur ses biens, l'affranchi a intérêt à avoir des héritiers mâles. Mollā Hüsrev (m. 1480), un ouléma prestigieux de son temps et le mufti d'Istanbul à la fin du second règne de Meḥmed II (1451-1481), est l'auteur d'un ouvrage qui suscita beaucoup de commentaires et de controverses de son vivant (dont les critiques virulentes de son adversaire Mollā Gürānī, m. 1488) et au-delà, au cours du XVI^e siècle : le *Traité du patronage (Risāletü-l-velā')*⁵¹³. Il y affirmait notamment que si la mère d'un enfant est libre et son père un affranchi, le patron de son père (ou ses descendants) n'a aucun droit de patronage sur l'héritage de cet individu qui est protégé par la filiation maternelle qui est censée être déterminante pour le statut juridique d'une personne⁵¹⁴. Il est vrai que le statut juridique de la mère était décisif pour

506. *Ibid.*, p. 43. R. Brunschvig, « 'Abd », *loc. cit.*

507. R. Brunschvig, « 'Abd », *loc. cit.*

508. Paul Forand, « The Relation of the Slave and the Client to the Master or Patron », *art. cit.*, p. 66.

509. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. VI-VII, p. 22.

510. *Ibid.* Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 264-266.

511. Al-Qudūrī, *Muḥtaṣar*, p. 264-266.

512. *Ibid.* Cette assimilation automatique à un clan a donc un effet asymétrique sur le droit d'héritage : elle est purement conçue à l'avantage du patron.

513. Ferhat Koca, « Molla Hüsrev », *TDVİA*, Istanbul, 2005, vol. XXX, p. 252-253 [252-254].

514. *Idem*, *Osmanlı şeyhülislamı Molla Hüsrev. Hayatı, eserleri ve görüşleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2011

savoir si un rejeton était libre ou de condition servile à sa naissance, mais l'idée de Mollâ Hüsrev d'en faire une véritable dérogation au droit de patronage échéant à n'importe quel maître affranchisseur était loin de susciter le consensus des juristes ottomans : cette position fut très débattue, mais ne semble pas avoir connu de succès dans son application⁵¹⁵.

En contrepartie de sa prérogative sur l'héritage de son client, le patron a également des obligations envers son affranchi : il est surtout garant du prix du sang (ar. *diyya* ; tr. *diyyet*) que son affranchi serait tenu de verser à la suite d'un homicide⁵¹⁶. L'affranchi ne peut prétendre à la récupération du prix du sang de la part du meurtrier de son patron, mais le patron et ses héritiers mâles disposent de ce droit si le client est assassiné⁵¹⁷.

En raison de cette asymétrie des droits et obligations dans le cadre du clientélisme, et malgré une certaine réciprocité, le système est fondamentalement avantageux pour l'ancien propriétaire et il est conçu notamment pour la pérennisation de la mise sous tutelle de l'affranchi : la liberté juridique du client est indéniable, mais il demeure juridiquement et matériellement subordonné à son affranchisseur⁵¹⁸. Le *walâ'* est un reliquat du passé de l'affranchi en tant que propriété de son maître⁵¹⁹. L'affranchi n'a surtout aucun droit sur l'héritage de son patron, même lorsque celui-ci n'a aucun héritier⁵²⁰. Une mention explicite dans le testament du patron était requise pour qu'un quelconque bien pût être transmis à son client, sinon le legs était quasi automatiquement saisi par les fonctionnaires du Trésor public (*beytü-l-mâlcılar*) : la solution la plus sûre pour ne pas léser l'affranchi était de le désigner comme administrateur des biens d'une fondation pieuse (*vakf*) montée par son ancien propriétaire (disposant d'une fortune relativement importante) ; ainsi, sa nouvelle position socio-économique devenait difficilement contestable par les autorités publiques et les héritiers de son patron (s'il y en avait)⁵²¹.

Dans les testaments des maîtres ou les actes d'affranchissement, il est toujours déclaré que l'esclave sera « libre comme ceux qui sont de libre naissance » (*hürren ke-sâ'ir el-ahrâr bi-l-aşliyyîn*) ou « libre comme le reste des gens qui sont d'origine libre » (*sâ'ir harâ'ir-i aşliyye gibi hür olub*) ; toutefois, il y a une différence majeure entre l'affranchi et le reste des personnes libres : son ancien maître annonce toujours dans le même document qu'il détiendra toujours le droit de patronage sur lui

[2008] (İslam Büyükleri Dizisi 8), p. 84.

515. *Ibid.*, p. 68-69 et 84-87.

516. P. Crone, *Roman, provincial and Islamic law, op. cit.*, p. 37 et 82-83. Colin Imber, « Four Documents from John Rylands », *loc. cit.*

517. P. Crone, *Roman, provincial and Islamic law, op. cit.*, p. 37-38.

518. *Ibid.*, p. 36-38.

519. *Ibid.*, p. 83.

520. *Ibid.*, p. 37.

521. Ömer Lütfî Barkan et Ekrem Hakkı Ayverdi (éds), *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri. 953 (1546) Târîhli*, Istanbul, Baha Matbaası, 1970 (İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul Enstitüsü vol. 61), p. XVI et XXV.

(« *üzerinde hakḳ-ı velâdan gayrı hakḳum ḳalmaduğundan* », « je n'ai sur lui plus aucun autre droit que celui de patronage »)⁵²². Cette nuance conventionnelle fait qu'un affranchi soumis au clientélisme n'est point comme n'importe quel sujet ottoman de condition libre.

Un dernier élément concernant les règlements juridiques encadrant le clientélisme provient du droit séculier et il s'agit d'une innovation des Ottomans. Je n'ai pas trouvé des traces antérieures au xvii^e siècle concernant cet aspect, mais on peut tout de même supposer qu'il remontait peut-être même au xv^e siècle : établir sa généalogie nécessite un dépouillement systématique de tous les codes législatifs connus depuis la seconde moitié du xv^e siècle. Un *ḳānūnnāme* du règne d'Aḥmed I^{er} (1603-1617) certifiait que « l'esclave affranchi dépend de son patron. Celui duquel le maître affranchisseur dépend fiscalement est aussi celui qui collectera l'impôt de l'esclave affranchi. En dehors des fonctionnaires du fisc, personne ne peut s'immiscer dans leurs affaires en prétextant que l'affranchi se trouve sur un registre.⁵²³ » Cet édit soulignait que le client était situé dans l'extension du foyer fiscal de son patron : les deux étaient redevables dans le cadre du même régime. Un autre *ḳānūnnāme* du règne d'Aḥmed I^{er}, daté de 1605, nous apprend que les affranchis des *ʿaskerī* devenaient eux-mêmes des *ʿaskerī* : les affranchis pouvaient donc bénéficier de l'exemption fiscale de leurs patrons lorsque ces derniers bénéficiaient d'un tel privilège⁵²⁴.

Avant d'être un homme libre à part entière, un affranchi est d'abord un ex-esclave malgré les formules juridiques officielles martelées par les scribes ottomans. Les affranchis, qui sont toujours dans un entre-deux en devenir, sortent des incapacités juridiques qui frappent les esclaves pour connaître de nouvelles formes de contraintes : ces contraintes ne sont pas celles de l'esclavage, mais elles existent à cause de l'esclavage dans leur passé⁵²⁵. À la suite de cette présentation, aussi exhaustive que possible, des normes juridiques régissant l'esclavage dans l'Empire ottoman, on doit compléter le tableau institutionnel par la place qu'occupent les personnes de condition servile dans l'économie et la société ottomanes. L'étape suivante nous permettra de détecter les degrés d'esclavagisme et leurs répercussions plus ou moins structurantes et déterminantes chez les Ottomans.

522. Archives du monastère de Saint-Jean à Patmos, fonds ottoman, dossier 3, doc. n° 32 : acte d'affranchissement daté de 9-18 décembre 1570. Ömer Barkan, « Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659) », *Belgeler* III/5-6, 1966, p. 364 (doc. n° 73/b) : testament daté du 1^{er} *cemâziyyü-l-âhîre* 1064 / 19 avril 1654. Cf. aussi *ibid.*, p. 332 (doc. n° 65/d-65/e) : deux affranchissements de l'année 1649 contenant les mêmes expressions.

523. Yılmaz Kurt, « I. Ahmed (1603-17) dönemine ait bir Osmanlı Kānūnnāmesi », *Belgeler* XXXI/35, 2010, p. 127 : « *ʿabd-i mu'tiḳ mevlāsına tābī'dür. Mevlāsı kimüñ ra'ıyyeti ise resm-i ra'ıyyetini ol alur. Ümenā ḥāric « ez deftersün » dēyü daḥl étmek cā'iz degüldür.* »

524. Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*, p. 5. Je reviendrai sur ce règlement *infra*, à propos de l'affranchissement en tant que facteur d'ascension sociale, cf. II-C-4-ii-b.

525. Y. Seng, « A Liminal State », *art. cit.*, p. 26.

II/ Les esclaves dans l'économie et la société ottomanes

« La société ottomane est esclavagiste. » L'entrée de Nicolas Vatin consacrée à « l'esclavage chez les Ottomans jusqu'au XIX^e siècle » dans le *Dictionnaire de l'Empire ottoman* (2015) s'ouvre par cette affirmation¹. Celle-ci nécessite d'être nuancée, notamment à la lumière d'une distinction opérée par Moses I. Finley qui a marqué les historiographies des esclavages. M. I. Finley distinguait « les sociétés esclavagistes » (*slave societies*) des « sociétés à esclaves » (*societies with slaves*, ou encore des *slave-owning societies*, « sociétés où l'on possède des esclaves ») pour n'identifier que cinq sociétés véritablement esclavagistes (*genuine slave societies*) à travers l'histoire : la Grèce et la Rome antiques, les sociétés nord-américaine, caribéennes et brésilienne de l'époque moderne². Deux critères fondamentaux établissent une société esclavagiste authentique selon la conception finleyenne : d'une part, l'entretien d'une population servile par l'approvisionnement constant et l'endogamie (d'où un poids démographique important) ; de l'autre, le rôle déterminant que joue la main d'œuvre servile dans les secteurs agricoles et (proto-)industriels. Autrement dit, dans une société esclavagiste, l'accumulation des richesses dépend principalement du travail fourni par les esclaves (le capital humain lui-même est l'équivalent « d'une année et demie de revenu national aux États-Unis à la fin du XVIII^e siècle et pendant la première moitié du XIX^e, [...] autant que la valeur des terres agricoles »³). L'extraction des revenus principaux à partir de la main d'œuvre servile fait que les esclaves ne peuvent être de simples serviteurs domestiques ou des concubines dans une société que l'on qualifie d'*esclavagiste*⁴. Or, le développement d'un mode de production esclavagiste par une société qui pratique l'esclavage (société dans laquelle la majorité des esclaves est affectée à la production et qui fait de ce mode de production esclavagiste le mode prédominant de son économie) ne correspond qu'à l'une de nombreuses possibilités ; le prisme unidimensionnel du *mode de production esclavagiste* « qui fut un temps en vogue » n'est plus satisfaisant au point de vue de ses propriétés heuristiques⁵. Les Ottomans qui n'ont pas réalisé cette possibilité peuvent être rangés à mi-chemin entre ce que M. I. Finley a qualifié de *société esclavagiste* et une *société à esclaves* : le mode de production dominant pour eux n'est pas esclavagiste ; mais en même temps, la possession d'esclaves dans cette société est bien plus qu'un phénomène anecdotique. La question

1. Nicolas Vatin, « Esclavage. L'esclavage chez les Ottomans jusqu'au XIX^e siècle », *DEO*, p. 411.

2. Moses I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Harmondsworth-New York, Penguin Books, 1983 [1980], p. 9, 67 et passim.

3. Thomas Piketty, *Le capital au XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 251.

4. Kostas Vlassopoulos, « Finley's Slavery », in Daniel Jew, Robin Osborne et Michael Scott (dirs), *M. I. Finley. An Ancient Historian and his Impact*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016 (Cambridge Classical Studies), p. 82-83.

5. Alain Testart, « L'esclavage comme institution », *L'Homme* XXXVIII/145, 1998, p. 33.

finleyenne garde sa pertinence pour mon propos, dans la mesure où elle permettrait d'établir la centralité ou la marginalité de la main d'œuvre servile dans l'Empire ottoman. Toutefois, son défaut majeur réside dans le fait de considérer que le rôle économique de la main d'œuvre servile était nécessairement indissociable de l'importance sociale, politique et culturelle de l'esclavage : or, un tel lien n'a rien d'évident, d'autant plus que pour la société ottomane, le recours à l'esclavage comme mode de production peut être traité indépendamment de ses configurations non-économiques⁶.

L'esclavage n'est aucunement « l'apanage de l'Atlantique et du Nouveau Monde » à l'époque moderne⁷. S'il n'a pas la même prééminence en tant que mode de production en Méditerranée, il n'en reste pas moins une partie intégrante du quotidien. Les affirmations hypothétiques de F. Braudel restent à vérifier : l'esclavage méditerranéen est-il « une étrange fidélité au passé » remontant à l'Antiquité, ou bien « la marque [...] d'un certain luxe » ; ou encore, les esclaves se trouvent-ils « en concurrence avec les pauvres et les misérables, même à Istanbul »⁸ ?

Dans les pages et chapitres qui suivent, on verra la place du commerce des esclaves et de la main d'œuvre servile pour l'économie de l'Empire et les finances de l'État, ainsi que les différents rôles et fonctions des esclaves dans la société. Les différents parcours qu'ils pouvaient suivre et subir durant leur servitude étaient généralement déterminants pour leurs vies d'affranchis. À ce propos, on se demandera si l'affranchissement était la fin définitive ou relative de la servitude des personnes concernées. Si on devait reprendre le caractère juridique hybride des esclaves, même seulement en tant que marchandises, les esclaves avaient indéniablement une *vie sociale* ; en tant qu'êtres humains étaient-ils nécessairement condamnés à une *mort sociale*⁹ ?

Je propose d'abord de tracer cette *vie sociale* depuis les origines de ces hommes et femmes qui ont circulé dans le monde ottoman en tant que marchandises. Le poids démographique et la force de travail qu'ils ont pu constituer laissent transparaître également le profil sociologique de celles et ceux qui ont été leurs maître(sse)s. Un nécessaire passage en revue des régimes de servitude et des métiers doit conduire aux itinéraires typiques et individuels d'esclaves. Ces itinéraires comprennent notamment les éventuelles issues de la servitude. Avant d'essayer de

6. K. Vlassopoulos, « Finley's Slavery », *art. cit.*, p. 96.

7. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2^e éd., Paris, Armand Colin, 1966 [1949], t. II, p. 94.

8. *Ibid.*, p. 93.

9. Je fais allusion aux titres et thèses principales de deux ouvrages qui ont fait date : Arjun Appadurai (dir.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1986 ; Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1982. On aura l'occasion de revenir sur ces textes.

comprendre pourquoi les Ottomans s'approvisionnaient constamment en esclaves, il nous faudra voir comment cet approvisionnement s'organisait.

A/ L'acquisition et la possession d'esclaves

1 – Origines

Les « origines » dont il sera question ici correspondent *grosso modo* aux profils ethno-géographiques des esclaves soumis à une circulation forcée vers et dans l'Empire ottoman. Au lieu de proposer un catalogue difficile à suivre et à retenir, j'opte pour une hiérarchisation des régions dont les Ottomans obtiennent leurs esclaves : le critère principal pour ce faire est le niveau d'implication des acteurs qui dépendent du gouvernement central. Cette segmentation qui correspond aux réalités des réseaux commerciaux devrait mettre en valeur le rôle joué par les intermédiaires et auxiliaires des Ottomans.

Les guerres – à la fois les conquêtes de grande envergure et le *Kleinkrieg* presque quotidien des marches de l'Empire – sont une source principale de la traite, « ce commerce ininterrompu »¹⁰. Comme le flux d'esclaves devient assez tangible et plus facilement quantifiable à l'occasion de grands exploits militaires (au point de réduire considérablement les prix et de *démocratiser* l'accès aux esclaves sur le marché), il est important d'introduire une certaine dose d'histoire événementielle dans notre propos. Les esclaves des Ottomans étaient principalement importés ou capturés « lors d'un conflit ouvert, lors d'un raid [...] au-delà des frontières ou lors d'une campagne de corsaires »¹¹. Ces moyens d'acquisition soulignent le caractère exogène de l'esclavage dans l'Empire ottoman où n'existait pas l'esclavage pour dettes (interne à une société donnée), qui est une forme de servitude assez répandue dans des sociétés antiques, médiévales et modernes (phénomène contemporain de l'Empire ottoman que l'on rencontre en Afrique, Inde, Chine et Asie du Sud-Est)¹².

Les esclaves importés, à moins d'entrer en servitude de leur plein gré ou d'être vendus par leurs propres familles, étaient également des personnes capturées : la différence majeure est que cette *capture* n'était pas effectuée par des forces armées ottomanes (c'est cette distinction qui me

10. F. Braudel, *La Méditerranée*, *loc. cit.* : « Tout ce commerce ininterrompu ne s'exerce au grand jour que lors d'événements exceptionnels : ainsi la prise de Tripoli, en 1510, jette sur le marché sicilien tant d'esclaves qu'ils se vendent à vil prix, de 3 à 25 ducats l'un et que les galères ponentines, du coup, renouvellent leurs chiourmes. »

11. N. Vatin, « Esclavage », *art. cit.*, p. 411.

12. Alessandro Stanziani, *After Oriental Despotism. Eurasian Growth in a Global Perspective*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 61.

permettra de classer les zones géographiques d'approvisionnement). À ce propos, on peut faire remarquer qu'il n'est aucunement anodin que les Ottomans emploient le mot *esīr* (prisonnier, captif) en règle générale pour la marchandise humaine (le marché aux esclaves se dit *esīr bāzārı* et le marchand d'esclaves se dit *esīrci*)¹³. En ce qui concerne les conquêtes militaires, on peut constater que « l'évolution de l'origine géographique [et ethnique] des esclaves [reflète] l'expansion ottomane.¹⁴ » Au XIV^e siècle, on retrouve principalement des Grecs, Bulgares, Serbes, Hongrois et Valaques¹⁵ (l'expansion territoriale des Ottomans étant principalement au détriment de l'Empire byzantin, des États bulgares, serbes et hongrois, de la Valachie et des beylicats turkmènes anatoliens)¹⁶ ; au XV^e, de plus en plus d'Albanais, Bosniaques et Croates s'y ajoutent¹⁷ ; au XVI^e siècle, des Allemands, Italiens (notamment Vénitiens, et dans une moindre mesure Génois, Siciliens, Calabrais, Napolitains et Frioulans¹⁸), Espagnols et autres Européens occidentaux et centraux ou des Moldaves grossissent les rangs de captifs de guerre réduits en esclavage ; à partir du XVII^e siècle, comme les importations prennent le dessus sur les prises de guerre (à l'exception de quelques campagnes militaires à succès contre la Pologne – le rattachement de la Podolie à l'issue de la campagne de 1672-1679 – et contre Venise – la prise de la Crète après le long conflit entre 1645-1669)¹⁹, on trouve surtout des Caucasiens et des populations ukrainiennes et polonaises (victimes des raids tatars)²⁰. Il faut garder à l'esprit cette présentation schématique pour une vision synthétique, tout en sachant qu'elle ne reflète pas les cas rares et relativement plus intéressants qui échappent aux *précis* d'histoire : comme l'asservissement de Slovènes au XVI^e siècle en Bosnie, ou bien les raids « spectaculaires » de corsaires maghrébins aux larges de l'Islande²¹ ! Les conquêtes

13. Voir *supra* la section 1-i du « Chapitre liminaire : les mots de l'esclavage chez les Ottomans ».

14. N. Vatin, « Esclavage », *art. cit.*, p. 411.

15. Pál Engel, « A török-magyar háborúk első éve, 1389-1392 », *Hadtörténelmi Közlemények* CXI/3, 1998, p. 19 et 24.

16. Elisabetta Borromeo, « Territoires ottomans (évolution et organisation). Des origines au traité de Küçük Kaynarca (1774) », *DEO*, p. 1138. Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650. The Structure of Power*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009 [2002], p. 10, 13-15, 20 et 287. La conquête de Gallipoli en 1354 par Süleymân Paşa, fils d'Orhan (r. ~1324-1362), marque un tournant, car elle correspond au début de l'expansion ottomane en Europe. La bataille de Kosovo (1389), l'annexion d'une partie de la Dobroudja et de la ville de Târnovo (1393) et la victoire devant les croisés à Nicopolis/Nigbolı (1396) suivie de l'incorporation de l'État bulgare de Vidin (précédemment vassal des Hongrois) constituent la consolidation de cette avancée en Thrace et dans les Balkans.

17. On peut penser aux campagnes de Murād II (r. 1421-1444 ; 1446-1451) qui ont ciblé la Serbie, la Valachie, la Transylvanie, la Hongrie, Byzance et les États latins (Finkel, *Osman's Dream*, p. 42-45). Son successeur Mehmed II s'empara de Constantinople (1453), de la Serbie et de la Morée (1459), de la Bosnie et de l'Herzégovine (1463-1464), de l'Eubée (1470), de l'Albanie septentrionale (1478-1479) à l'ouest et notamment de la Crimée méridionale et de Caffa au nord (1475) (Elisabetta Borromeo, « Territoires ottomans », *art. cit.*, p. 1139).

18. Ceci comprend les ressortissants de tous les territoires sous contrôle vénitien : en 1499, le dernier raid terrestre ottoman dans le Frioul (alors sous occupation vénitienne) aurait fait 2 000 captifs (principalement des paysans réduits en esclavage) ; le soldat Giacomo da Malnisio finit par se trouver en Égypte mamelouke en tant que marchandise humaine avant de prendre la fuite et de retrouver la terre de ses ancêtres. Maria Pia Pedani, « Turkish raids in Friuli at the eve of the 15th century », in Markus Köhbach, Gisela Procházka et Claudia Römer (éds), *Acta Viennensia Ottomanica*, Vienne, 1999, p. 289.

19. E. Borromeo, « Territoires ottomans », *art. cit.*, p. 1140.

20. N. Vatin, « Esclavage », *art. cit.*, p. 411.

21. Vančo Boškov et Jana Šamić, « Turski dokumenti o slovenačkom roblju u Sarajevu u 16. vijeku », *Zgodovinski*

effectuées aux dépens des États musulmans (comme les beylicats anatoliens ou le sultanat mamelouk) posent des problèmes d'ordre idéologique²², mais n'entraînent pas normalement l'asservissement de prisonniers musulmans, sauf dans les cas controversés et complexes des prisonniers de guerre *kızılbaş* et safévides à partir du milieu du xvi^e siècle²³. Parlant de l'expansionnisme impérial des Ottomans, il ne faut pas se limiter à l'étendue territoriale, aux dynamiques démographiques et gains financiers. La conquête militaire permet aussi de contrôler et d'intégrer les structures commerciales pré-ottomanes de la traite à l'Empire²⁴.

i. Typologie des zones d'approvisionnement

En fonction du niveau d'engagement des agents de l'État ottoman, on peut distinguer trois types de zones géographiques. *Primo*, figure l'approvisionnement direct des provinces centrales (la Roumélie et l'Anatolie) par les conquêtes des forces armées régulières (et de leurs auxiliaires) dans les Balkans, en Europe centrale, au nord du littoral de la mer Noire, vers l'Iran safévide sur le front oriental, sans oublier la guerre de course en Méditerranée et en particulier sur le pourtour égéen. Dans ces espaces, les mécanismes de la traite sont maîtrisés par les Ottomans qui réduisent des personnes en esclavage dans des campagnes militaires et des razzias. Il arrive que des mercenaires se joignent à ces forces : les campagnes militaires ottomanes en Hongrie lors de la guerre ottomano-habsbourgeoise de 1593-1606 ont donné lieu à des prises d'esclaves lors desquelles les troupes ottomanes étaient assistées par des soldats français (déserteurs de l'armée papale à l'origine) considérés comme de nouvelles recrues parmi les *kul* du sultan²⁵. *Secundo*, la branche septentrionale de la traite alimentant les marchés ottomans, principalement, constitue une zone d'approvisionnement « par procuration » au nord de la mer Noire où les raids des Tatars sous suzeraineté ottomane garantissent l'afflux annuel (autrement dit, c'était « un lien tributaire » que le khanat de Crimée entretenait avec la Porte)²⁶. En effet, « [l]a razzia [...] [était] une méthode

Časopis XXXIII/1, 1979, p. 5-12. Bernard Lewis, « Corsairs in Iceland », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* XV-XVI, 1973, p. 139-144.

22. N. Vatin, « Selim I^{er} », *DEO*, p. 1059.

23. Voir *supra* I-A-1-i.

24. H. G. Özkoray, « La géographie du commerce des esclaves dans l'Empire ottoman et l'implication des marchands d'Europe occidentale », *Rives méditerranéennes* LIII : *L'économie de l'esclavage en Méditerranée médiévale et moderne* (Iván Armenteros Martínez et Mohamed Ouerfelli, dirs), 2016, p. 103-121. Finkel, *Osman's Dream*, p. 23 : « [...] Ottoman attempts to control the trade routes and the customs dues and other taxes that went with the territory [...] ».

25. Caroline F. Finkel, « French Mercenaries in the Habsburg-Ottoman War of 1593-1606: The Desertion of the Papa Garrison to the Ottomans in 1600 », *BSOAS* LV/3, 1992, p. 454, 458 et 463.

26. Fabienne P. Guillén et Salah Trabelsi (éds), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012 (Collection de la Casa de Velázquez 133), « Introduction », p. 12 [1-23].

militaire commune aux Tatars de Crimée et aux Ottomans.²⁷ » *Tertio*, on notera la part des zones périphériques et extérieures où les acteurs principaux et mêmes les intermédiaires de la traite ne sont pas ottomans et conduisent vers l'Empire ottoman des personnes asservies (parfois vendues par leurs propres familles ou des tribus rivales) dans des conflits qui ne concernent guère le monde politique ottoman : cette catégorie comprend l'Afrique subsaharienne (*via* le Maghreb), l'Afrique de l'Est (*via* l'Égypte et la péninsule arabique, autrement dit la mer Rouge) et le Caucase (alimentant les ports anatoliens de la mer Noire, l'Anatolie orientale, la Mésopotamie et l'Égypte)²⁸.

a. L'approvisionnement direct par l'organisation militaire ottomane

Cette première catégorie est en corrélation avec l'expansion territoriale et l'évolution de l'appareil étatique des Ottomans. Autrement dit, suivre le cours des butins de guerre des forces armées fidèles à la dynastie permet de situer le rôle (sans doute fondamental) de l'approvisionnement régulier en esclaves au sein de l'histoire événementielle de l'État ottoman depuis les origines jusqu'au XVII^e siècle. Je m'en tiendrai à quelques-uns des faits marquants.

Les raids transfrontaliers visant surtout l'Empire byzantin, mais aussi les territoires de Venise, qui s'apparentaient à la « guerre sainte » (*ğazā*), étaient une source d'enrichissement primordiale pour l'Anatolie des beylicats turcs au XIV^e siècle, ce qui comprend les opérations militaires ottomanes et celles de leurs rivaux des émirats de Karesi, Menteşe, Saruğan et Aydin le long des côtes égéennes²⁹. Pour la société des marches, la réduction en esclavage des « infidèles » avoisinants était à la fois une affaire profitable (grâce à la demande croissante des marchés anatoliens, iraniens et arabes) et un acte de « piété »³⁰. Les chroniqueurs du XV^e siècle mettent bien l'accent dessus : pour un historien de la cour de Meḫmed II comme Ṭursun Beg (m. après 896/1491), le succès d'une campagne militaire ne se mesurait pas seulement par les résultats politiques obtenus, mais aussi par le nombre d'esclaves capturés³¹. En revanche, il n'est plus possible d'adhérer à la vision wittekienne³² qui avait érigé la *ğazā* en raison d'être de l'émirat

27. Rhoads Murphey, « Guerre, butin de », *DEO*, p. 526.

28. N. Vatin, « Esclavage », *art. cit.*, p. 411-412.

29. Elizabeth Zachariadou, « S'enrichir en Asie mineure au XIV^e siècle », in V. Kravari, J. Lefort et C. Morrisson (éds), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin II*, Paris, Éditions P. Lethielleux, 1991, p. 219.

30. Halil İnalçık, « The Question of the Emergence of the Ottoman State », *IJTS* II, 1980, p. 75.

31. *Ibid.*, p. 75 n. 14.

32. Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* [1938]. *Studies in the history of Turkey, thirteenth-fifteenth centuries*, éd. par Colin Heywood, Londres-New York, Routledge, 2012 (Royal Asiatic Society books). Colin Heywood, « Paul Wittek (1894-1978) and the Early Ottoman State », *Die Welt des Islams XXXVIII/3 : The Early Twentieth Century and its Impact on Oriental and Turkish Studies*, 1998, p. 386-405. Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany, State University of New York Press, 2003. Rudi Paul Lindner, *Explorations in Ottoman Prehistory*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2007, p. 10, 33-34 et 119-120. Linda T. Darling, « Reformulating the *gazi* narrative:

ottoman du XIV^e siècle : la rhétorique des dirigeants mis à part, il s'agissait d'une « confédération prédatrice » comprenant aussi bien des combattants musulmans que des guerriers chrétiens au nord-ouest de l'Anatolie (et plus tard, dans les Balkans) qui étaient unis autour de l'objectif de butin, pillage et surtout motivés pour faire un grand nombre d'esclaves à chaque incursion³³.

Les raids systématiques et ravageurs sur le territoire ennemi sont surtout associés à la période « proto-impériale (~1300-1450) avant le développement d'institutions militaires centralisées comme le corps des janissaires ou la cavalerie provinciale, financés par le Trésor »³⁴. Les *akıncı*, raideurs semi-volontaires, qui « joua[ie]nt un rôle important dans le dispositif de bataille », « assuraient eux-mêmes leur mobilisation et leur financement »³⁵ : « ils assurent l'essentiel de leur revenu par le butin » sous l'égide de « leurs seigneurs héréditaires » que sont « les [*beg*] des frontières (*uç be[g]leri*) »³⁶.

La conquête définitive de Salonique par les Ottomans aux Vénitiens en 1430 (après la phase d'occupation initiale entre 1387-1402, la ville étant alors prise aux Byzantins) amena nombre d'habitants en esclavage ; les estimations (6 000 personnes asservies, 7 000 morts), probablement exagérées, suggèrent que la population de la ville était d'environ 10 000 habitants³⁷. L'asservissement de presque tous les survivants de la ville créa un butin humain de très grande envergure mettant en évidence les tensions réelles qui pouvaient exister entre le souverain et les troupes (de volontaires et de soldats réguliers) qui s'enrichissaient par le pillage : l'aspect économique des guerres des débuts de la dynastie soulevait une question de discipline dans l'organisation et le déroulement de campagnes militaires³⁸. Si l'anéantissement de la résistance

when was the Ottoman state a *gazi* state? », *Turcica* XLIII, 2011, p. 13-53. *Eadem*, « Origine des Ottomans », *DEO*, p. 880-884.

33. Finkel, *Osman's Dream*, p. 10. Nicolas Vatin, « Akıncı », *DEO*, p. 58.

34. Rhoads Murphey, « Guerre, butin de », *art. cit.*, p. 526.

35. *Ibid.*

36. N. Vatin, « Akıncı », *DEO*, p. 58. Les effectifs montent à plusieurs dizaines de milliers au XVI^e siècle (jusqu'à 50 000 en cas de grosse mobilisation) ; la destruction d'un fort contingent d'*akıncı* en 1595 par des Valaques à Giurgiu marque la fin de l'importance de ce corps qui ne disparaît pas totalement mais est ravalé à des tâches auxiliaires : il compte 2 000 hommes en 1630 (*ibid.*, p. 58-59). Voir aussi Gilles Veinstein, « Histoire turque et ottomane. Cours : Les "esclaves de la Porte" dans l'Empire ottoman. I. Introduction », *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2008-2009, 109^e année*, Paris, 2010, p. 834-835. Je remercie Elisabetta Borromeo d'avoir partagé les transcriptions encore inédites des conférences de Gilles Veinstein au Collège de France sur les esclaves de la Porte qui seront éditées prochainement par ses soins dans une version augmentée de ses notes manuscrites. À propos des *akıncı*, les séances du 27 janvier 2009 et du 3 mars 2009 apportent le plus d'éléments. Les enregistrements sonores sont accessibles sur <http://www.college-de-france.fr/site/gilles-veinstein/course-2008-2009.htm>

37. Finkel, *Osman's Dream*, p. 40-41. Eyal Giniö, « Salonique. XIV^e-XVIII^e siècles », *DEO*, p. 1042 [1042-1043]. Speros Vryonis Jr., « The Ottoman Conquest of Thessaloniki in 1430 », in Anthony Bryer et Heath Lowry (éds), *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Birmingham-Washington, The University of Birmingham-Dumbarton Oaks, 1986, p. 301 et 320.

38. Speros Vryonis Jr., « The Ottoman Conquest of Thessaloniki », *art. cit.*, p. 296. R. Murphey, « Guerre, butin de », *art. cit.*, p. 524 : en raison de « la nécessité de maintenir efficacité et discipline », « [...] les razzias d'esclaves étaient contrôlées et limitées à la phase finale de la campagne. »

ennemie est un but partagé de tous, la stratégie du commandement militaire et les gains matériels du soldat franc-tireur n'étaient pas toujours compatibles. En revanche, on constate que les soldats qui font non seulement un nombre important de captifs pour leur profit individuel, mais qui ramènent aussi des informateurs de valeur et des « mécréants vivants » (*diri kāfirler*), satisfaisaient les demandes du commandement militaire, d'où les hautes récompenses financières et foncières qui leur étaient décernées par la Porte³⁹.

La conquête de Constantinople en 1453, concernant la traite et l'esclavage, présentait plusieurs enjeux. Elle fut « prise par la force » (*‘anveten* ou *kahren*), son pillage fut de bonne guerre et sa population promise au massacre et à l'asservissement⁴⁰. Un cinquième des survivants asservis de l'ancienne capitale byzantine revinrent de droit au sultan (plusieurs milliers de personnes) qui les installa en tant qu'esclaves métayers/associés (*ortağçı kul*) sur le Bosphore : au fil d'une décennie, voire d'une génération, ces paysans grecs allaient devenir des sujets ottomans libres (*re‘āyā*) à part entière⁴¹. Les nombreuses sources contemporaines dont on dispose décrivent et attestent l'ampleur de ce phénomène⁴². Mais la conquête de Constantinople n'est pas seulement notable en raison de la pratique étatique de l'esclavage agricole à une grande échelle⁴³. Vu que Constantinople avait été l'emporium du grand commerce et de la traite des esclaves reliant les États latins, la mer Noire, l'Iran et l'Asie centrale aux XIII^e et XIV^e siècles, cette conquête était décisive pour le contrôle des détroits du Bosphore et des Dardanelles et une plus grande maîtrise des routes de la mer Noire⁴⁴. Les Ottomans se sont inscrits dans la continuité des structures commerciales en place : les droits de douane et les taxes sur les importations et exportations d'esclaves existaient généralement du temps de leurs prédécesseurs byzantins, vénitiens et génois⁴⁵. La prise de Constantinople signifiait

39. BOA, MD 1, p. 13, n° 42 (17 *ramaḏān* 961 / 26 août 1554). BOA, MD 2, p. 101, n° 1039 (20 *ṣa‘bān* 963 / 9 juillet 1556) ; p. 129, n° 1301 (10 *ṣevvāl* 963 / 27 août 1556) ; p. 205, n° 1859 (1 *rebī‘ū-l-evvel* 964 / 12 janvier 1557). BOA, MD 8, p. 11, n°s 128 et 132 (30 *muḥarrem* 978 / 14 juillet 1570) ; p. 12, n° 145 (4 *ṣafer* 978 / 18 juillet 1570) *et passim*. Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, trad. par Martin Bott, Londres-New York, I. B. Tauris, 2000 [1995], p. 63.

40. Nicolas Vatin, « Constantinople, prise de », *DEO*, p. 289.

41. Halil İnalçık, « The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City », *Dumbarton Oaks Papers XXIII-XXIV*, 1969-1970, p. 235 et 239. Ömer Lütfi Barkan, « xv ve xvi'nci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu Şekilleri » [1939-1940], *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri 1*, Istanbul, Gözlem Yayınları, 1980, p. 583. Sur les dispositifs du droit hanéfite sur l'exploitation foncière concernant les paysans dépendants et les laboureurs attachés à la glèbe, cf. Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent. The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, Londres-New York, Croom Helm, 1988 (Exeter Arabic and Islamic Series 2).

42. Vincent Déroche et Nicolas Vatin (dirs), *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans : textes et documents*, Toulouse, Anacharsis, 2016.

43. Je reviendrai sur cette pratique à propos de la main d'œuvre servile. Cf. II-B-2-i.

44. Robert Mantran, « L'Empire ottoman et le commerce asiatique aux XVI^e et XVII^e siècles », in D. S. Richards (éd.), *Islam and the Trade of Asia*, Oxford, 1970, p. 171.

45. *Ibid.*, p. 172. Anne Hadjinicolaou-Marava, *Recherches sur la vie des esclaves dans le monde byzantin*, Athènes, Institut Français d'Athènes, 1950 (Collection de l'Institut Français d'Athènes 45), p. 91 *et passim*.

également la mainmise de l'État ottoman sur un marché majeur sur lequel jadis des Ottomans avaient autrefois été vendus en tant que captifs de guerre. Constantinople/Ḳoṣṭaniyye/Istanbul, en tant que nouvelle capitale impériale à partir de la fin des années 1450, fait renaître le centre macrocéphalique de l'époque byzantine vers lequel s'acheminent les grandes routes commerciales de la traite : elle remplit son rôle d'emporium non seulement en tant que plus grande demandeuse d'esclaves mais aussi en tant que plaque tournante de la distribution d'esclaves pour le reste de l'Empire.

L'énumération exhaustive des conquêtes et opérations militaires ottomanes étant fastidieuse (je reviendrai sur des événements et étapes-clés au fur et à mesure de leur pertinence), il est plus intéressant de signaler quelques exceptions de la machine militaire ottomane dont l'effet de « rouleau compresseur » ne manquait pas en règle générale d'amener plusieurs centaines, voire milliers de captifs réduits en esclavage dans l'Empire à l'occasion de chaque opération de plus ou moins grande envergure.

La campagne solimaniennne de 1532 contre la forteresse de Güns (Köszeg) à la frontière habsbourgeoise (d'une importance plus symbolique que stratégique) s'était soldée par la retraite des troupes ottomanes (Rhoads Murphey y voit une certaine finesse décisionnelle – le but principal étant l'intimidation de l'ennemi – plutôt qu'un échec)⁴⁶. Les interprétations de l'historiographie militaire mises à part, nous savons, grâce au chroniqueur Ferīdūn (m. 1583), qu'il était permis aux troupes ottomanes en Hongrie de saisir des vivres, mais interdit de faire des captifs ; car dans un contexte de mauvaise organisation de l'approvisionnement des forces armées, il était hors de question de fournir des denrées à des prisonniers destinés à être asservis⁴⁷. Cet exemple montre que la perspective de gains financiers potentiels grâce aux prises de guerre ne pouvait pas prendre le dessus sur la priorité qu'était l'entretien matériel des troupes.

La conquête de Chypre (réalisée entre juillet 1570 et août 1571) est un tournant dans l'histoire de la traite en Méditerranée orientale⁴⁸. À l'époque franque (1192-1489), l'île figurait parmi les places commerciales les plus importantes de la Méditerranée orientale : le marché aux esclaves de Famagouste faisait partie des réseaux des marchands génois et vénitiens allant des comptoirs de la mer Noire jusqu'en Syrie et en Égypte mameloukes (exportatrices d'esclaves subsahariens) en passant par la Crète, sans oublier son lien avec les côtes anatoliennes de l'ouest et

46. Rhoads Murphey, « Süleyman I and the Conquest of Hungary: Ottoman Manifest Destiny or a Delayed Reaction to Charles V's Universalist Vision », *Journal of Early Modern History* V/3, 2001, p. 214-216.

47. Gyula Káldy-Nágy, « The first centuries of the Ottoman military organization », *AOH XXXI/2*, 1977, p. 174 n. 131.

48. Marc Aymes, « Chypre », *DEO*, p. 265.

du sud (correspondant respectivement aux beylicats turcs et au royaume arménien de Cilicie)⁴⁹. Au XIV^e siècle et pendant la domination vénitienne (1489-1571), la majorité des personnes asservies sont des Grecs orthodoxes soumis à des maîtres catholiques latins ; la chute des comptoirs italiens de la mer Noire aux Ottomans dans le dernier quart du XV^e siècle (soit vers la fin du règne des Lusignan et au début de la période vénitienne) marque le déclin du commerce des esclaves à Chypre⁵⁰. Les Grecs orthodoxes sont affranchis pour devenir des contribuables libres du sultan, alors que leurs anciens maîtres vénitiens connaissent la servitude à leur tour⁵¹. La conquête a également pour conséquence la « transformation du paysage foncier de l'île » : l'élite militaire conquérante obtient la jouissance et les revenus des terres arables (dont l'essentiel de la nue-propriété revient désormais au sultan), tandis que la mise en valeur de celles-ci (environ 70 % des terres de l'île) est désormais prise en charge par les paysans grecs qui viennent de sortir de leur condition servile entretenue par les Vénitiens⁵². Par ailleurs, concernant les récompenses accordées aux hommes de troupe de cette expédition (on estime qu'entre 50 000 et 80 000 assiégeants sur un total de 250 000 soldats ont trouvé la mort sous les remparts de Famagouste)⁵³, on constate que dès le début des opérations militaires (fin juillet-début août 1570), la Porte attribue des *tīmār* aux combattants ottomans qui parviennent à ramener des « informateurs utiles et des têtes [coupées] » (*yarar dil ve baş getiren*) de Chypre⁵⁴. Avec la conquête ottomane, le marché aux esclaves de Famagouste est intégré à nouveau dans un vaste réseau commercial qui comprend des grands centres urbains demandeurs d'esclaves à sa proximité comme Le Caire, Alexandrie, Damas et Alep : de surcroît, les liens entre l'île et les marchés de la mer Noire sont rétablis sous l'égide des Ottomans qui contrôlent désormais l'ensemble de ces places-clés de la traite⁵⁵. La bataille de Lépante (7 octobre 1571) où la coalition chrétienne (composée par l'Espagne, Venise, Gênes, la Papauté, le duché de Savoie, l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem et le grand-duché de Toscane) décima la flotte ottomane dont certains des navires venaient de parachever la conquête de Chypre, fut un échec cuisant pour l'Empire ottoman (dont les pertes sont estimées entre 20 000 et 30 000

49. Benjamin Arbel, « Slave Trade and Slave Labour in Frankish and Venetian Cyprus (1191-1571) » [1993], dans *idem, Cyprus, the Franks and Venice, 13th-16th Centuries*, Aldershot, Ashgate, 2000 (Variorum Reprints 688), IX, p. 152 et 154.

50. *Ibid.*, p. 164. H. G. Özkoray, « La géographie du commerce des esclaves dans l'Empire ottoman », *art. cit.*, p. 109. Aysu Dincer, « 'Enslaving Christians': Greek slaves in late medieval Cyprus », *Mediterranean Historical Review* XXXI/1, 2016, p. 1-19.

51. Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, Londres-New York, New York University Press, 1993 (New York University Studies in Near Eastern Civilization XVII), p. 240-241.

52. M. Aymes, « Chypre », *art. cit.*, p. 265-266.

53. *Ibid.*

54. BOA, MD 8, p. 81, n° 894 (18 *şafar* 978 / 30 juillet 1570) ; p. 81, n° 900 (18 *şafar* 978 / 30 juillet 1570) ; p. 85, n° 934 (18 *şafar* 978 / 1^{er} août 1570). Voir aussi Vera Costantini, « Destini di guerra. L'inventario ottomano dei prigionieri di Nicosia (settembre 1570) », *Studi Veneziani* XLVI, 2003, p. 229-241.

55. H. G. Özkoray, « La géographie du commerce des esclaves dans l'Empire ottoman », *art. cit.*, p. 109-110.

morts et 3 500 prisonniers dont certains furent réduits en esclavage), mais cette « victoire sans lendemain » n'eut aucun effet sur le contrôle ottoman de la traite des esclaves en Méditerranée orientale ; surtout, la paix conclue avec les Vénitiens en 1573 entérina officiellement la reconnaissance de la conquête ottomane de Chypre⁵⁶.

La guerre de course⁵⁷ correspond à une autre configuration possible du mode de recrutement militaire des esclaves, après les captures effectuées en conflit ouvert ou lors des raids d'*aķıncı* au-delà des frontières de l'Empire⁵⁸. Les corsaires (*göñüllü re'īs*, « capitaine volontaire », ou *kōrşān* en ottoman), sorte d'auto-entrepreneurs en quête de butin, s'engageaient normalement à ne s'en prendre qu'aux ennemis de la puissance dont ils avaient reçu la « licence d'agir » : par conséquent, ils étaient tenus, en théorie, de respecter les trêves et les traités de paix⁵⁹. Les pirates (*ħarāmī levend*, « brigand irrégulier ») ne respectaient aucune règle en la matière et se livraient à des pratiques illégales d'asservissement : cela dit, un certain flou régnait et les mêmes capitaines pouvaient se trouver dans l'une ou l'autre catégorie selon la conjoncture⁶⁰. Ces marins irréguliers pouvaient servir d'auxiliaires pour la flotte ottomane : l'appel de Bāyezīd II aux corsaires musulmans lors de la guerre vénéto-ottomane de 1499-1502 porta ses fruits tout en montrant que ces *levend* continuaient de razzier les territoires et navires ennemis même après la conclusion de la paix⁶¹. Durant le xvi^e siècle, les ports ottomans au débouché de l'Adriatique (Avlōnya/Valone/Vlorë et Drāç/Durazzo/Durrës) interceptent le trafic du détroit d'Otrante, et en recevant l'aval des autorités locales s'en prennent aussi bien aux ennemis de la Porte (comme le royaume de Naples) qu'aux intérêts vénitiens, ragusains (Raguse étant sous la suzeraineté d'Istanbul), voire ottomans⁶². Cette situation ne manque pas de créer de nombreux incidents diplomatiques avec la République de Venise. Parmi le millier de documents ottomans de la période entre 1589 et 1682 ayant appartenu originellement aux archives du *Bailo a Constantinopoli* et actuellement conservés dans les boîtes 250-252 des archives de l'État de Venise, nous trouvons un grand nombre de missives, ordres impériaux, pétitions et documents juridiques qui ont trait à la réduction illégale en esclavage de

56. M. Aymes, « Chypre », *art. cit.*, p. 265. Géraud Poumarède, « Lépante, bataille de (1571) », *DEO*, p. 717-718. Vera Costantini, « Destini di guerra », *art. cit.*

57. Pour des études approfondies, voir Salvatore Bono, *Corsari nel Mediterraneo. Christiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milan, Mondadori, 1993 ; et Michel Fontenay, *La Méditerranée entre la Croix et le Croissant. Navigation, commerce, course et piraterie (xvi^e-xix^e siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2010 (Les Méditerranées 1), p. 211-390 ; Wolfgang Kaiser et Guillaume Calafat, « Violence, Protection and Commerce. Corsairing and *ars piratica* in the Early Modern Mediterranean », in Stefan Eklöf Amirell et Leos Müller (éds), *Persistent Piracy. Maritime Violence and State-Formation in Global Historical Perspective*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2014, p. 69-92.

58. N. Vatin, « Esclavage », *art. cit.*, p. 411.

59. *Idem*, « Piraterie », *DEO*, p. 955.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, p. 956.

62. *Ibid.*

sujets vénitiens par des corsaires et/ou pirates ottomans⁶³. Tandis que les autorités ottomanes parviennent à empêcher certaines de ces exactions dont elles punissent les responsables, une partie des Vénitiens capturés de façon illicite disparaissent en tant qu'esclaves dans les profondeurs des Balkans et de l'Anatolie ottomane. La bataille de Lépante marque la fin de la grande guerre navale en Méditerranée et le début d'un *statu quo* entre l'Espagne et l'Empire ottoman : les marins délaissés par les flottes impériales commencent à mener la course à leur guise (mêlant esprit de « guerre sainte contre l'infidèle » et motivation d'enrichissement par le butin humain et inanimé)⁶⁴. À partir des années 1580, on constate une pénétration croissante des corsaires ottomans et maghrébins (« turcs et barbaresques » selon F. Braudel) en Adriatique⁶⁵. Dans cette même période, les Uscoques (« réfugiés ») de Senj et de Fiume (en Croatie), venus en partie des territoires ottomans (« l'arrivée ininterrompue des hors-la-loi des Balkans, *per lo più del paese del Turco* »⁶⁶), menacent les Ottomans, mais également Venise par leurs activités de piraterie (« tout leur est gibier »⁶⁷) sous la protection et l'encouragement des Habsbourg⁶⁸. L'activité uscoque est animée depuis Trieste, ville slovéno-frioulane soumise aux Habsbourg, « Trieste où tout se vend et se revend : les esclaves turcs qu'achète pour [s]es galères le grand-duc de Toscane, les beaux draps d'or et les camelots volés aux Vénitiens »⁶⁹. Venise a recours aux Uscoques en cas de conflit avec les Ottomans, mais trouve leurs actes nuisibles à ses intérêts commerciaux et envers ses citoyens en temps de paix avec la Porte qui n'hésite pas à protester par voie diplomatique ; affaiblis par le blocus vénitien, les Uscoques sont matés par Vienne après la conclusion de la paix avec la Porte en 1606⁷⁰. Leurs activités ravageuses envers les Ottomans et Vénitiens prennent définitivement fin en 1618⁷¹. L'instrumentalisation des Uscoques par Venise avait pris sa forme peut-être la plus spectaculaire dans cette affaire autour de l'année 1585 où le *knez* de la forteresse de Spalato reçoit les plaintes d'un officier ottoman qui accuse des brigands vénitiens (*kendü harāmzādeleriñüz*) qui se font passer pour des Uscoques (*Uskōk nāmīna*) en capturant (*esīr édeler*) des commerçants

63. Serap Mumcu (éd.), *Venedik Baylosu'nun Defterleri. The Venetian Baylo's Registers (1589-1684)*, Venise, Edizioni Ca' Foscari, 2014 (Hilâl. Studi turchi e ottomani 4), p. 9, 50 [doc. n° 32, daté du 8 juillet 1590], 123 [doc. n° 218, daté de juin-juillet 1612] et *passim*.

64. N. Vatin, « Piraterie », *art. cit.*, p. 956.

65. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 9^e éd., Paris, Armand Colin, 1990 [1949], t. I, p. 153.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*, t. I, p. 154.

68. N. Vatin, « Piraterie », *art. cit.*, p. 956. Catherine W. Bracewell, *The Uskoks of Senj. Piracy, banditry, and holy war in the sixteenth-century Adriatic*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1992. İdris Bostan, *Adriyatik'te korsanlık: Osmanlılar, Uskoklar, Venedikliler; 1575-1620*, Istanbul, Timaş, 2009.

69. F. Braudel, *La Méditerranée*, *loc. cit.*

70. N. Vatin, « Piraterie », *art. cit.*, p. 956.

71. Suraiya Faroqhi, « The Venetian Presence in the Ottoman Empire (1600-1630) », *The Journal of European Economic History* XV/2, 1986, p. 352.

ottomans venus faire des affaires en territoire vénitien (*aķçesiyle ķal' eñiize metā^s almaġa varan*)⁷². Le phénomène uscoque de la Méditerranée médiane trouve son équivalent en mer Noire avec les Cosaques. Justement, les Cosaques posent un problème sérieux non seulement à la Porte, mais aussi à son allié et fournisseur principal dans la traite des esclaves à l'époque moderne : le khanat tatar de la Crimée⁷³.

b. Les États vassaux ou l'approvisionnement en esclaves « par procuration »

Après être parvenu à s'emparer des territoires pontiques des Commènes en 1461, Mehmed II établit son contrôle sur les côtes méridionales de la mer Noire et gagne une position prédominante sur le commerce dans cet espace (la Caffa génoise était tributaire de la Porte depuis 1454) : l'étape suivante consistait en la prise de Caffa en 1475 (avec les forteresses d'Azov et Mangub) et la mise sous tutelle du khanat tatar de Crimée⁷⁴. Dans le nouveau *sancaķ* (sous-province) de Kefe au sud de la péninsule criméenne, les Ottomans devinrent ainsi les successeurs immédiats des khans tatars de la Horde d'Or, des Vénitiens et des Génois avec l'intégration de deux grands marchés aux esclaves dans leurs réseaux d'approvisionnement et de taxation douanière : Azov (La Tana) et Caffa (devenue Kefe)⁷⁵. Il s'agissait d'une route d'approvisionnement plurimillénaire : en effet, Polybe (~200~118 av. J.-C.) signalait déjà « les nécessités de l'existence – bestiaux et esclaves » en provenance de la mer Noire pour souligner « la situation stratégique de Byzance »⁷⁶.

Gênes avait obtenu du khan mongol le droit d'établir une colonie commerciale à Caffa en 1266. Depuis cette échelle, les marchands génois assuraient le flux d'esclaves circassiens, russes, abkhazes, mingréliens, lazès, tatars, iraniens, polonais vers le sud et l'ouest ; l'autre port central du commerce pontique, Azov, avait été colonisé par Venise en 1333 : pour la Sérénissime, Azov

72. ASV, busta 108-I, doc. n° 1. Je remercie Elisabetta Borromeo et Nicolas Vatin d'avoir porté ce document à ma connaissance.

73. Pour une synthèse générale sur la traite depuis la Crimée au xvi^e siècle, on peut signaler Zübeyde Güneş Yaġcı, « 16. yüzyılda Kırım'da köle ticareti », *Karadeniz Arařtırmaları* VIII, 2005, p. 12-30.

74. Ebru Boyar, « Ottoman expansion in the East », *CHT* 2, p. 76-78. Halil İnalçık, « Yeni Vesikalara Göre Kırım Hanlığının Osmanlı Tâbiliğine Girmesi ve Ahidname Meselesi », *Belleten* XXX, 1944, p. 185-229. Lors de la prise de Caffa en 1475, les Ottomans auraient mis la main sur 30 000 prisonniers attendant d'être vendus par les Génois ; le chiffre est probablement fantaisiste, mais indique tout de même la place centrale de cette échelle dès l'époque génoise dans la traite « internationale » (E. Schütz, « Eine armenische Chronik von Kaffa aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts », *AOH* XXIX/2, 1975, p. 176). Au sujet de l'établissement des rapports de vassalité entre la Porte et le khanat, cf. l'introduction d'Alexandre Bennigsen, Pertev Naili Boratav, Dilek Desai et Chantal Lemercier-Quelquejay, *Le khanat de Crimée dans les Archives du Musée du Palais de Topkapi*, Paris-La Haye, Mouton-EHESS, 1978, p. 1-29.

75. Gilles Veinstein, « From the Italians to the Ottomans: The Case of the Northern Black Sea Coast in the Sixteenth Century », *Mediterranean Historical Review* I/2, 1986, p. 221.

76. Moses I. Finley, « La civilisation grecque était-elle fondée sur le travail des esclaves ? » [1959], dans *idem*, *Économie et société en Grèce ancienne*, trad. par Jeannie Carlier, Paris, Éditions La Découverte, 2007 [1984], p. 146.

répondait au besoin grandissant de l'approvisionnement en esclaves pour sa colonie crétoise⁷⁷. Les deux cités italiennes entrèrent en conflit entre 1351 et 1353 pour la maîtrise du commerce de la mer Noire riche en fourrures, soie, épices, pierres précieuses et esclaves⁷⁸. La rivalité vénéto-génoise empêcha les deux cités de dominer la traite pontique où les marchands italiens achetaient des personnes préalablement asservies dans des zones intérieures allant jusqu'à la mer Caspienne et parfois aussi loin que l'Asie centrale : les acteurs italiens ne jouaient aucun rôle militaire, d'autant plus que certaines sources génoises affirment que l'esclavage volontaire était très répandu – des gens encore légalement libres à Caffa laissaient les Génois les saisir et vendre aux Mamelouks ou en Italie⁷⁹. Nous savons, par ailleurs, que des marchands tatars amenaient des esclaves caucasiens dans leur *fondaco* d'Alexandrie dans l'Égypte mamelouke depuis les échelles italiennes de la mer Noire aux derniers siècles du Moyen Âge (soit du XIII^e au XV^e siècle)⁸⁰. La surveillance stricte de l'exportation d'esclaves (mise en place par Mehmed II) après la chute de Constantinople en 1453 provoque un déclin massif du flux commercial d'esclaves depuis la mer Noire : le transit annuel de 3 000 baisse jusqu'à 400 dans le troisième quart du XV^e siècle⁸¹. En 1459, le Sénat vénitien déplore la pénurie de la marchandise humaine ; les Génois, beaucoup plus entreprenants, se tournent davantage vers l'Espagne musulmane et l'Afrique septentrionale pour acquérir des esclaves qu'ils vendent à Séville et dans les îles Canaries⁸². L'expansion ottomane au nord de la mer Noire porte aussi un coup dur à l'approvisionnement de l'Égypte mamelouke en esclaves blancs, tout en réduisant drastiquement le nombre d'esclaves tatars, russes, turcs et tcherkesses dans les villes italiennes⁸³.

Au point de vue de l'histoire globale, une conséquence encore insuffisamment explorée de

77. A. Stanziani, *After Oriental Despotism*, *op. cit.*, p. 73-74. Domenico Gioffrè, *Il mercato degli schiavi a Genova nel secolo XV*, Gênes, Fratelli Bozzi, 1971, p. 13.

78. Finkel, *Osman's Dream*, p. 16.

79. A. Stanziani, *After Oriental Despotism*, *op. cit.*, p. 73-75. Michel Balard, « Esclavage en Crimée et sources fiscales génoises au XV^e siècle », *Byzantinische Forschungen* XXII, 1996, p. 9-17. Wilhelm Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, Leipzig, Harrassowitz, 1885-1886, t. II, p. 177-178 et 556-558. Charles Verlinden, « La colonie vénitienne de Tana, centre de la traite des esclaves au XIV^e et au début du XV^e siècle », dans *Studi in onore di Gino Luzzatto*, Milan, A. Giuffrè, 1950 (Istituto di storia economica dell'Università di Napoli), t. II, p. 1-25. En plus de la rivalité entre Vénitiens et Génois qui rendait impossible l'établissement d'un monopole incontestable sur la traite, l'agression militaire ravageuse de Tamerlan sur la colonie de La Tana porte un coup dur aux marchands italiens et au commerce des esclaves en 1395 (W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, *op. cit.*, t. II, p. 562).

80. W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, *op. cit.*, t. II, p. 432 et 443. Voir aussi Annika Stello, « La traite d'esclaves en mer Noire (première moitié du XV^e siècle », in Fabienne P. Guillén et Salah Trabelsi (éds), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012 (Collection de la Casa de Velázquez 133), p. 171-179.

81. Halil İnalcık, « The Black Sea and Eastern Europe », dans *idem* et Donald Quataert (dirs), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (ci-après İnalcık et Quataert, *Economic and Social History*), p. 284. A. Stanziani, *After Oriental Despotism*, *op. cit.*, p. 74.

82. A. Stanziani, *After Oriental Despotism*, *op. cit.*, p. 75. W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant*, *op. cit.*, t. II, p. 562-563.

83. Domenico Gioffrè, *Il mercato degli schiavi*, *op. cit.*, p. 51. William D. Phillips, *Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade*, Manchester, Manchester University Press, 1985, p. 103 et 106.

cette évolution concerne le déplacement (de la mer Noire vers la Méditerranée occidentale et l'océan Atlantique) des activités des spécialistes génois et vénitiens de la traite internationale à partir de la fin du xv^e siècle⁸⁴. D'une part, les marchands génois et vénitiens, en plus d'être soumis à des taxes douanières inédites, occupaient une place marginale dans le commerce de la mer Noire par rapport à leurs homologues grecs et turcs ottomans et se trouvaient presque totalement exclus de la traite : ils échangeaient principalement de la laine, des tapis, du bois et de l'alun⁸⁵. D'autre part, la tentative génoise de pénétrer la traite transatlantique fut rapidement contrée par la prééminence des vaisseaux espagnols, portugais et plus tard britanniques⁸⁶. Le décalage de l'économie-monde de l'Europe occidentale, de la Méditerranée vers l'Atlantique, cher à l'historiographie braudélienne, ne devrait pas faire perdre de vue l'effervescence concomitante de la Russie, de l'Asie centrale et de l'Empire ottoman⁸⁷. Les conquêtes de Bāyezīd II en 1484 achèvent celles de 1475 avec la prise de Kilia et Cetatea Albă (Aḳkermān) au voïvode de Moldavie Étienne le Grand⁸⁸. Cette annexion permet de consolider la zone d'influence ottomane au nord du Danube et de sécuriser la communication régulière de la Porte avec son vassal tatar⁸⁹. Les incursions ottomanes occasionnelles depuis la Moldavie et en direction de la Podolie donnaient lieu au butin humain, mais n'avaient rien de systématique⁹⁰.

À la suite de la résistance farouche des Européens centraux et occidentaux à l'avancée militaire ottomane à partir du milieu du xvi^e siècle, les Tatars criméens deviennent les fournisseurs principaux des grandes villes ottomanes en esclaves : leurs raids visant la Pologne-Lithuanie, la Russie et le Caucase s'intensifient dans la période entre 1514 et 1654 ; de plus, le commerce des esclaves est désormais un des piliers de la vie économique de la Crimée (l'échec d'un raid provoque la détresse économique et des pénuries dans la région)⁹¹. Les Ottomans étaient la première

84. Alan W. Fisher, « Chattel Slavery in the Ottoman Empire », *Slavery & Abolition* I/1, 1980, p. 42 n. 5.

85. Gilles Veinstein, « From the Italians to the Ottomans », *art. cit.*, p. 229. Robert Mantran, « L'Empire ottoman et le commerce asiatique », *art. cit.*, p. 171.

86. Gwyn Campbell et Alessandro Stanziani, « Introduction », dans *idem* (éds), *Debt and Slavery in the Mediterranean and Atlantic Worlds*, Londres, Picketing & Chatto, 2013, p. 11. Dans les années 1530-1540, la colonie marchande génoise à Séville est en mesure de fournir le capital nécessaire et d'acheter des licences pour participer directement à la traite transatlantique (Ruth Pike, *Enterprise and Adventure. The Genoese in Seville and the Opening of the New World*, Ithaca, Cornell University Press, 1966, p. 9 et 60). *L'asiento* de Grillo et Lomellini révèle une présence génoise dans la traite transatlantique au cours des années 1660 et 1670, même si cette présence se situe à une échelle plus modeste par rapport au rôle des marchands hollandais, anglais et français et ne résulte plus directement de la conquête ottomane de la Crimée (Luca Lo Basso, « Diaspora e armamento marittimo nelle strategie economiche dei Genovesi nella seconda metà del XVII secolo: una storia globale », *Studici Storici* I, 2015, p. 145-149 et 154). Voir aussi Iván Armenteros Martínez, *L'esclavitud a la Barcelona del Renaixement (1479-1516). Un port mediterrani sota la influència del primer tràfic negrer*, Barcelone, Fundació Noguera-Pagès Editors, 2015.

87. A. Stanziani, *After Oriental Despotism*, *op. cit.*, p. 75.

88. E. Borromeo, « Territoires ottomans », *art. cit.*, p. 1139.

89. Rhoads Murphey, « Süleyman I and the Conquest of Hungary », *art. cit.*, p. 208.

90. M. Cazacu, J.-L. Bacqué-Grammont et N. Beldiceanu, « Recherches sur les Ottomans et la Moldavie pontodanubienne entre 1484 et 1520 », *BSOAS* XLV/1, 1982, p. 52.

91. Halil İnalcık, « The Black Sea and Eastern Europe », in İnalcık et Quataert, *Economic and Social History*, p. 284.

puissance à établir des relations amicales avec les peuples guerriers des steppes : le partenariat ottomano-tatar empêcha des puissances rivales de descendre sur les côtes méridionales de la mer Noire et permit aux Ottomans de concentrer sur d'autres régions frontalières leurs efforts militaires⁹². L'accès moldave et lithuano-polonais à la mer Noire était désormais condamné⁹³.

En 1468, le premier raid tatar de grande envergure en Galicie marque le début d'une période de 220 ans pendant lesquels le commerce pontique des esclaves prospère⁹⁴. Le réseau commercial entre Aşkermān, Kefe et Azov au nord, Istanbul, Bursa, Sinop et Trébizonde au sud transforme la mer Noire en un « lac ottoman »⁹⁵. Même si la Moscovie est régulièrement visée par les raids tatars, les affrontements dans la région ne sont pas toujours manichéens : en 1501, a lieu une expédition collaborative entre la Moscovie et le khanat de Crimée qui procure environ 50 000 captifs lithuaniens⁹⁶. La traite des esclaves, établie entre les rives nord et sud de la mer Noire, « part de la mer d'Azov [...], d'est en ouest, depuis Caffa, mais aussi de Taman, Temrük, Anapa, Sokhoum, Faş (Poti) ou Batoum, où se trouvent des forts ottomans, ou encore de petits ports » pour « longe[r] le littoral anatolien (Trabzon, Samsun, Sinop[e]) [et] rejoindre Istanbul », Izmir, Salonique, des ports du Levant, du Maghreb et de la mer Rouge⁹⁷.

S'il y a certainement une suprématie militaire et esclavagiste des Tatars de Crimée, ceux-ci n'étaient pourtant point à l'abri des offensives : au XVI^e siècle les Moscovites profitent de l'hiver (grâce au gel des rivières) pour faire leurs « courreries » sur les rivages de la mer Noire, à

Idem, *Classical Age*, p. 131. Carl Max Kortepeter, *Ottoman imperialism during the Reformation: Europe and the Caucasus*, New York, New York University Press, 1972 (New York University Studies in Near Eastern Civilization 5), p. 8-9. Muzaffer Ürekli, *Kırım Hanlığının kuruluşu ve Osmanlı himâyesinde yükselişi, 1441-1569*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1989, p. 92-95.

92. Finkel, *Osman's Dream*, p. 72.

93. A. Stanziani, *After Oriental Despotism*, *op. cit.*, p. 79.

94. Alan W. Fisher, « Muscovy and the Black Sea Slave Trade » [1972], *A Precarious Balance: Conflict, Trade, and Diplomacy on the Russian-Ottoman Frontier*, Istanbul, The Isis Press, 1999 (Analecta Isisiana XL), p. 31.

95. A. Stanziani, *After Oriental Despotism*, *op. cit.*, p. 80. G. Veinstein, « From the Italians to the Ottomans », *art. cit.*, p. 229. Au nord, des esclaves transitent aussi par les ports d'Aşkermān, Otchakov et Eupatoria [Gözleve] ([Oleksandr] Halenko, « Crimée, khanat de », *DEO*, p. 318). Même si le contrôle ottoman sur la mer Noire n'a ni été prémédité, ni total, il fut plus que suffisant pour la traite à l'époque moderne (la même chose vaut pour les relations entre le khanat de Crimée et la Porte : elles n'étaient pas parfaites dans les domaines militaire et diplomatique, mais plus que suffisantes pour l'approvisionnement régulier des grandes villes ottomanes en esclaves). Halil İnalçık a beaucoup contribué à la vision de la toute puissance ottomane en mer Noire (Halil İnalçık, *Sources and Studies on the Ottoman Black Sea, vol. I: The Customs Register of Caffa, 1487-1490*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Ukrainian Research Institute, 1996 (Studies in Ottoman Documents Pertaining to Ukraine and the Black Sea Countries 2), p. 109-111.) Pour une vue d'ensemble historiographique, voir Güneş İşiksel, « La piraterie abkhaze et la réaction ottomane : une contribution au débat sur la fermeture de la mer Noire », in Iulian Mihai Damian et alii (éds), *Italy and Europe's Eastern Border (1204 – 1669)*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2012 (Eastern and Central European Studies I), p. 191-200. Victor Ostapchuk et Svitlana Bilyayeva, « The Ottoman Northern Black Sea Frontier at Akkerman Fortress: The View from a Historical and Archaeological Project », in A. C. S. Peacock (dir.), *The Frontiers of the Ottoman World*, Oxford, New York-Oxford University Press, 2009 (Proceedings of the British Academy 156), p. 137.

96. A. Stanziani, *After Oriental Despotism*, *op. cit.*, p. 81.

97. Alexandre Toumarkine, « Caucase », *DEO*, p. 234 [231-234]. Benedict Humphrey Sumner, *Peter the Great and the Ottoman Empire*, Oxford, Basil Blackwell, 1949, p. 15-17.

commencer par Azov, et se retirer chez eux au printemps⁹⁸. Le recours aux bateaux légers contre les galères lourdes de la flotte ottomane fait l'efficacité des pirates russes lors d'une incursion en 1608⁹⁹. Justement, le xvii^e siècle est celui des Cosaques ukrainiens (« les hors[-]la[-]loi russes ») qui mettent à sac Kefe en 1622 pour le compte de la Pologne dont ils étaient sujets¹⁰⁰. L'émergence des Cosaques comme l'équivalent oriental des Uscoques est le fruit d'une évolution : de la fin des années 1530 jusqu'au début du xvii^e siècle, ils s'impliquaient, avec des Moscovites, dans la vente directe d'esclaves aux Tatars criméens et parfois aux Ottomans¹⁰¹. La montée en puissance de ce contre-pouvoir (qui est aussi un facteur d'équilibre) connaît son acmé quand Azov tombe entre les mains des Cosaques entre 1637 et 1640¹⁰². Ce revers est suivi d'une série de défaites à partir de la fin du siècle : l'occupation d'Azov par les Russes en 1696 (leur donnant accès à la mer Noire) ; la fin du versement de tribut au khanat par la Russie en 1699 ; l'invasion russe du khanat dont la capitale Bâhçesarây est détruite (1736-1739) ; l'invasion russe de la péninsule lors de la guerre russo-ottomane de 1768-1774 ; la déposition du dernier khan et l'annexion de la Crimée par Catherine II en 1783, date à partir de laquelle la mer Noire s'ouvrira de nouveau aux « trafics chrétiens »¹⁰³. Signalons au passage que le dernier raid tatar pour l'approvisionnement en esclaves eut lieu durant l'hiver 1768-1769¹⁰⁴. Après l'interdiction formelle pour les Tatars de pénétrer les territoires russes et polonais par le traité de Karlowitz en 1699, le nombre d'esclaves transitant par le marché de Kefe avait considérablement diminué, ce qui avait incité les Tatars à se tourner vers les côtes caucasiennes pour la marchandise humaine à partir de 1735, date à laquelle les marchés aux esclaves de la Crimée avaient touché le fond¹⁰⁵.

c. Les zones périphériques d'approvisionnement

Le troisième et dernier groupe est celui des zones périphériques où les acteurs principaux et les intermédiaires du commerce ne sont pas des sujets ottomans et acheminent vers l'Empire

98. F. Braudel, *La Méditerranée*, *op. cit.*, 1966, t. I, p. 100.

99. *Ibid.*, t. I, p. 101.

100. *Ibid.*, t. I, p. 100-101.

101. A. Stanziani, *After Oriental Despotism*, *op. cit.*, p. 85. Gilles Veinstein, « Early Ottoman Appellations for the Cossacks », *Harvard Ukrainian Studies* XXIII/3-4, 1999, p. 33-44. Victor Ostapchuk, « The Human Landscape of the Ottoman Black Sea in the Face of the Cossack Naval Raids », *Oriente Moderno* LXXXI/1, 2001, p. 23-95.

102. E. Borromeo, « Territoires ottomans », *art. cit.*, p. 1139.

103. Christian Noack, « The western steppe: the Volga-Ural region, Siberia and the Crimea under Russian rule », in Nicola di Cosmo et alii (éds), *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 322. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (xv^e-xviii^e siècle)*, 2. *Les jeux de l'échange*, Paris, Armand Colin, 1993 [1979], p. 177.

104. [O.] Halenko, « Crimée, khanat de », *art. cit.*, p. 318.

105. Murat Çizakça, *A comparative evolution of business partnerships: the Islamic world and Europe, with specific reference to the Ottoman archives*, Leyde-New York, E. J. Brill, 1996 (*The Ottoman Empire and its Heritage* 8), p. 99-100.

ottoman des personnes réduites en esclavage (et parfois vendues par leurs propres familles et/ou tribus) dans des zones et conflits plus ou moins éloignés du monde des Ottomans : l'Afrique subsaharienne (*via* l'Afrique du Nord allant de l'Algérie jusqu'en Égypte), l'Afrique de l'Est et l'océan Indien (*via* la mer Rouge et le golfe Persique), le Caucase (plus précisément la Circassie et l'Abkhazie)¹⁰⁶. Autrement dit, ce sont des régions et pays en contact avec des provinces périphériques de l'Empire ottoman depuis lesquelles on procède à des importations pour l'approvisionnement des provinces centrales. Les esclaves qui proviennent de ces régions sont asservis par leurs propres familles/tribus ou des armées rivales dans leurs pays d'origine respectifs pour être vendus ensuite à des marchands qui font leurs affaires dans le monde ottoman. Bien entendu, ce qui est qualifié de *périphérique* trouve son sens seulement dans le cadre d'une « géographie vue d'Istanbul »¹⁰⁷. Parler de la « marginalité » des circuits commerciaux de la mer Rouge et de l'océan Indien va de soi à propos des provinces centrales, mais est complètement dépourvu de sens en ce qui concerne le Hedjaz, le Yémen ou Bassora qui s'en approvisionnent directement au quotidien¹⁰⁸.

Alger, Tunis, la Tripolitaine, la Cyrénaïque et l'Égypte jouent le rôle de plaque tournante dans l'importation d'esclaves africains pour les provinces centrales¹⁰⁹. La documentation préservée montre les exportations d'esclaves depuis le royaume du Bornou, le Darfour, la Nubie et le Fezzan à partir du milieu du XVI^e siècle jusqu'au XIX^e siècle¹¹⁰. En contrepartie, les esclaves européens vendus sur les marchés d'Alger et Tripoli pouvaient être acheminés jusqu'au royaume du Bornou¹¹¹. L'Égypte est en contact régulier avec les routes caravanières qui la relie aux États

106. N. Vatin, « Esclavage », *art. cit.*, p. 411-412. H. G. Özkoray, « La géographie du commerce des esclaves dans l'Empire ottoman », *art. cit.*, p. 106.

107. Michel Fontenay, « Pour une géographie de l'esclavage méditerranéen aux temps modernes », *Cahiers de la Méditerranée* LXV, 2002, paragraphe 32. URL : <http://cdlm.revues.org/42> [consulté le 15 mars 2015].

108. On peut également se poser la question des relations entre les périphéries de l'Empire et celles entre les périphéries ottomanes et les mondes extra-ottomans (notamment à l'est de l'Empire). Cf. Suraiya Faroqi, « Centre et périphérie », *DEO*, p. 238-241. Alan W. Fisher, « The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales. Some Preliminary Considerations », *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Beşeri Bilimler — Humanities* VI, 1978, p. 165-167.

109. H. G. Özkoray, « La géographie du commerce des esclaves dans l'Empire ottoman », *art. cit.*, p. 113. Rashed Limam, « Some documents concerning slavery in Tunisia at the end of the 18th century », *Revue d'histoire maghrébine* XXIII-XXIV, 1981, p. 349-357. Günes İşıksel, « Le statut de la Tripolitaine dans l'espace politique ottoman au XVI^e siècle », *Hypothèses* XVI/1, 2013, p. 382. Alan Fisher, « Ottoman Empire », in Paul Finkelman et Joseph C. Miller (éds), *Macmillan Encyclopedia of World Slavery*, New York, Macmillan Reference USA, 1998, vol. II, p. 661 et 663. Abdeljelil Temimi, *Les affinités culturelles entre la Tunisie, la Libye, le Centre et l'Ouest de l'Afrique à l'époque moderne*, Tunis, Publications de la Revue d'histoire maghrébine, 1981 (Publications de la Revue d'histoire maghrébine 7), p. 11.

110. Cengiz Orhonlu, « Osmanlı-Bornu münâsebetine âid belgeler », *Tarih Dergisi* XXIII, 1969, p. 116 et 118. Paul Lane et Douglas Johnson, « The Archaeology and History of Slavery in South Sudan in the Nineteenth Century », in A. C. S. Peacock (dir.), *The Frontiers of the Ottoman World*, *op. cit.*, p. 514. Rémi Dewièrre, *L'esclave, le savant et le sultan. Représentations du monde et diplomatie au sultanat de Borno (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2015.

111. A. C. S. Peacock, « Introduction: The Ottoman Empire and its Frontiers », dans *idem* (dir.), *The Frontiers of the*

indépendants de Sannar et de Darfour au Soudan tout au long de l'époque moderne pour ses exportations d'esclaves noirs vers l'Anatolie et Istanbul¹¹². Les marchands soudanais et éthiopiens spécialisés dans la traite visaient principalement l'Égypte, la province ottomane d'Abyssinie, la péninsule arabique et l'Inde ; les ports principaux de la branche maritime de ce commerce étaient Sawakin (1520)¹¹³, Massawa (1554), les îles Dahlak (1555), Baylul, Mogadiscio, Mombasa et Zanzibar¹¹⁴. L'introduction des armes à feu dans le pourtour de l'Abyssinie à partir de la première moitié du XVI^e siècle donne un nouvel élan aux razzias pour la capture d'esclaves ; les raideurs arabes et les commerçants portugais sont tantôt en collaboration, tantôt en compétition dans cette région¹¹⁵. Le sultanat funj de Sannar (au nord du Soudan) exporte des esclaves vers la Méditerranée et l'océan Indien en passant par l'Égypte et le Yémen (territoires ottomans)¹¹⁶. Une découverte historiographique récente et remarquable (de Joachim Östlund) est à signaler au point de vue de l'ampleur géographique de ce commerce multi-réticulaire : à partir du XVII^e siècle, les commerçants et marins suédois qui fréquentaient les côtes septentrionales de l'Afrique pour l'approvisionnement de leur royaume en sel s'étaient trouvés victimes des pirates et corsaires du Maghreb et faisaient partie intégrante de l'économie de la rançon avec leurs homologues italiens, espagnols, français, anglais, hollandais, etc. La connaissance de plus en plus approfondie des Suédois sur les dynamiques et structures des échanges à Alger, Tunis et Tripoli les établit en tant qu'acteurs commerciaux et diplomatiques sur place, mais eut aussi une conséquence jusqu'à récemment méconnue (sinon totalement ignorée) dans l'historiographie moderne : les commerçants et navigateurs suédois se mirent à approvisionner leur pays non seulement en sel (indispensable en tant que conservateur alimentaire), mais aussi en esclaves noirs au XVII^e-XVIII^e siècle¹¹⁷. La Mecque importe des esclaves depuis la mer Rouge et l'océan Indien : une partie en est réservée à sa propre consommation, une partie est destinée à d'autres provinces ottomanes (parfois par l'intermédiaire des pèlerins) et une partie est réexportée à l'est (dans les années 1580, on détecte le départ annuel

Ottoman World, *op. cit.*, p. 26 [1-27].

112. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti*, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974, p. 74 et 100-102. André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damas, Institut Français de Damas, 1973, t. I, p. 160. Parcourir la route caravanière entre le Darfour et Assiout ne prenait pas moins de 40 ou 50 jours (A. Raymond, *Artisans et commerçants*, *op. cit.*, t. I, p. 158). Voir aussi Terence Walz, « Trading into the Sudan in the sixteenth century », *Annales islamologiques* XV, 1979, p. 213, 215, 226-227 (doc. 1, pl. III : A).

113. La date de l'établissement du contrôle ottoman sur les lieux est indiquée entre parenthèses d'après Michel Tuchscherer, « Abyssinie », *DEO*, p. 36 et Daniel Panzac, « Marine », *DEO*, p. 760.

114. Cengiz Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, *op. cit.*, p. 3.

115. Richard Pankhurst, *An Introduction to the Economic History of Ethiopia from Early Times to 1800*, Londres, Lalibela House, 1961, p. 372 et 375.

116. A. C. S. Peacock, « The Ottomans and the Funj sultanate in the sixteenth and seventeenth centuries », *BSOAS* LXXV/1, 2012, p. 88.

117. Joachim Östlund, *Saltets pris. Svenska slavar i Nordafrika och handeln i Medelhavet 1650–1770*, Lund, Nordic Academic Press, 2014, p. 323 et *passim*. Dick Harrison, lui aussi un historien à l'université de Lund, fut le pionnier de ce champ de recherches au début des années 2000.

de 4-5 navires en direction d'Aceh avec une cargaison d'esclaves, or, argent, textiles, eau de rose)¹¹⁸. La côte swahilie était une pourvoyeuse importante d'esclaves (et d'ivoire et or), mais les expéditions du corsaire Mîr 'Alî Beg (1579-1589) n'ont pas suffi pour établir une zone d'influence ottomane dans ce secteur, la primauté est restée entre les mains des Portugais et marchands locaux¹¹⁹. L'Égypte, en communication avec la Syrie, Chypre, la Crète, l'Anatolie méridionale, Izmir et Istanbul, semble être l'aire géographique la plus polyvalente et multi-dimensionnelle dans la traite (trans-)africaine : elle joue un rôle-clé dans l'importation d'esclaves africains pour les provinces centrales, tout en maintenant l'achat régulier d'esclaves circassiens et géorgiens en contrepartie (restant ainsi fidèle aux pratiques de l'époque mamelouke, mais sans avoir besoin de passer par les détroits contrairement aux temps des cités marchandes italiennes : désormais la voie terrestre mésopotamienne était disponible au sein de l'Empire ottoman)¹²⁰. En Anatolie méridionale, la ville portuaire d'Antalya occupe une place de premier plan dans les importations ottomanes d'esclaves noirs qui transitent par l'Égypte dans leur acheminement vers le nord (à Konya, Bursa ou Istanbul et parfois en direction des Balkans). Antalya prend part à l'exportation d'esclaves blancs et de produits anatoliens (bois, goudron, métaux, tapis, soie, tissus, parfums, fruits secs, cuirs) vers l'Europe, l'Égypte mamelouke, la Syrie et Chypre ; jusqu'à l'annexion ottomane de 1516-1517, les marchands de Bursa résidant épisodiquement à Antalya dans l'année jouent un rôle important dans ce commerce qui inclut des importations de sucre, épices, teintures, riz et savon en plus d'esclaves noirs ; l'incorporation de l'Égypte mamelouke dans l'Empire ottoman crée une voie maritime directe avec la mer Égée et Istanbul, ce qui amoindrit progressivement la place privilégiée d'Antalya d'antan pour les réseaux égyptiens à partir de la fin du XVI^e siècle – en 1559, on enregistrait encore d'importantes cargaisons d'esclaves noirs vers le nord et d'esclaves blancs en direction du sud¹²¹.

La dernière zone périphérique principale est le Caucase. Nous savons que les Tcherkesses du Caucase du Nord-Ouest, soumis au khanat de Crimée à partir de la fin du XV^e siècle, versaient un tribut annuel de plusieurs centaines d'esclaves dont une partie était envoyée à Istanbul par les

118. Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 146. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans. 1517-1683*, Londres-New York, I. B. Tauris, 1994 [1990], p. 108-109.

119. Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration*, *op. cit.*, p. 164.

120. Suraiya Faroqhi, « Social life in cities », in İnalcık et Quataert, *Economic and Social History*, p. 597-598. H. G. Özkoray, « La géographie du commerce des esclaves dans l'Empire ottoman », *art. cit.*, p. 113. Aleksandr A. Cherkasov, Vladimir G. Ivantsov, Michal Smigel et Violetta S. Molchanova, « The Daily Life and Morals of Circassian Society: A Historical-Comparative Investigation based on sources from the period between the mid-16th and the first half of the 19th centuries », *Brukenthal. Acta Musei X/1*, 2015, p. 83-84.

121. İnalcık, *Classical Age*, p. 128. Halil İnalcık, « The Black Sea and Eastern Europe », in İnalcık et Quataert, *Economic and Social History*, p. 285. *Idem*, « Bursa and the Commerce of the Levant », *JESHO III/2*, 1960, p. 146. Nicolas Vatin, « Antalya », *DEO*, p. 93.

Tatars¹²². Le littoral pontique oriental, sous contrôle direct des Ottomans avec les forteresses d'Anapa et de Kōpa (à partir de 1479), communique avec l'Anatolie et la Crimée par voie maritime ; le Caucase du Nord est nominalement tatar, mais largement autonome en réalité ; l'influence et le contrôle direct des Ottomans sur le Daghestan, la Géorgie, l'Arménie et une large partie de l'Azerbaïdjan actuel connaissent leur point culminant entre les années 1590 et 1620 aux dépens de l'Iran safévide¹²³. Les Tcherkesses, et dans une moindre mesure les Géorgiens, sont parmi les ethnies les plus prisées par les Ottomans en tant que marchandise humaine. Dans la seconde moitié du xvii^e siècle, le voyageur Evliyâ Çelebi¹²⁴ et le polygraphe Kâtib Çelebi observent les pratiques d'esclavage interne des tribus de la Transcaucasie qui vendent leurs prisonniers (de clans rivaux) et parfois leurs propres progénitures à des marchands intermédiaires, voire à des soldats ottomans ou tatars¹²⁵.

d. Les routes de la traite (conclusion d'étape)

L'énumération typologique des aires géographiques principales d'approvisionnement pour les Ottomans devrait se conclure par une présentation synthétique des routes du commerce des esclaves. La synthèse de Michel Fontenay sur les routes de la traite en Méditerranée moderne correspond aux grandes lignes de la typologie présentée et expliquée ci-dessus¹²⁶. M. Fontenay fait un regroupement tripartite des routes de la traite méditerranéenne à l'époque moderne : la branche méditerranéenne de la traite trans-saharienne ; l'approvisionnement depuis le cœur de l'Europe par les forces militaires ottomanes et tatares depuis les pays slaves ; le *corso* qui donne lieu au commerce des captifs et à la

122. [O.] Halenko, « Crimée, khanat de », *art. cit.*, p. 317-318.

123. Alexandre Toumarkine, « Caucase », *art. cit.*, p. 231-232. Halil İnalçık, *Sources and Studies on the Ottoman Black Sea, vol. I: The Customs Register of Caffa, 1487-1490, op. cit.*, p. 110.

124. Pour une présentation détaillée de ce personnage, cf. *infra* (l'introduction de la III^e partie).

125. Evliyâ Çelebi b. Dervîş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 7. Kitap*, éd. par Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman et Robert Dankoff, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, t. VII, p. 276-277 [fol. 150 r^o-150 v^o]. Alexandre Toumarkine, « L'Abkhazie et la Circassie dans le *Cihân-nümâ* de Kâtib Çelebi: Un regard ottoman sur le Caucase du Nord-Ouest », in Raoul Motika et Michael Ursinus (éds), *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran, 1555-1914*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2000 (Kaukasienstudien – Caucasian Studies 2), p. 37-38. À ce propos, une relation européenne de voyages en Iran et dans le Caucase apporte des éléments pertinents, cf. John Chardin, *Voyages de M. le chevalier Chardin, en Perse et autres lieux de l'Orient, tome premier : contenant le Voyage de Paris à Ispahan, capitale de de l'Empire de Perse*, Amsterdam, Jean Louis de Lorme, 1740, p. 149 : « Les guerres des Mingreliens, & de leurs voisins, ne font proprement que des courses & des pillages ; & lors qu'ils attaquent l'ennemi, ils le font fort impetueusement : car ils ne manquent pas de courage & de résolution. S'ils mettent l'ennemi en fuite, ils le suivent & courent tout son país ; brûlent ; pillent par tout, emmènent toute sorte de personnes, & après ils se retirent avec la même impetuosité. Ils prennent le plus de prisonniers qu'ils peuvent [...]. Celui qui a pris un prisonnier a sur lui pouvoir de vie & de mort, il en peut faire tout ce qu'il veut. D'ordinaire il le fait esclave, & le vend aux Turcs. » (c'est moi qui souligne et je remercie Maroussia Ferry pour cette référence).

126. Michel Fontenay, « Routes et modalités du commerce des esclaves dans la Méditerranée des Temps modernes (xvi^e, xvii^e et xviii^e siècles) », *Revue historique CCCVIII* (640)/4, 2006, p. 813-830.

modalité maritime de la traite méditerranéenne¹²⁷. L'optique choisie par M. Fontenay montre aussi que la conjugaison des méthodes de réduction en esclavage avec le profil des auteurs des raids (en prenant en compte le terrain géographique précis) s'avère indispensable si l'on veut avoir une vue d'ensemble sur cette géographie de réseaux complexes. Son tableau présente l'intérêt de situer le trafic qui alimente les marchés ottomans au sein du grand commerce international esclavagiste à l'époque moderne.

Il est important de noter qu'en Afrique subsaharienne, les régions et routes qui constituent les piliers de l'approvisionnement des Amériques en esclaves noirs faisaient également partie des réseaux situés aux périphéries de l'Empire ottoman. L'itinéraire terrestre qui part de la Sénégambie et de la Boucle du Niger jusqu'au Darfour, en passant par le pays des Haousas et le Bornou, traverse les zones principales d'approvisionnement depuis lesquelles les caravanes alimentent les marchés algérois, tunisien, tripolitain, égyptiens, soudanais et éthiopiens « en bétail humain » ; une fois que les besoins locaux étaient satisfaits, le surplus était expédié jusqu'à Istanbul, en passant par Izmir, par l'intermédiaire des échelles libyennes, égyptiennes, syriennes. Pour cette branche méridionale de la traite, Le Caire était le centre majeur de la redistribution vers le nord (Bulaq étant le point de départ vers le nord et ensuite l'ouest) et il était alimenté par le Maghreb (*via* le Sahara), la Nubie, l'Abyssinie et la mer Rouge¹²⁸.

Le flux du nord vers le sud est symétrique à ce secteur africain ; le point de croisement notable est l'Égypte qui importe des Caucasiens et exporte des Africains à l'intérieur même des frontières de l'Empire ottoman¹²⁹. Pour les armées ottomanes, l'Europe danubienne et balkanique fournit le gros des effectifs des prises de guerre de la bataille de Mohács (1526) jusqu'à celle de Kahlenberg (1683) : les confins ottomano-habsbourgeois constituaient une frontière *de facto*, coupant la Hongrie et la Croatie en deux parties inégales ; le *Kleinkrieg* frontalier des razzias y fut ordinaire et une source régulière d'esclaves en dehors des conflits militaires de grande envergure entre les deux empires¹³⁰. Le khanat tatar de Crimée, responsable de la défense contre les Cosaques du Dniepr et du Don, eut une conception très activiste de cette mission pour livrer en territoires moscovites, polonais et ukrainiens (*le pays de Rus*) des incursions dévastatrices pour les populations concernées et extrêmement profitables pour les raideurs et leurs clients : aux confins septentrionaux de l'Empire ottoman, ces raids réguliers assurent un approvisionnement bien plus volumineux que la branche danubo-balkanique¹³¹. Si les raids tatars touchent parfois même la Moldavie, il ne faut pas perdre de vue les opérations qui ciblent les territoires du Caucase pour l'alimentation des marchés portuaires de la mer Noire. Les raids dans le Caucase

127. *Ibid.*, p. 815-827.

128. *Ibid.*, p. 815-818. André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damas, Institut Français de Damas, 1974, t. II, p. 645.

129. Michel Fontenay, « Routes et modalités du commerce », *art. cit.*, p. 818.

130. *Ibid.*, p. 819.

131. *Ibid.*, p. 819-820 et 823.

alimentent aussi les marchés de l'Anatolie orientale ; la ville d'Erzurum est un point de passage central pour les routes terrestres allant vers l'ouest et descendant dans le sud¹³².

La guerre de course en Méditerranée occidentale, médiane et orientale joua certainement un rôle-clé pour le ravitaillement des marchés et bagnes des provinces centrales et maghrébines de l'Empire ottoman. On peut remarquer deux grandes différences par rapport aux dynamiques, modalités et zones évoquées *supra* : le caractère relativement répandu des réseaux et mécanismes de rachat (presque inexistant en Ukraine ou dans le Caucase), ce qui correspond à la réversibilité de la condition servile ; et le fait que la pratique de la course fragilisait et ciblait également les populations ottomanes : il n'y avait pas le même déséquilibre militaire et démographique que l'on trouve aux confins septentrionaux des territoires ottomans¹³³.

2 – Les structures commerciales

« Furthermore, the slave trade was not an insignificant source of profit. »

Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2007 [2004], p. 152.

La présentation panoramique des aires géographiques d'approvisionnement et des méthodes de recrutement trouve son sens dans l'analyse des structures en place pour la traite des esclaves dans l'Empire ottoman. Une problématique-clé peut s'articuler autour des pratiques administratives ottomanes : quels sont les facteurs de continuité et quels éléments nouveaux sont introduits sur les marchés et réseaux préexistants à l'implantation ottomane ? Une chose est sûre : après le XIV^e siècle, soit à la fin de l'ère *proto-impériale*, les prises de guerre et la taxation de la traite ne sont qu'une source de revenus parmi d'autres pour l'État ottoman en raison de sa sophistication graduelle en matière fiscale et foncière¹³⁴. Cette évolution correspond très certainement à ce que Karl Polanyi entendait par « commerce administré » (*administered trade*) lorsqu'il parlait, entre autres, de la traite des esclaves sous l'Antiquité, ce qui donnait « une impulsion majeure à la croissance des ports de commerce et des marchés » qui étaient saisis, contrôlés, repris ou créés par les Ottomans au cours de l'expansion et de l'administration de l'Empire¹³⁵. Cette bureaucratisation de la traite des esclaves s'étend de l'approvisionnement direct par les forces armées jusqu'à la perception de droits

132. Neşe Erim, « Trade, Traders and the State in Eighteenth-Century Erzurum », *New Perspectives on Turkey* VI, 1991, p. 123-149.

133. Michel Fontenay, « Routes et modalités du commerce », *art. cit.*, p. 822-827.

134. Elizabeth Zachariadou, « S'enrichir en Asie mineure au XIV^e siècle », *art. cit.*, p. 224.

135. Karl Polanyi, *La subsistance de l'homme. La place de l'économie dans l'histoire et la société*, trad. par Bernard Chavance, Paris, Flammarion, 2011 [1977] (Bibliothèque des savoirs), p. 333-334.

douaniers en passant par le contrôle plus ou moins étroit des marchés urbains par les autorités étatiques.

Implanté au sein du commerce international eurasiatique, méditerranéen et intrasiatique, l'Empire ottoman, s'il ne devient pas nécessairement un État commerçant comparable aux républiques italiennes du Moyen Âge et de l'époque moderne, a tout de même fait le pari de s'inscrire « dans la continuité administrative et politique byzantine » pour tirer profit du potentiel fiscal grâce à l'établissement d'« un contrôle plus ou moins direct sur les marchés, les voies de communication et les modalités de commerce international » et intérieur¹³⁶. L'État ottoman est fortement impliqué dans les affaires du commerce et il n'est pas anodin dans la mesure où le marché couvert (*bedesten*, *arasta* ou khans) rejoint les deux piliers de la ville ottomane typique que sont la citadelle (*kaḫe*) et la mosquée du vendredi (*cum'a cāmi'i*)¹³⁷.

L'interventionnisme de l'État repose sur trois principes fondamentaux de la vision économique ottomane (tels qu'ils ont été identifiés et définis par Mehmet Genç) : le provisionnisme (*i'āşe*), le fiscalisme et le traditionalisme¹³⁸. Le provisionnisme consiste à assurer la régularité et la suffisance du ravitaillement des villes en denrées de première nécessité (à commencer par la capitale impériale) : ceci va de pair avec le contrôle plus ou moins strict de la qualité des produits et du plafonnement des prix maintenus à un niveau jugé acceptable dans le but de lutter contre la spéculation et de garder l'accessibilité des vivres et marchandises¹³⁹. Le fiscalisme vise à maximiser les revenus fiscaux de l'État, tandis que le traditionalisme est l'outil de légitimation des pratiques et de régulation des conflits, qui repose sur la charia, le *kānūn* et les pratiques locales considérées comme enracinées et anciennes (*kaḫimden oligelen*)¹⁴⁰. L'efficacité de cet interventionnisme et la portée des régulations économiques de l'État sont évidemment contestables : une bonne partie des transactions échappent tout simplement aux agents étatiques¹⁴¹. Les moyens légaux et institutionnels de l'État ottoman pour l'inspection des marchés (*iḥtisāb*) affichent une volonté de cohérence et un autoritarisme qui se veut équitable en matière de régulation : les corporations (ou guildes) urbaines de marchands et artisans semblent être les partenaires principaux de l'État sur le terrain du commerce organisé, surtout en ce qui concerne celui des esclaves¹⁴².

136. Edhem Eldem, « Commerce. XIV^e-XVIII^e siècles », *DEO*, p. 276 [276-278].

137. *Ibid.*

138. Mehmet Genç, « Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri », *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* III/1, 1989, p. 175-185.

139. *Ibid.*, p. 177-180. E. Eldem, « Commerce », *art. cit.*, p. 278.

140. M. Genç, « Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri », *art. cit.*, p. 180-185.

141. Rhoads Murphey, « The Ottoman economy in the early imperial age », in Woodhead, *Ottoman World*, p. 28.

142. *Ibid.*, p. 29-30. Suraiya Faroqhi, « Corporations », *DEO*, p. 301-305.

i. Marchands et investisseurs

L'exemple de l'Antiquité mésopotamienne offre une explication claire sur l'apparition d'un corps spécialisé de marchands d'esclaves. En Mésopotamie ancienne, des commerçants privés exportaient et importaient des esclaves, tout en pratiquant le négoce dans d'autres domaines avec d'autres marchandises : il n'y avait pas *stricto sensu* des « marchands d'esclaves », car ni la demande des sociétés, ni le volume des échanges ne nécessitaient une telle spécialisation (ce qui ne signifie pas que la place des esclaves dans l'économie était marginale en tant que marchandise ou main d'œuvre)¹⁴³. Pour cette spécialisation prenant la forme d'un quasi-monopole, les conditions requises (telles qu'elles sont définies par I. Mendelsohn) étaient réunies dans l'Empire ottoman (et évidemment dans d'autres sociétés à d'autres époques). Si les ventes et acquisitions d'esclaves sur des foires (bi-)annuelles en milieu rural sont attestées (par exemple au village de Maşkolur en Thessalie en 1569)¹⁴⁴, les transactions se concentrent dans un cadre urbain où les marchés couverts (*bedesten*) servent « au commerce des produits de valeur comme les textiles, l'orfèvrerie ou les esclaves » (dans des grandes villes comme la capitale Istanbul, on peut même parler des « structures réservées » à ce trafic)¹⁴⁵. Je propose d'examiner dans un premier temps les spécialistes professionnels de ce commerce lucratif, avant d'aborder des acteurs qui ne relèvent pas d'une structure hiérarchisée.

a. Les marchands professionnels d'esclaves (*esīrci*)

Dans le commerce des esclaves qui cible et traverse l'Empire ottoman, les professionnels de la traite qui bénéficient d'une autorisation et d'une reconnaissance officielles de leurs activités appartiennent à une corporation (ou guild) bien définie et délimitée¹⁴⁶. Contrairement à d'autres corporations d'artisans et marchands, on constate que les membres d'une corporation de marchands d'esclaves (*esīrci*) pouvaient être enregistrés avec précision par l'administration centrale qui les voyait d'un œil circonspect. La qualité uniquement humaine de la marchandise promue et vendue par les membres de cette corporation peut expliquer la réserve, voire la méfiance des autorités : une marchandise inanimée comme le fromage ne pouvait faire l'objet des mêmes types d'abus et de

143. Isaac Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East. A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria, and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*, New York, Oxford University Press, 1949, p. 4-5. Pour la spécialisation professionnelle en la matière dans les empires islamiques médiévaux, cf. Yūsuf Rāğīb, « Les marchés aux esclaves en terre d'islam », dans *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area euroasiatica e l'area mediterranea. 23-29 aprile 1992*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1993 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XL), p. 749-751.

144. Suraiya Faroqhi, « The early history of Balkan fairs », *Südost-Forschungen* XXXVII, 1978, p. 58.

145. *Eadem*, « Marchés, foires et marchés couverts », *DEO*, p. 755.

146. Reşad Ekrem Koçu, *Tarihte İstanbul Esnafı* [1970], Istanbul, Doğan Kitapçılık, 2003 [2002], p. 71-77.

manque de scrupules. Eunjeong Yi soutient que cette communauté de marchands était « bien soudée » (*tightly knit*), car les autorités enjoignaient à ses membres de bien surveiller les comportements et relations de leurs collègues¹⁴⁷. Le cas de celle d'Istanbul est particulièrement bien documenté grâce à des registres qui nous sont parvenus et au chroniqueur/voyageur du XVII^e siècle Evliyā Çelebi. À première vue, cette corporation se distingue des autres guildes de l'époque par deux traits frappants : il n'admettrait pas une mixité confessionnelle, mais seulement des musulmans (alors qu'on trouvait des artisans et marchands juifs, chrétiens et musulmans sous le toit d'une seule et même corporation), et de plus, elle semble être la seule corporation de laquelle les femmes n'étaient pas exclues¹⁴⁸. Cette inclusion peut s'expliquer par la nécessité relative du traitement pudique des femmes mises en vente par d'autres femmes chargées de leur formation préalable. Sous des appellations différentes, nous trouvons les marchands d'esclaves en tant que *halâyıkcılar*¹⁴⁹ dans les codes législatifs (*kānūnnāme*) de Selīm I^{er} (en 1501), de Soliman le Magnifique (r. 1520-1566) et d'Aḥmed I^{er} (r. 1603-1617) ; et en tant qu'*esīrci* dans le livre des festivités impériales (*sūrnāme*) de 1582 ou *esīrciyān* dans le registre des prix fixés (*narḥ defteri*) de 1640 sur lequel je reviendrai¹⁵⁰. Par ailleurs, l'exemple hiérosolymitain montre qu'un corps organisé de marchands pouvait s'impliquer dans le commerce des esclaves sans pour autant être spécialisé dans la traite (ou monopoliser cette dernière) : la corporation des courtiers et crieurs publics (*dallāl wa munādī*), l'une des plus actives à Jérusalem au XVII^e siècle, prenait part à la vente d'esclaves domestiques et concubines, animaux et biens issus de legs mis aux enchères¹⁵¹. Entre la guilde des marchands d'esclaves et celle des courtiers (*dellāl*), Eunjeong Yi trace un parallèle : dans la mesure où les autorités étatiques prescrivaient à leurs membres de surveiller les comportements et actions de leurs collègues, il s'agissait de communautés marchandes soudées et solidaires¹⁵². La méfiance des agents de l'État envers ces corporations a eu comme conséquence la méfiance des membres de ces corporations à leur tour envers les entrepreneurs officiels de cette surveillance. La camaraderie protectionniste au sein de la corporation devait primer avant tout ; la criminalité éventuelle des

147. Eunjeong Yi, « Guild Membership in Seventeenth Century Istanbul: Fluidity in Organisation », in Suraiya Faroqhi et Randi Deguilhem (dirs), *Crafts and Craftsmen of the Middle East. Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2005 (The Islamic Mediterranean 4), p. 59 et 74 n. 17. Ziya Kazıcı, *Osmanlılarda İhtisâb Müessesesi (Ekonomik, Dinî ve Sosyal Hayat)*, Istanbul, Zafer Matbaası, 1987, p. 54.

148. Suraiya Faroqhi, « Corporations », *DEO*, p. 301. Frédéric Hitzel, *Artisans et commerçants du Grand Turc*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 149. Eunjeong Yi, *Guild dynamics in seventeenth-century Istanbul: fluidity and leverage*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 27), p. 54 n. 45.

149. Le terme est à prendre dans le sens général d'« esclave » et non dans celui d'« esclave de sexe féminin ». Le *kānūnnāme* solimanien précise qu'il s'agit pour ces marchands de vendre aussi bien des *oğlan* (jeunes garçons) que des *cāriye* (femmes esclaves). Cf. Ahmed Akgündüz (éd.), *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri, 4: Kanunî Sultan Süleyman devri kanunnâmeleri. Merkezî ve umumî kanunnâmeler*, Istanbul, Fey Vakfi, 1992, vol. IV, p. 352.

150. Eunjeong Yi, *Guild dynamics*, *op. cit.*, p. 245-248, 251 et 256. À propos du *narḥ*, cf. *infra* II-A-2-ii.

151. Amnon Cohen, *The Guilds of Ottoman Jerusalem*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2001 (The Ottoman Empire and its Heritage 21), p. 178-180.

152. E. Yi, *Guild dynamics*, *op. cit.*, p. 43.

membres était d'abord une affaire interne.

Le polygraphe stambouliote Evliyā Çelebi, dans sa description des corporations marchandes et artisanales de la capitale ottomane, donne l'impression de distinguer deux types de marchands d'esclaves : 400 commerçants qui sont dans le marché central aux esclaves au sein du bâtiment appelé « la maison des esclaves » ou l'*esîrhâne* (*eşnâf-ı emânet-i esîrhâne*) et 2 000 marchands qui mènent leurs activités depuis des boutiques privées (*eşnâf-ı bâzergân-ı esîrciyân*)¹⁵³. Or, la lecture attentive de ce passage révèle que les boutiques de ces marchands d'esclaves, considérés par S. Faroqhi comme des entrepreneurs qui gèrent des boutiques séparées de l'*esîrhâne* de la corporation officiellement reconnue, sont en réalité des chambres ou échoppes qui font partie de ce même *esîrhâne* : « la classe des marchands d'esclaves sont au nombre de 2 000 au total et leurs boutiques sont les chambres de l'*esîrhâne* » (*eşnâf-ı bâzergân-ı esîrciyân cümle neferât 2 000 dükkânları esîrhâne hücreleridir*)¹⁵⁴. Cette précision d'Evliyā Çelebi pose problème au vu de la distinction proposée par S. Faroqhi entre deux organisations séparées de marchands d'esclaves. Cette distinction reste tout de même la solution la plus satisfaisante. Dans le texte d'Evliyā Çelebi, il est clair que, dans un premier temps, la corporation proprement dite est présentée. Ensuite, il s'agit d'un groupe disparate de marchands qui dépendent de cette guilde. Il se peut que les deux groupes utilisent les boutiques de la corporation en rotation ; par ailleurs, nous savons qu'elles pouvaient être louées à des marchands qui ne faisaient pas le commerce d'esclaves, en tant que simples échoppes¹⁵⁵. Ces boutiques sont bel et bien sur deux étages, mais ce khan qui date de l'époque de Meḥmed II (construit entre la fin des années 1450 et avant la fin des années 1470) abritait probablement entre 50 et 100 chambres (et non 300 comme l'affirme Evliyā Çelebi)¹⁵⁶. On a, par ailleurs, un ordre émanant de Meḥmed II qui interdisait expressément la vente d'esclaves en dehors du marché aux esclaves et du marché couvert dans la capitale¹⁵⁷. Les effectifs cités par l'auteur contredisent les données officielles que nous connaissons : ils sont donc à manier avec

153. S. Faroqhi, « Quis Custodiet Custodes? Controlling Slave Identities and Slave Traders in Seventeenth- and Eighteenth-Century Istanbul », in Eszter Andor et István György Tóth (éds), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Ideas, 1400-1750*, Budapest, Central European University-European Science Foundation, 2001, p. 127.

154. Evliyā Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini. I. Kitap: İstanbul*, éd. par Orhan Şaik Gökyay, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, t. I, p. 256-257 [fol. 176a].

155. BOA, YB.04.BLG.İST 1/106 [photocopie obtenue du département oriental de la Bibliothèque de Cyrille et Méthode à Sofia]. Cote originelle : Orientalski Otdel kim Narodnata Biblioteka « Kiril i Metodii », 1/24942 (20 *ramażân* 1029 / 28 août 1620).

156. Frédéric Hitzel, *Artisans et commerçants du Grand Turc*, op. cit., p. 213. « Il comprend 52 chambres sur deux étages, avec une annexe de 8 pièces, un bain et une vaste écurie. » (*ibid.*, p. 217). F. Hitzel cite les voyageurs français A. Aubry de La Motraye, J. P. de Tournefort et G. Fermandel.

157. « *Esîrleri ḥalâ'îk bâzârı ve bezzâzistândan gayrı yerde şatmayalar* » (Robert Anhegger et Halil İncalcık (éds), *Kânünnâme-i sultânî ber müceb-i 'örf-i 'Osmânî. II. Mehmed ve II. Bayezid devirlerine ait yasaqnâme ve kânünnâmeler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1956, p. 59 [fol. 105 r°]).

précaution. Reprenons les renseignements de l'auteur sur les professionnels officiellement reconnus de la traite dans la capitale :

La corporation de la tutelle du marché aux esclaves

Ils ont un *ağa* et leur effectif est de 400. L'*ağa*, le *kethüdā*, le cheikh, le *çavuş* et les courtiers d'esclaves sont désignés par le bureau impérial des nominations. La concession par contrat des revenus de l'État revient à 100 sacs d'argent par an [de 500 piastres chacun]. Leur « maison d'esclaves » est à Tavukbazarı, elle est comme une forteresse avec ses 300 pièces. C'est un grand khan avec ses chambres au rez-de-chaussée et à l'étage au-dessus. Son administrateur en chef réside au pied de la porte ayant un verrou de fer ; il perçoit la dîme sur chaque vente d'esclave (*eşnāf-ı emānet-i esr̄hāne ağaları bir neferātları 400 ağası ve kethüdāsı ve şeyhi ve çavuşları ve esir dellālları cümle ru'ūs-ı hümāyūn ile zabt ederler senevī yüz kése iltizāmdur esr̄hāneleri Tavukbazarında kal'e mişāl üç yüz hücreli tahtānī ve fevkānī oğalar ve bir hān-ı 'azīmdür demir kilidli çapusu dibinde emīn sākīn olub bey' [ü] şirā olan gūlām [u] cevārilerden 'öşr alur*)¹⁵⁸.

Le bâtiment situé à proximité de Çemberlitaş (forum de Constantin¹⁵⁹) abritait donc une corporation fortement hiérarchisée et bureaucratisée dont l'administration lucrative (grâce au taux de dix pour cent perçu sur chaque vente officielle) nécessitait en contrepartie un investissement annuel non-négligeable auprès de la Porte pour la détention de l'affermage. Cet affermage permet d'assumer le contrôle de la corporation dans sa totalité ; en contrepartie, le chef de la guilde (*ağa*) est responsable envers la Porte et ses agents (à commencer par le cadı d'Istanbul) sur le plan juridique pour tous les membres de son organisation. Le *kethüdā* est le trésorier de la corporation (normalement nommé depuis l'extérieur, donc par la Porte)¹⁶⁰, le *çavuş* responsable de la sécurité et de l'ordre dans et autour du marché aux esclaves, tandis que le cheikh (*şeyh*), s'il y en avait

158. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 1. Kitap: İstanbul*, éd. par Orhan Şaik Gökyay, *op. cit.*, p. 256-257 [fol. 176a].

159. Le marché officiel aux esclaves s'appelle bel et bien *esir bazarı* (« marché des captifs ») et non *'avret bazarı* (« marché des femmes »). La mésinterprétation de l'*'avret bazarı* comme la place de marché où l'on vendait des femmes remonterait à une erreur de traduction dont le voyageur allemand du xvi^e siècle Hans Dernschwam aurait été victime et responsable (erreur qui put être relayée par la suite dans l'historiographie moderne) (Franz Babinger (éd.), *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*, Berlin-Munich, Verlag von Duncker & Humblot, 1986 [1923], p. 97-98). Cette vision est également relayée par Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan. Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Londres, Reaktion Books, 2005, p. 273-274. En réalité, l'*'avret bazarı* correspondait à des marchés hebdomadaires où l'immense majorité des vendeurs et clients était féminine (dont les principaux à Istanbul se trouvaient à Üsküdar, Fatih – à l'ancien emplacement du forum d'Arcadius, dans le quartier actuel de Cerrahpaşa – et Aksaray) (« Avrat Pazarı », in Reşad Ekrem Koçu (dir.), *İstanbul Ansiklopedisi*, Istanbul, 1960, t. III, p. 1356-1357 ; Necdet Sakaoğlu, « Avrat Pazarları », *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Istanbul, Tarih Vakfı, 1993, vol. I, p. 430 ; Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993 (Studies in Middle Eastern History), p. 329 n. 59). Burcu Özgüven, « A Market Place in the Ottoman Empire: Avrat Pazarı and its Surroundings », *Kadın / Woman* II/2, 2000, p. 67-85. Par ailleurs, les marchés urbains de la France moderne pouvaient compter plus de vendeuses que de vendeurs : à cet égard, le phénomène de l'*'avret bazarı* était assez transversal, sinon universel (Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, 2. Les jeux de l'échange, op. cit.*, p. 26).

160. Pour des exemples de décrets de nomination au sein de la corporation des *esirci* par la Porte, voir : BOA, İbnülemin, Tevcihat 3/399 (4 *zîl-ka'de* 1083 / 21 février 1673) ; Ali Emîrî, I. Mahmud 168/12810 (29 *zîl-hicce* 1143 / 5 juillet 1731).

véritablement un, devait être une sorte de guide spirituel (ou la figure d'autorité religieuse) pour cette « confrérie »¹⁶¹.

Au-delà de ces considérations d'ordre officiel et administratif, le chroniqueur trace également une généalogie fictive de la profession elle-même pour désigner deux figures mythologico-historiques comme les saints patrons de la corporation. Il cite d'abord un certain « Ḥamnesim Yahūdī », Chamnessim le Juif, le marchand madianite qui aurait sorti Joseph du puits (où il avait été abandonné par ses frères) pour le vendre ensuite en Égypte (Gen. XXXVII ; Cor. XII) et le présente comme l'homme avec qui la pratique du commerce des esclaves commença (*ibtidā esīr satmaḵ Ḥamnesim Yahūdī'den kaldı*)¹⁶². Ensuite, l'auteur se réfère à Bedīl bin Vertā (un combattant de la foi, *mücāhid*) qui aurait vendu l'oncle 'Abbās de Mahomet, quand 'Abbās ne s'était pas encore converti à l'islam¹⁶³. S. Faroḳhi interprète cette dualité comme un signe de la compétition entre les marchands juifs et musulmans qui auraient des saints patrons séparés¹⁶⁴. Bien que cela soit une possibilité, il me semble qu'il vaudrait mieux ne pas avoir une compréhension littérale du texte d'Evliyā Çelebi : l'auteur peut très bien ironiser dans ce passage pour souligner le caractère peu fiable et infrequentable de ces négociants qui mettent en vente des individus nobles et saints sans aucun scrupule. De plus, il est assez douteux que des marchands juifs aient pu être fiers de l'héritage de l'homme ayant vendu Joseph, un des ancêtres fondateurs des douze tribus d'Israël. En revanche, si Ḥamnesim et Bedīl bin Vertā étaient véritablement considérés comme des saints patrons de cette guilde, cela devrait obliger les marchands à bien vérifier que toute personne qu'ils mettent en vente étaient légitimement réduite en esclavage.

En ce qui concerne la vie commerciale proprement dite, Evliyā Çelebi apporte des précisions plus concrètes au sujet des marchands qui dépendent de l'administration de la corporation décrite ci-dessus :

La corporation des marchands d'esclaves

Ils sont deux mille au total, leurs échoppes sont les chambres de l'*esīrḫāne* (le bâtiment du marché aux esclaves). Ce corps [de marchands] embellit les esclaves venus de Géorgie, Mingrélie, territoires des Dadian, Abkhazie, Circassie et Crimée en tant que butin issu de la guerre sainte. Ils les rassemblent en groupes et font défiler toutes sortes de garçons et filles aimables et bien-aimés devant le kiosque impérial des processions. Lors de ce passage, le padichah bienheureux acheta cent rayons de soleil qui étaient de jeunes esclaves géorgiens, abkhazes et circassiens qui ont été pris dans le palais impérial et affranchis

161. E. Yi, *Guild dynamics*, *op. cit.*, p. 70-74. Alan W. Fisher, « The Sale of Slaves », *art. cit.*, p. 157. Il arrive que l'on emploie ces termes de manière interchangeable dans les corporations.

162. Evliyā Çelebi, *Evliyā Çelebi Seyahatnâmesi. 1. Kitap: İstanbul*, éd. par Orhan Şaik Gökyay, *op. cit.*, p. 256 [fol. 176a]. Pour l'histoire de Joseph, voir *infra* II-A-3 de la seconde partie.

163. *Ibid.*, p. 256-257 [fol. 176a].

164. S. Faroḳhi, « Quis Custodiet Custodes? », *art. cit.*, p. 128.

[littéralement, « transmis à la lumière »] ; leurs [anciens] propriétaires firent l'objet d'une bienfaisance éloquente (*eşnâf-ı bâzergân-ı esîrciyân cümle neferât 2000, dükkânları esîrhâne hücreleridir bu tâ'ife Gürcistân ve Mikrîlistân ve Dâdyân ve Âbâzistân ve Çerkezistân [ve] Kırum'dan gazâ mâhlyla gelmiş ganîmet olmuş üsârâları cümle gilmân u cevârîleri zeyn édüb piyâdece süri süri él éle vérüb günâgün niçe aħbâb [u] maħbûb u maħbûbeleri alay alay alaykôşki dibinden 'ubûr étdürürken ol gün sa'âdetlü pâdişâh yüz 'aded pençe-i âftâb Gürcî ve Âbâza ve Çerkez gulâmların serây-ı haşşa alub çerâg [u] efrûlhte édüb şâhiblerine belağâ-mâ-belağ ihsânlar étdi*)¹⁶⁵.

Cet extrait d'Evliyâ Çelebi montre d'abord l'enjeu pour les professionnels de la traite d'exercer leur métier dans la capitale impériale : en plus des maisonnées des citadins et des notables, ils convoitent la demande en esclaves du palais impérial et du sultan en personne¹⁶⁶. Vu la particularité de la marchandise, les marchands d'esclaves s'adonnent à des pratiques processionnelles bien codées et soumises à un certain protocole pour attirer l'attention du souverain dont l'importance ne peut être exagérée, car le sultan était indéniablement le plus grand acheteur potentiel d'esclaves à travers tout l'Empire ottoman. L'auteur met l'accent sur les origines caucasiennes et slaves (par l'intermédiaire des raids tatars depuis la Crimée) des esclaves les plus appréciés en ce milieu du XVII^e siècle où les captifs de guerre n'abondaient pas autant que pendant les siècles précédents des conquêtes ottomanes : ce qui montre le caractère primordial – pour l'approvisionnement de la capitale impériale en esclaves – des importations gérées par la corporation spécialisée dans la traite.

Les *esîrci* menant leurs transactions commerciales à Istanbul avaient également la possibilité d'accéder à un autre public potentiellement important d'acheteurs : les étrangers qui n'étaient pas des sujets ottomans – principalement les diplomates et les *müste'min* autorisés à résider temporairement en territoires ottomans et les gens de passage. Il n'est pas certain si les esclaves ont pu figurer parmi les marchandises dont l'exportation depuis les territoires ottomans ou la vente à des étrangers furent interdites (relevant ainsi de la catégorie des *memnû' metâ'*), mais une chose est sûre : l'application de ce type de limites ne put jamais être systématique (il suffisait parfois d'essayer sa chance non à Istanbul, mais à Alexandrie) et les marchands intéressés réussirent à établir une circulation au noir¹⁶⁷. En tout cas, l'Empire ottoman n'était pas une source

165. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 1. Kitap: İstanbul*, éd. par Orhan Şaik Gökyay, *op. cit.*, p. 257 [fol. 176a]. Les erreurs de transcription dans ce passage nécessitent une comparaison avec une édition plus récente du texte : Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 1. Kitap: İstanbul*, éd. par Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman et Yücel Dağlı, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, t. I, p. 293 [fol. 176a].

166. En ce qui concerne le sultan ottoman et son administration palatiale (*mülkiye*) en tant que clients réguliers du marché aux esclaves d'Istanbul, cf. Çağatay Uluçay, *Harem II*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1971, p. 13 *et passim*.

167. Zeki Arıkan, « Osmanlı İmparatorluğu'nda ihracı yasak mallar (memnu meta) », dans *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na armağan*, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991, p. 283, 300 et 306. Une chose est sûre : en droit hanéfite classique, les *müste'min* n'avaient pas l'autorisation de quitter la demeure de l'islam avec les esclaves qu'ils avaient acquis en terres d'islam (Majid Khadduri (éd. et trad.), *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966, p. 168).

d'approvisionnement majeure en esclaves pour les marchands d'Europe occidentale, au moins pour deux raisons. Premièrement, d'autres sources géographiques leur étaient disponibles (sans qu'ils aient besoin de passer par l'intermédiaire d'un quelconque agent ottoman, par exemple sur les côtes de l'Afrique occidentale). Deuxièmement, vu le trajet qu'il fallait effectuer, en plus des droits de douanes dont il fallait s'acquitter, un détour par les marchés ottomans n'avait rien d'attirant ou d'avantageux en soi. Tout au plus, il s'agit d'une circulation depuis l'Empire ottoman vers l'Occident à titre anecdotique, sans que l'achat d'esclaves ait été le but du voyage dans l'Empire ottoman.

La description du marché d'Istanbul par un voyageur français contemporain d'Evliyā Çelebi est assez remarquable dans sa similitude à celle de ce dernier. Gilles Fermanel (m. 1672), conseiller au parlement de Normandie, rapporte ceci de son voyage effectué en 1630¹⁶⁸ :

Sur la seconde colline il y a un marché, qu'ils appellent en leur langue *Besestein*¹⁶⁹, où l'on vend toutes sortes de denrées, & un autre, où les particuliers exposent en vente les esclaves qui leur appartiennent lors qu'ils veulent s'en défaire publiquement, sans distinction d'âge, de sexe, ou de condition ; Ceux qui marchandent ces pauvres infortunés visitent toutes les parties de leurs corps, ne plus ne moins qu'ils seroient celui de quelque Cheval, ou de quelque beste qu'ils voudroient acheter ; & il faut que les femmes & les filles qui tombent dans cette disgrâce, souffrent cette confusion, & que celles que l'on vend pour filles permettent que l'on voye si leur virginité n'a point receu quelque atteinte, commerce certainement honteux & plus insupportable sans doute que la mort mesme, à ceux qui ont quelque sentiment d'honnesteté, & à ceux qui ont assez de raisonnement pour connoistre que Dieu les ayant fait naistre pour commander à toutes choses, on les abaisse en les traitant comme des bestes, au dessous de toutes choses.

Il y a des *Juifs* dans Constantinople qui n'ont point d'autre commerce que celui-là ; ils vont chez les *petits Tartares*, & en d'autres païs circonvoisins, où ils apprennent qu'il s'est fait beaucoup d'esclaves ; ils achètent ce qu'ils y trouvent de filles & de femmes les mieux faites, & les amènent chez eux à Constantinople, où ils les vestent, les mettent en bon point, & leur donnent le plus d'attraits qui leur est possible, afin de les mieux vendre : Pour celles qui ne sont encore que dans l'âge d'enfance, ils les eslevent soigneusement, & leur apprennent avec beaucoup de soin quantité de petits ouvrages convenables à leur sexe ; à chanter, à danser, & toutes les tendresses & les délicatesses de l'amour, qu'ils leur font pratiquer aux yeux de tous ceux qui les veulent acheter ; il est vray qu'ils ne mènent pas celles-là au marché, & qu'il les faut aller marcha[n]der chez eux ; ces pauvres disgraciées qui ont esté toute leur vie eslevées de la sorte, ennuyées de se voir toujours sous la discipline d'un maistre fascheux, & dans l'esperance qu'en donnant de l'amour à ceux qui les marchandent, ils trouveront une meilleure fortune, perdent toute honte & toute retenue, pour se procurer un nouveau maistre¹⁷⁰.

On peut remarquer que l'auteur met sur le même plan les professionnels véritables de ce commerce qui devaient appartenir à la guilde (les « grossistes » qu'il qualifie à tort d'exclusivement juifs) et les particuliers qui font de la vente au détail sur le plan technique, mais qui ne s'occupent

168. Claire Dénouée, « Fermanel, Gilles », in François Pouillon (éd.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM-Karthala, 2008, p. 384.

169. *Bedesten*, *bezesten* ou *bezzāzistān*, le marché couvert.

170. Gilles Fermanel *et alii*, *Observations curieuses sur le voyage du Levant*, Rouen, Jean Viret, 1668, p. 349-350.

en réalité que de remettre leurs propres esclaves sur le marché. Alors qu'il suffit pour ces derniers de se rendre sur la place du marché avec les esclaves qu'ils possèdent déjà, les professionnels « vont chez les *petits Tartares* », donc se rendent jusqu'en Crimée, au pays même des raideurs, pour assurer la continuité du ravitaillement du marché constantinopolitain en esclaves frais. Il est intéressant de noter qu'il jette l'opprobre sur la pratique de la traite.

Concernant l'accessibilité de la clientèle potentielle européenne aux esclaves du marché stambouliote, un prédécesseur de Fermanel, Louis Deshayes de Courmenin (signalé par A. W. Fisher)¹⁷¹, apporte un certain éclairage :

L'on voit assez près de l'*Atmeidan* deux grandes halles voûtées, qui sont toutes fermées de murailles, qu'ils appellent *Besestin*, où se vendent les pierreries, & toutes sortes d'estofes precieuses.

Proche de là est le lieu où se vendent les esclaves : les hommes sont d'un costé, & les femmes de l'autre. Autant que ceux qui les vendent les menent au marché, ils les font aller au baing, afin qu'elles en paroissent plus belles. Toutes celles qui sont au marché sont arrangées les vnes apres les autres ayant le visage caché : de sorte que tout ce que l'on peut faire est d'en considerer la taille, & d'en apprendre l'age des matrones qui les vendent : car apres l'on en fait le marché, à condition toutesfois que si elles ne sont agreables à celui qui les achete, il ne les prend pas : Et pour cet effet, il y a un lieu reculé où on les voit à descouvert, & les peut-on faire visiter quand on les achete pour pucelles : Mais il en prend comme du marché aux cheuaux, où l'on ne mene pas les plus beaux; Il y a neantmoins des femmes Iuifves qui en font trouuer de telles que l'on veut. Il est vray qu'en cela les Chrestiens ont une grande incommodité, ne leur estant par permis d'acheter des esclaves *Turques* : mais en ce cas ils se seruent de quelque *Turc* confident, qui les achete, comme si c'estoit pour luy.

La plupart de celles que l'on vend à *Constantinople* sont *Polonnoises*, *Moscovites*, *Georgiennes*, & *Circaßiennes*, qui sont fort blanches : mais d'ordinaire elles n'ont pas les traicts de visage trop agreables. Elles sont amenees à *Constantinople* par des marchands, qui les vont acheter des *petits Tartares*, quand ils retournent de leurs courses¹⁷².

Les parallèles entre les deux textes prouvent bien que Fermanel fut un lecteur du baron de Courmenin, Deshayes (~1600-1632), conseiller et émissaire diplomatique de Louis XIII parti une décennie plus tôt que le Normand à Istanbul. Les deux voyageurs ont une indéniable fascination (faite à la fois d'admiration et de répulsion) pour la vente de femmes sur le marché aux esclaves : ils ne se prononcent guère sur la marchandise humaine de sexe masculin. Le témoignage de Deshayes devient intéressant lorsque l'auteur évoque la « grande incommodité » des chrétiens ottomans : l'interdit qui les frappe au sujet de l'achat d'esclaves *turques*, c'est-à-dire musulmanes¹⁷³. Ici,

171. A. W. Fisher, « The Sale of Slaves », *art. cit.*, p. 154.

172. Louis Deshayes de Courmenin, *Voyage de Levant : fait par le commandement du Roy en l'année 1621*, Paris, A. Taupinart, 1624, p. 108-110. Sur l'auteur, son voyage et son œuvre, voir René Pillorget, « Louis Deshayes de Courmenin et l'Orient musulman (1621-1626) », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* XXVII, 1975, p. 65-81.

173. À ce propos, les commentaires de Fisher relèvent de la mésinterprétation, car il ne tient nullement compte des distinctions juridiques relatives à la religion des acheteurs et à celle des esclaves : A. W. Fisher, « The Sale of Slaves », *art. cit.*, p. 154.

Deshayes renvoie tout simplement au règlement qui permettait aux *zimmī* (les chrétiens et les juifs sujets du sultan) de ne posséder que des esclaves non-musulmans (or, nous savons que des *zimmī* ont pu posséder des esclaves musulmans dans l'Empire ottoman)¹⁷⁴. L'auteur explique qu'il était possible de contourner la loi par le recours à des musulmans de confiance qui faisaient semblant de réaliser l'acquisition pour leur propre compte (« ils se seruent de quelque *Turc* confident, qui les achete, comme si c'estoit pour luy »). Il devait être possible, pour les Occidentaux intéressés, de procéder de la même manière par le biais d'intermédiaires ottomans. Par exemple, nous savons que les capitulations de 1675 interdirent aux sujets britanniques (libres de leurs mouvements ailleurs) d'accéder à Caffa et autres ports de la mer Noire (autrement dit, à une grande partie des marchés principaux d'approvisionnement en esclaves dans l'Empire ottoman), ce qui était une mesure de protection du monopole ottoman sur un commerce de valeur et d'importance¹⁷⁵. En revanche, cela ne leur rendit nullement inaccessible la marchandise humaine à Istanbul, en Anatolie, en Syrie ou en Égypte. Par ailleurs, si la course et la piraterie visant les Ottomans permettaient parfois de réduire des sujets du sultan en esclavage, elles donnaient parfois lieu à la mainmise sur des navires militaires ou marchands ottomans transportant des esclaves¹⁷⁶.

Un autre problème est celui de l'attribution exagérée du monopole de la traite aux marchands juifs par de nombreux auteurs européens¹⁷⁷. Plusieurs voyageurs français du xvii^e siècle (notamment Joseph Pitton de Tournefort et Aubry de la Mottraye qui s'ajoutent à Deshayes et Fermanel évoqués *supra*) qui ont été repris sans réserves par des historiens sérieux (Robert Mantran, Alan W. Fisher, Yvonne Seng) ont forgé cette idée reçue devenue une donnée historiographique erronée qui n'est pas étayée par Evliyā Çelebi : mais le chroniqueur arménien contemporain, Eremya Çelebi Kōmürçiyān (1637-1695), a contribué à la circulation de cette impression trompeuse¹⁷⁸. De prime abord, un tel monopole, s'il en fut, était celui des marchands

174. Yaron Ben-Naeh, « Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire », *Jewish History* XX/3-4, 2006, p. 317 n. 6, 318 et 322-323. Cf. *infra* II-A-3-ii-b.

175. Michael Talbot, *British-Ottoman Relations, 1661-1807. Commerce and Diplomatic Practice in Eighteenth-Century Istanbul*, Woodbridge, The Boydell Press, 2017, p. 31-32. Voir aussi les articles I/1, II/1, III/2, IV/2, VII/3, XXXVI/29 et XXXVIII/30 du traité de 1675 avec l'Empire ottoman dans *The Capitulations and Articles of Peace between the Majesty of the King of Great Britain, France and Ireland &c. and the Sultan of the Ottoman Empire*, Londres, 1679.

176. Ernest Charrière, *Négociations de la France dans le Levant au xvi^e siècle (sous Henri III, 1581-1589)*, Paris, Imprimerie Impériale, 1860, t. IV, p. 327.

177. Pour le même problème d'historiographie et de représentation concernant l'Europe médiévale, voir Michael Toch, « Was There a Jewish Slave Trade (or Commercial Monopoly) in the Early Middle Ages? », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500-1800)*, p. 421-444.

178. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 200 n. 44. A. W. Fisher, « Muscovy and the Black Sea Slave Trade » [1972], *art. cit.*, p. 36. Yvonne Seng, « Fugitives and Factotums: Slaves in Early Sixteenth-Century Istanbul », *JESHO* XXXIX, 1996, p. 138 n. 6. Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du xvii^e siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Paris, Librairie Adrien Maisonneuve, 1962 (Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul XII), p. 506. Eremya Çelebi Komürçüyan, *İstanbul Tarihi: xvii. asırda İstanbul*, éd. et trad. par Hrand D. Andreasyan, Istanbul, Kutulmuş Basımevi, 1952 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 506), p. 315.

musulmans, du moins au point de vue officiel. Ensuite, mis à part les exagérations parfois teintées de sentiments franchement antisémites, ces voyageurs et observateurs faisaient l'amalgame entre les marchands et les intermédiaires professionnels ou volontaires du rachat (parfois ayant une motivation religieuse pour le sauvetage de leurs coreligionnaires)¹⁷⁹. Cela dit, des documents du XVII^e siècle attestent une certaine implication de marchands juifs dans le commerce des esclaves : une ordonnance rabbinique adressée à la communauté karaïte au début du siècle et un acte d'affranchissement dans lequel Sara, fille d'Avraham, qualifiée elle-même d'*esirci*, déclare la fin de la servitude de sa *cāriye* (daté de 1089/1678, issu des registres du cadî de Hasköy en banlieue stambouliote)¹⁸⁰. Des marchands juifs « officieux » étaient donc actifs dans la traite (depuis au moins le XVI^e siècle)¹⁸¹, mais sans pour autant avoir la place centrale que l'on a pu leur attribuer dans des chroniques européennes et une partie de l'historiographie du XX^e siècle¹⁸².

Concernant les composantes et effectifs de la guilde des marchands d'esclaves à Istanbul, nous disposons d'une source de très grande valeur : c'est le *narh defteri* de l'année 1640. Le *narh defteri* est le registre des prix plafonds dressé par une collaboration étroite entre le grand vizir, le cadî, le *muhtesib* (intendant des marchés) et les responsables des corporations ; il vise à contrôler la fluctuation des prix des vivres et denrées de première nécessité (en les maintenant à un niveau raisonnable pour leur accessibilité générale) et permet de plafonner les valeurs marchandes par rapport aux réévaluations monétaires¹⁸³. Le registre de 1640, étant contemporain d'Evliyâ Çelebi et des deux Français mentionnés ci-dessus, nous fournit une perspective officielle et institutionnelle en la matière : il n'est pas exclusivement consacré à l'établissement des prix plafonds ; dans le cas du commerce des esclaves, il fournit une liste nominative des marchands autorisés par l'État¹⁸⁴. Ce registre entérine les activités de 41 marchands (dont 8 femmes) et de 19 courtiers (*dellâl*) avec leurs noms, ceux de leurs pères et leurs lieux de résidence à Istanbul¹⁸⁵. Le motif de cet enregistrement

179. Yaron Ben-Naeh, « Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes », *op. cit.*, p. 319.

180. *Ibid.*, p. 320.

181. Dariusz Kolodziejczyk, « Slave Hunting and Slave Redemption as a Business Enterprise: The Northern Black Sea Region in the Sixteenth to Seventeenth Centuries », *Oriente Moderno* n. s. XXV (LXXXVI/1), 2006, p. 155 et 155 n. 31.

182. Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2007 [2004], p. 152. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2002 (The Ottoman Empire and its Heritage 26), p. 236. Je reviendrai *infra* dans ce chapitre sur le problème historiographique concernant ce soi-disant monopole, cf. II-A-2-iii-b.

183. H. G. Özkoray, « Prix fixé (*narh*) », *DEO*, p. 993-994.

184. Le registre a connu trois éditions : Mübahat S. Kütükoğlu (éd.), *Osmanlılarda narh müessesesi ve 1640 tarihli Narh Defteri*, Istanbul, Enderun Kitabevi, 1983 (ci-après Kütükoğlu, *1640 tarihli Narh Defteri*) ; Yaşar Yücel (éd.), *1640 tarihli Es'âr Defteri. Tıpkıbasım*, Ankara, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi, 1982 (Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler IV) ; *idem* (éd.), *1640 tarihli Es'âr defteri: Osmanlı ekonomisi, kültürü, uygarlık tarihine dair bir kaynak*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992.

185. Kütükoğlu, *1640 tarihli Narh Defteri*, p. 255-258. Y. Yücel (éd.), *1640 tarihli Es'âr Defteri. Tıpkıbasım*, *op. cit.*, p. 110-112.

exhaustif est expliquée à la fin de l'entrée consacrée aux *esirciyân* :

Les marchands d'esclaves, hommes et femmes, sont une centaine. Toutefois, certains d'entre eux sont des escrocs, des individus décadents et de conduite inégale. En particulier, la majorité des femmes manquent de discrétion et modestie. Elle prennent des esclaves musulmanes à leurs propriétaires sous prétexte qu'« il y a un acheteur prêt à payer beaucoup » pour les donner aux ambassadeurs de Pologne, de Moldavie et à d'autres mécréants fortunés qui en ont [provisoirement] la jouissance pour quelques aspres ; mais elles finissent par les rendre aux propriétaires en affirmant qu'« elles n'ont pas plu [aux acheteurs]. » Vu que ces marchandes s'adonnent à d'autres méfaits comparables, les malfaiteurs et ceux que l'on a accusés seront expulsés [de la corporation]. Ceux dont la bonté, la piété et la satiété [à la richesse] ont été établies et dont les noms ont été inscrits ci-dessus, soit trente-trois hommes et huit femmes avec dix-neuf courtiers furent enregistrés en tant que marchands d'esclaves. Chacun d'entre eux se portera garant pour les autres. Si un(e) d'entre eux ose agir de manière indigne, ils seront tous réprimandés et ne pourront pas mentir avec malice. Il a été ordonné qu'ils puissent toucher un intérêt de onze pour cent sur les ventes qu'ils effectuent (*esirci tâ'ifesi ricâl ve nisâ 100 neferden ziyâde olub lâkin ba'z-ı hilekâr ve ba'z-ı müflis ve evzâ'-ı nâ-hemvâr olub huşûsen nisânuñ ekseri perhîzkâr olmayub müslümân câriyeyi sâhibinden « ziyâde bahâ ile tâlib vardur » dëyü alub Léh ve Boğdân elçilerine ve sâ'ir mâldâr kefereye götüürüb taşarruf êdûrüb birkaç akçesin aldukdan şöñra « begenmediler » dëyü sâhibine redd êdüb bunuñ emşâli nice fesâd êtmeleriyle fesâd ve müttehim olanlar ihrâc olunub şalâh u diyâneti ve nev'en ganâsı ijbâr olan ricâlden ancak bâlâda isimleri masîûr otuz üç nefer ve nisâdan sekiz nefer esirci ve on tokuz nefer dellâl kayd olunub her biri âharın nefisine kefil olub içlerinden biri nâ-şâyeste vaz'êderse cümlesi mu'âteb olmağ üzere şerren yalan söylemeyüb anı on bire fâ'ide ile bey' ü şirâya tenbîh olunmuşdur)¹⁸⁶.*

Cette intervention de la Porte fait suite à des ordres antérieurs, appliqués avec plus ou moins de succès, au sujet de l'inadmissibilité de l'engagement de courtiers sans garant (ordre au cadî d'Istanbul daté de *şâ'bân* 991 / février-mars 1583¹⁸⁷) et de l'interdiction de la vente d'esclaves en dehors des lieux expressément désignés pour ce commerce (ordres au cadî d'Istanbul datés de l'an 1013/1604-1605 et du 25 *şâ'bân* 1046 / 22 janvier 1637)¹⁸⁸. Le ton moralisateur du texte est intransigeant envers les marchands sans scrupules dont les pratiques vont de la prostitution subreptice à la réduction en esclavage illégale de sujets ottomans. Le cas des marchandes auxquelles la pratique de ventes provisoires (s'apparentant à la prostitution) est reprochée, montre une façon possible pour les résidents étrangers de la capitale d'accéder aux esclaves du marché officiel. Les autres « mécréants fortunés » peuvent être aussi bien des *zimmî* ottomans que des *müste'min* ou des « touristes » européens n'ayant aucun statut diplomatique (par opposition aux ambassadeurs et agents diplomatiques polonais et moldaves cités parmi les clients des marchandes répréhensibles dans le registre). Parmi la centaine de personnes du métier initialement identifiées, seulement une soixantaine dispose de l'autorisation à continuer leurs transactions au moment de

186. Kütükoğlu, *1640 tarihli Narh Defteri*, p. 257-258. Y. Yücel (éd.), *1640 tarihli Es'âr Defteri. Tıpkıbasım, op. cit.*, p. 111-112.

187. Ahmet Refik [Altınay], *On altıncı asırda İstanbul hayatı (1553-1591)*, Istanbul, Devlet Basımevi, 1935, p. 42 (doc. n° 8).

188. *Idem*, *Hicrî on birinci asırda İstanbul hayatı (1000-1100)*, Istanbul, Enderun Kitabevi, 1988 [1931], p. 26 (doc. n° 53) et 54-55 (doc. n° 101). Kütükoğlu, *1640 tarihli Narh Defteri*, p. 84.

l'émission de cet acte. Cette soixantaine de marchands autorisés est musulmane sans exception et réside dans sa majorité écrasante dans l'Istanbul *intra muros* (généralement assez près du marché officiel, autour de l'Hippodrome, à Maḥmūd Paşa ou près de la mosquée Süleymāniye).

Entre ces chiffres officiels et les données fournies par Evliyā Çelebi qui cite 400 marchands dépendant de la corporation centralisée en affirmant s'appuyer sur un registre de l'année 1637 dressée sous le règne de Murād IV et qui ne nous est pas parvenu, le décalage est gênant. La solution facile serait d'écarter le renseignement d'Evliyā Çelebi en la qualifiant de fantasmagorie, mais S. Faroqhi a fait le pari de concilier les deux sources pour proposer de voir dans les chiffres d'Evliyā Çelebi les marchands officiels accompagnés de leurs serviteurs, aides et apprentis¹⁸⁹. Cette hypothèse est à retenir, mais ne résout pas définitivement le problème de l'ombre de discrédit jetée sur l'auteur par le registre de 1640.

Une expression dans l'extrait du registre de 1640 semble être assez révélatrice du raisonnement administratif et législatif à l'œuvre : « ceux dont la [...] satiété [a] été établie » (*ġanāsi iḥbār olınan ricāl*). Il est ordonné de maintenir la « licence » de ceux qui n'ont pas (été soupçonnés d'avoir) commis des crimes et ceux que l'on considère comme honnêtes et pieux, mais aussi ceux qui n'éprouvent plus le besoin de s'enrichir par tous les moyens. Ce qui est sous-entendu est que les marchands n'ayant pas encore amassé suffisamment de richesses risquent de verser dans des pratiques illicites et malhonnêtes (si l'on considère que la pratique de l'esclavage légal est honorable en soi, ce qui est plutôt le cas des Ottomans de l'époque). L'exclusion de la moitié des effectifs de la corporation est une mesure de punition intimidante qui s'ajoute à l'établissement de la responsabilité collective de la guilde vis-à-vis des autorités en cas de nouvelles escroqueries – ne serait-ce que par un seul marchand. Cette mise en garde visait probablement à amoindrir l'esprit de solidarité corporatiste pouvant consister à dissimuler la criminalité des collègues en engageant la fidélité des membres davantage à l'égard de la loi et des autorités étatiques¹⁹⁰. Justement, dans ce nouvel équilibre unilatéralement conçu par la Porte, le prix que la corporation devait payer en contrepartie du maintien de son monopole officiel dans la traite était une conduite légale et morale beaucoup plus soutenue (au point de dénoncer et de se désolidariser des membres adoués qui s'impliquaient dans des actes frauduleux).

Dans les centres urbains disposant d'un marché aux esclaves officiellement reconnu, la présence d'une corporation de marchands d'esclaves s'imposait pour les autorités. Le cas de la

189. S. Faroqhi, « Quis Custodiet Custodes? », *art. cit.*, p. 130.

190. Un certain sentiment de loyauté ou un *esprit de corps* étaient certainement à l'œuvre dans un grand nombre de corporations : Gabriel Baer, « The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds », *IJMES* I/1, 1970, p. 46.

gilde d'Istanbul est le mieux connu et documenté, mais l'existence d'une structure équivalente dans des villes comme Alep, Alexandrie, Bursa¹⁹¹, Edirne, Le Caire¹⁹², etc. ne fait pas de doute. Au XVIII^e siècle, la guilde des *jallāba* (ou *jallābīn*) regroupe les nombreux marchands égyptiens et « étrangers » (Turcs ottomans des provinces centrales, mais aussi des Nubiens musulmans) d'esclaves au Caire en tant que spécialistes de l'importation, de la vente au détail et de la réexportation des esclaves noirs¹⁹³. Les membres de cette corporation que l'on désignait comme *yāsirjī* (forme arabisée d'*esīrci*) étaient des importateurs d'esclaves blancs originaires du Caucase pour la consommation locale¹⁹⁴. Dans le *Dictionnaire des métiers damascains* (قاموس الصناعات الشامية), un texte à caractère historico-ethnographique répertoriant 437 métiers et rédigé dans les années 1890 – à une période où le commerce des esclaves était en voie de disparaître, ou du moins se pratiquait de façon extrêmement rare (*al-ittijār bi-r-raḳīḳ nādiran jiddan*), on trouve la catégorie de *naḥḥās* qui correspond aux marchands spécialisés dans l'importation et la vente d'esclaves et de bétail en même temps, ainsi que celle de *yāsirjī* qui désigne les vendeurs d'esclaves aux enchères¹⁹⁵. Ḳinālīzāde 'Alī Çelebi (m. 979/1572) utilisait le même terme (*naḥḥās*) à propos des marchands d'esclaves dans son traité d'éthique écrit en 1564 pendant qu'il était le cadī de Damas¹⁹⁶.

La pression exercée par l'État sur la corporation monopolisant la traite était probablement la manière la plus efficace d'assurer la légalité du commerce des esclaves et de surveiller les identités des personnes vendues¹⁹⁷. Dans la mesure où le nombre des professionnels autorisés à s'impliquer dans la traite était limité, il y avait un plus grand potentiel pour la réalisation de profits dans ce commerce extrêmement compétitif et surtout spéculatif¹⁹⁸. À Kefe, les courtiers (*dellāl*) étaient officiellement chargés du déroulement et de la conclusion des transactions financières, pour les

191. Albert Gabriel, *Une capitale turque : Brousse/Bursa*, Paris, E. de Boccard, 1958, t. I, p. 191 ; t. II, XXV (fig. 129).

192. Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times*, Jérusalem, Israel Oriental Society, 1964 (Oriental notes and studies 8), p. 134 et 148.

193. André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damas, Institut Français de Damas, 1973, t. I, p. 162-164. *Idem*, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damas, Institut Français de Damas, 1974, t. II, p. 523, 527 et 609.

194. *Ibid.*, t. II, p. 677. Gabriel Baer, *Egyptian Guilds*, *op. cit.*, p. 30 et 35.

195. Muhammad Saïd Al-Qasimy, *Dictionnaire des métiers damascains*, éd. par Zafer Al-Qasimy, Paris-La Haye, Mouton & Co., 1960 (coll. « Le monde d'outre-mer. Passé et présent. Documents III » de la VI^e Section de l'EPHE), t. II, p. 480-481 et 501. Pour la désignation des escrocs parmi les *naḥḥās*, l'on pourrait proposer le mot *maquignon* en français « qui désigne le marchand de chevaux [...], parfois employé péjorativement pour “marchand de bestiaux rusé, peu scrupuleux” [...] (1508). Cet emploi, de même que *maquignon de serfs*, “marchand d'esclaves” (1538), a favorisé le passage au sens figuré de “négociateur ou entremetteur d'affaires louches” (1541). » (Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 4^e éd., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2016 [1993], t. II, p. 1340). Cf. Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, L. Hachette, 1874, t. III, p. 435.

196. Ḳinālīzāde 'Alī Çelebi, *Aḥlāk-ı A'lā'ī*, Houghton Library, Université de Harvard, Ms Turk 28, fol. 199 r^o.

197. S. Faroḳhi, « Quis Custodiet Custodes? », *art. cit.*, p. 126-130. Gabriel Baer, « The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds », *art. cit.*, p. 33 et 49.

198. Jan de Vries, *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1600-1750*, New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1984 [1976], p. 142.

ventes d'esclaves (ils touchaient 30 aspres par tête) entre autres¹⁹⁹. Au XVIII^e siècle, un mémorandum (*telhîs*) du grand vizir soumis au sultan fait état de l'importance de nommer un chef des courtiers spécialisés en esclaves (*esîr dellâlbâşısı*) dans la ville de Kastamonu où le trafic illicite de personnes libres (*hürri*) ou des esclaves dérobés (*ba'zısı çalunmuş*) à leurs propriétaires légitimes était monnaie courante²⁰⁰. Cette mesure bureaucratique présuppose la confiance intrinsèque de la Porte en la droiture de l'homme qui devait être nommé à la tête de ce groupe de marchands. Il s'agit toujours d'un équilibre précaire entre deux entités ayant des priorités et des intérêts divergents (le respect de la loi pour l'État, le profit marchand pour la guilde). L'issue et l'argument convaincant offerts par l'État semblent être l'octroi du monopole officiel sur ce commerce qui va de pair avec l'exclusion péremptoire des escrocs des transactions officielles sur la place publique. Ce monopole permet évidemment de maximiser les profits pour les membres de la corporation fortement hiérarchisée et bureaucratisée, mais il n'est pas immuable : toute une vie souterraine de transactions illégales et de trafics moralement répréhensibles échappe aux autorités au sein même de la capitale ottomane²⁰¹. La guilde des marchands d'esclaves d'Istanbul (sur laquelle les informations et documentations sporadiques du XVI^e siècle deviennent systématiques et cohérentes au XVII^e) constitue une unité professionnelle de l'économie urbaine dotée de fonctions et assises économique, fiscale, administrative, sociale et légale ; ce corps est l'interlocuteur privilégié de l'État qui s'en sert pour disposer d'un contrôle plus efficace sur le commerce des esclaves avec des résultats inégaux²⁰².

b. Investisseurs indépendants

Si des professionnels attirés de la traite sont les mieux placés pour en tirer profit (grâce à leur monopole officiel déterminé par une structure corporatiste), des individus qui ne se consacrent pas exclusivement à ce commerce existent aussi et leurs investissements épisodiques contribuent également aux flux d'échanges. Bien entendu, la séparation entre les opérations commerciales et les acteurs qui les mènent ne pourraient pas être aussi nette à leur propos pour ce qui concerne la guilde des marchands d'esclaves : inévitablement, je me focaliserai aussi bien sur l'activité marchande que sur les marchands eux-mêmes²⁰³.

199. Yücel Öztürk, *Osmanlı Hakimiyetinde Kefe, 1475-1600*, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı, 2000 (Osmanlı Eserleri Dizisi 18), p. 191.

200. BOA, Cevdet, Dahiliye 19/939 (28 şa'bân 1173 / 15 avril 1760).

201. Marinos Sariyannis, « "Neglected Trades": Glimpses into the 17th century Istanbul Underworld », *Turcica* XXXVIII, 2006, p. 155-179.

202. G. Baer, « The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds », *art. cit.*, p. 28-29.

203. À la différence de Suraiya Faroqhi qui pouvait déclarer ceci dans son texte introductif étayant les prémisses heuristiques d'un ouvrage collectif : « we will focus on the people who did the trading rather than on the trade itself. » Suraiya Faroqhi, « Introduction », dans *eadem* et Gilles Veinstein (éds), *Merchants in the Ottoman Empire*, Paris-

Tout d'abord, les récits narratifs à caractère historique ont le mérite de documenter des cas d'individus auto-entrepreneurs sans lien avec des corporations d'*esîrci*, avec une forte valeur anecdotique et sans laisser de traces dans d'autres types de sources. Par exemple, il est possible de reconstituer un catalogue de tous les cadeaux reçus et donnés par des souverains ottomans enregistrés dans les chroniques du xv^e siècle. Necdet Öztürk a tenté l'exercice en dépouillant treize chroniques de cette période pour fournir une liste exhaustive de tous les dons dont fait état l'*Histoire de la maison d'Osman (Tevārîh-i âl-i 'Osmân)* d'Āşıkpaşazâde (1391-1502)²⁰⁴. Entre les émirs et sultans ottomans, leurs serviteurs et collaborateurs franc-tireurs dans l'armée et des diplomates représentant divers interlocuteurs de l'Empire, on énumère les catégories générales suivantes de biens et marchandises reçus et échangés en guise de cadeaux : vêtements et étoffes ; meubles et tapisseries de valeur ; métaux et pierres précieuses ; argent liquide ; vivres et victuailles ; armes et munitions ; bétail de transport ; hommes et femmes (généralement des jeunes filles et garçons capturés à la guerre)²⁰⁵. Āşıkpaşazâde repère un certain nombre d'échanges entre Murād I^{er}, le *beg* des marches occidentales Evrenos et des diplomates des puissances turques d'Anatolie dont il n'est pas un témoin direct ; en ce qui concerne ses contemporains, il donne des indications sur Mehmed II ayant reçu des esclaves et des étoffes récupérés à l'occasion du siège de la forteresse de Mytilène en 866/1462²⁰⁶. L'œuvre historique d'Āşıkpaşazâde étant « fondée sur son expérience personnelle » (à part un certain nombre de sources orales et écrites), cette chronique révèle aussi des éléments autobiographiques sur l'auteur lui-même bien au-delà des informations de l'ordre de l'histoire politique et militaire des périodes auxquelles elle s'intéresse²⁰⁷. Ainsi, Āşıkpaşazâde nous renseigne sur lui-même en tant que propriétaire et marchand occasionnel d'esclaves à son compte dans son récit du siège de Belgrade par Murād II²⁰⁸. Ce que le chroniqueur a à dire sur sa propre expérience avec des esclaves est bien plus intéressant que tout ce qu'il peut relater sur les butins de guerre antérieurs à sa vie. Il affirme avoir été présent à l'expédition hongroise de Murād II en 842/1438 (*ben faķîr daħi o seferde bile idüm*)²⁰⁹. On sait que c'est un personnage aventurier participant à des raids extra-frontaliers et à des campagnes militaires de grande envergure : de retour de son pèlerinage à La Mecque, il participe aux raids/razzias (*ġazā*) du *beg* des marches (*uc*)

Louvain-Dudley (Massachusetts), Peeters, 2008 (Turcica XV), p. XI.

204. Necdet Öztürk, « Osmanlı Kroniklerinde Hediye Kayıtları (1299-1500) », in Emine Gürsoy Naskali et Aylin Koç (dirs), *Hediye Kitabı*, Istanbul, Kitabevi, 2007, p. 49-71.

205. *Ibid.*, p. 50-51.

206. *Ibid.*, p. 66-70.

207. Nicolas Vatin, « Aşıkpaşazade », *DEO*, p. 129.

208. Murat Cem Mengüç, « The Türk in Aşıkpaşazâde: A Private Individual's Ottoman History », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XLIV, 2014, p. 49 [45-66].

209. Āşıkpaşazâde, *Tevārîh-i âl-i 'Osmân. Āşıkpaşazâde Tārîhi*, Istanbul, Maṭba'î 'âmiri, 1332 [1913-1914], p. 125.

İshāk à Skopje en 1437²¹⁰. Les Ottomans ne réussissent pas à mettre la main sur Belgrade, mais les effets de la campagne n'en sont pas moins dévastateurs pour les territoires hongrois. 'Āshīkpaşazāde rapporte qu'on qualifiait ces opérations militaires de « plus grands *ğazā* depuis les débuts de l'islam » (*islāmuñ bünyādı olandan beri bu kadar ğazā olmadı dérlerdı*), ce qui fait une multitude de prisonniers de guerre disponibles : le chroniqueur affirme que l'on pouvait alors échanger une paire de bottes pour une esclave (*bir çizmeye bir cāriye vérirlerdi*) et que lui-même a fait l'acquisition d'« un garçon de bonne qualité » pour 100 aspres (*faķır daħı yüz aķçeye bir eyü oĝlan aldum*)²¹¹. L'auteur a droit à un entretien personnel avec le souverain peu après et Murād II lui offre encore plus d'esclaves : l'historien lui fait part de ses soucis concernant leur transport et les coûts qu'ils vont engendrer, ce qui lui permet d'obtenir du sultan 5 000 aspres (*aķçe*) en plus d'une paire de chevaux²¹². Il finit par se rendre à Edirne avec 9 esclaves et 4 chevaux (*toķuz baş eśır, dört atla Edirne'ye geldüm*)²¹³. L'historien tire un très grand profit de l'affaire, en vendant ces esclaves reçus gratuitement du sultan (qui en outre a payé pour leur transport depuis le front serbo-hongrois) pour 300 ou 200 aspres chacun (*üçer yüz aķçeye vérdüm, ve ba'zısın ikişer yüz aķçeye vérdüm*)²¹⁴. Ces passages de la chronique donnent une vague idée des prix de l'époque et indiquent les conséquences éventuelles d'une campagne militaire fructueuse pour les gens ayant la faveur du sultan ottoman. Des Ottomans non-guerriers participant à des campagnes militaires (dont ceux qui finissent par en tenir les chroniques) et ayant la faveur des grands (à commencer par le sultan, mais incluant le grand vizir et d'autres notables, et même parfois le khan de la Crimée) profitent de dons généreux qui relèvent de circulations informelles d'esclaves (non-soumises à la taxation) et qui permettent d'amasser une fortune importante à l'échelle d'un seul individu : Evliyā Çelebi lui-même fait part des cinq esclaves qu'il a pu recevoir du khan tatar (avec cinq chevaux, 100 pièces d'or, une fourrure de zibeline, etc.) en 1657 lors d'une expédition victorieuse en Pologne et de sa part du butin obtenu lors d'un autre raid tatar en 1663 contre des troupes polonaises à la ville frontalière de « Holçar » : sept chevaux, 6 infidèles (*küffār*, captifs rançonnables, notamment les hauts gradés), un jeune garçon (*ĝulām*), deux filles vierges (*bāķire*) ; durant ces expéditions, le voyageur se soucie tellement de veiller bien sur ses gains matériels et sa marchandise humaine qu'il affirme avoir dû renoncer à faire le tour des forteresses à proximité²¹⁵.

210. Halil İnalçık, « How to Read 'Āshīk Pasha-zāde's History », in Colin Heywood et Colin Imber (éds), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, The Isis Press, 1994, p. 141.

211. 'Āshīkpaşazāde, *Tevārīh-i āl-i 'Osmān*, op. cit., p. 125.

212. *Ibid.*

213. *Ibid.*

214. *Ibid.*

215. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 31), p. 123 et 127.

En dehors des structures de l'économie urbaine, on trouve, dans les zones périphériques de l'Empire, surtout les acteurs et intermédiaires principaux des importations essentielles à l'approvisionnement des grandes villes en esclaves après que la machine militaire ottomane des conquêtes commence à s'essouffler. Dans les steppes du nord de la mer Noire, les marchands d'esclaves étaient principalement des Tatars qui avaient des liens directs avec des commerçants abkhazes et circassiens dans le Caucase qui, à leur tour, échangeaient avec des Anatoliens du Nord et du Nord-Est²¹⁶. Nous savons que dans le cadre de ces échanges, les marchands ottomans effectuaient des paiements en numéraire, mais pouvaient également financer leurs achats d'esclaves par la vente d'armes à des tribus du Caucase, ce qui rappelle le fameux *slave-gun cycle* du commerce triangulaire transatlantique²¹⁷. Les périodes de guerre pouvaient marquer un coup d'arrêt sur certains secteurs du commerce international. Ainsi, dans le contexte de la guerre ottomano-mamelouke de 1485, les acheteurs d'esclaves dans la ville de Bursa devaient s'engager à ne pas les vendre « en pays arabe et iranien » (*'Arab'a ve 'Acem'e*) en raison du blocus sur l'Égypte mamelouke : l'interdiction des exportations vers l'Iran était une mesure de précaution, vu que les Syriens et Égyptiens avaient accès aux marchés et routes commerciales du nord-est²¹⁸.

À la suite de raids fructueux ou de victoires militaires de grande envergure, les troupes ottomanes pouvaient mettre en place des marchés improvisés autour des casernes ou au sein même des villes/forteresses récemment conquises. Nous savons que des marchands pouvaient rejoindre les forces armées lors des campagnes dans l'attente de la marchandise humaine fraîchement obtenue (sur la vente de laquelle ils devaient toucher un pourcentage, le gros de la somme allant aux soldats protagonistes de la réduction en esclavage) : une victoire comme celle de Mohács en Hongrie (1526) a pu créer un flux commercial permettant l'enrichissement de chaque pauvre engagé dans l'armée²¹⁹. Le prêtre dominicain Angelo Calepio détenu temporairement à Istanbul en tant que captif (entre 1572 et 1573) décrivait la mise en place à Famagouste d'un marché aux esclaves spontané où l'on effectuait des ventes aux enchères en un très court laps de temps lors de la conquête ottomane de Chypre²²⁰. De même, Evliyā Çelebi décrit une scène similaire en 1666 dans la

216. Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It*, op. cit., p. 152.

217. *Ibid.*, p. 152 et 278 n. 99. La source de l'autrice est BOA, MD 19, p. 65, n° 142 ; 67, n° 146 ; 130, n° 276 (tous les documents sont de l'année 980/1572-1573). À propos du *slave-gun cycle*, voir, entre autres, Rafaël Thiébaud, « De Madagascar à Sumatra : une route négrière peu commune. Le voyage du navire *Binnenwijzend* de la VOC en 1732 », *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire* VI, 2015. URL : <https://afriques.revues.org/1805> [consulté le 3 mars 2016].

218. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 80 (tabl. III). Benjamin Lellouch, « Mamelouks », *DEO*, p. 748 [747-750].

219. Halil İnalçık, « Ghulām, IV. Empire ottoman », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1965, t. II, p. 1116. Barbara Flemming, « Public Opinion under Sultan Süleymân », in Halil İnalçık et Cemal Kafadar (éds), *Süleymân the Second and His Time*, Istanbul, The Isis Press, 1993, p. 55.

220. Claude Delaval Cobham (éd. et trad.), *Excerpta Cyprica. Materials for a history of Cyprus with an appendix on the bibliography of Cyprus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1908, p. 142 : « The day after the capture of the city

place forte ottomane de Kanije à la frontière ottomano-habsbourgeoise où les troupes, rentrant d'un raid à succès en territoire ennemi, amènent leurs captifs sur le marché de la ville pour les vendre aux enchères durant cinq jours²²¹.

Les campagnes militaires ne sont pourtant pas l'unique source pour les individus qui trafiquent occasionnellement des esclaves : le pèlerinage aux sanctuaires de l'islam en fournit aussi les conditions de possibilité. Les marchands de Damas n'étaient pas seulement en commerce direct avec les Hedjaziens, mais aussi avec des pèlerins de La Mecque : Evliyā Çelebi parle d'un convoi qui lui fut confié par le *beglerbeg* de Damas, destiné au Hedjaz et contenant plusieurs esclaves, six chameaux et une jument avec des vivres, du fourrage et des écuelles (pour la subsistance de la caravane durant toutes les étapes de la route)²²². Les pèlerins fréquentaient assez régulièrement la foire de Mina (sur la route de La Mecque, à une distance d'environ 5 km) à la fois en tant qu'acheteurs et vendeurs intéressés par le commerce des esclaves, textiles indiens, épices, aromates, café et pierres précieuses²²³. Aussi tard qu'en 1960, Lord Edward Shackleton, s'adressant à la Chambre des Lords, affirmait que les pèlerins musulmans vendant des esclaves sur place à leur arrivée en terre sainte se servaient de leurs victimes soudanaises comme de « chèques de voyage » (*traveller's cheques*), une expression attribuée à tort à l'historien Bernard Lewis qui l'avait également employée à propos des esclaves échangés par des pèlerins à l'époque ottomane²²⁴. Tandis que les pèlerins participent au commerce des esclaves à l'intérieur même des territoires impériaux, on repère parfois certains individus qui s'aventurent au-delà dans une zone frontalière assez éloignée des sanctuaires islamiques : au XVII^e siècle, les autorités des frontières polonaises arrêtaient occasionnellement des marchands juifs et arméniens qui amenaient avec eux des enfants dans l'Empire ottoman, enlevés à leurs familles ou achetés à leurs parents²²⁵.

was held a general bazar or auction of the spoil. First were sold the good looking youths and pretty girls, the buyers taking no thought or count of their noble birth, but only of the beauty of their faces. The rest of the men were sold at extremely low prices, though something more was paid for those who were fit for work in the galleys. In the same day they made a division of the spoil, and I wondered much to see them sell some most precious gem for a very small sum. »

221. Halil İnalçık, « The Black Sea and Eastern Europe », in İnalçık et Quataert, *Economic and Social History*, p. 307.

222. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans. 1517-1683*, Londres-New York, I. B. Tauris, 1994 [1990], p. 167.

223. *Ibid.*, p. 170.

224. David Brion Davis, *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 63. Bernard Lewis (éd.), *Islam and the Arab world: faith, people, culture*, New York, Knopf, 1976, p. 27. On trouve le principe de financer le voyage par la revente ou l'exportation de marchandises dans des contrées lointaines chez le Napolitain Giambattista Gamelli Careri qui avait entrepris un tour du monde en 1694. Plus précisément, il choisissait « les marchandises dont on sait qu'elles se valoriseront sur la place que l'on va gagner. A Bandar Abbas, sur le golfe Persique, on chargera “des dattes, du vin, de l'eau-de-vie et [...] tous les fruits de Perse que l'on porte secs aux Indes [...] sur quoi l'on fait un grand profit” ; en embarquant sur le galion de Manille pour la Nouvelle-Espagne, on se munira de vif-argent chinois : “Il y a 300 pour cent de profit”, confie-t-il. » (F. Braudel, *Civilisation matérielle, 2. Les jeux de l'échange*, *op. cit.*, p. 185).

225. Dariusz Kołodziejczyk, « Slave Hunting », *art. cit.*, p. 156.

Pour le versant maritime de ce commerce, les individus impliqués dans le commerce à l'intérieur de l'Empire ottoman devaient s'appuyer sur des fréteurs qui étaient majoritairement français, vénitiens et ragusains (seulement une petite minorité d'entre eux était musulmane)²²⁶. Ainsi, dans un litige commercial porté devant le cadî de Sidon (Saïda²²⁷) en Syrie daté du 2 avril 1707, on trouve deux marchands musulmans de Tripoli de Libye (*Mağrib Trāblūsī*), ayant effectué le pèlerinage de La Mecque par ailleurs, el-Hācc Süleymān et el-Hācc Aḥmed, qui transportent une cargaison importante d'esclaves en Syrie où ils comptent acheter du coton (*penbe*)²²⁸. Pour le transport de leurs 47 esclaves noirs (*siyāh raḳīk*), 67 femmes acquises en Égypte (*Mıṣrī aḥrām*) et 17 femmes acquises au Maghreb (*Mağribī aḥrām*), ils ont engagé un bateau français (*Frānçe sefñesiyle*) ; deux esclaves noirs ont été vendus à Sidon et les autres esclaves ont été amenés et vendus à Damas (*iki 'aded raḳīk-i memlūki medīne-i Şaydā'da fūrūḥt ve kırk beş raḳīki ve sā'ir aḥrāmları Şām-ı şerīfe götürüb fūrūḥt étdüklerinden*), située 80 km plus loin. Avec ce capital, ils se rendent à St. Jean d'Acre (Akkā), 75 km au sud, pour acheter du coton à un résident temporaire (*müste'min*) flamand de la ville (appelé « Merzūk » dans le document). Nous ne savons pas si ces marchands musulmans participaient régulièrement à la traite, mais cette cargaison de 131 esclaves mobilisée principalement pour fournir le budget de l'achat du coton montre leurs liens solides avec des marchands maîtrisant les ficelles de l'approvisionnement en esclaves subsahariens en Libye.

Le passage en revue de certaines configurations possibles de la participation à la traite d'investisseurs et commerçants qui n'appartenaient pas à une guilde urbaine des marchands doit être appuyé par des considérations d'ordre économique et financier qui montrent la signification et la place du commerce des esclaves pour l'économie ottomane et les caisses publiques.

ii. Les prix (*bahā*)

La population urbaine et une partie de la population rurale de l'Empire ottoman participaient à l'économie monétaire dès la fin du xv^e siècle²²⁹. Contrairement à ce qui a été longuement soutenu

226. S. Faroqhi, « Introduction », dans *eadem* et G. Veinstein (éds), *Merchants in the Ottoman Empire, op. cit.*, p. XVII.

227. Saïda était un centre d'exportation de premier plan du coton vers Marseille : Edhem Eldem, « Capitulations and Western Trade », *CHT* 3, p. 327 [283-335].

228. BOA, Ali Emîrî, III. Ahmed 91/9037.

229. Şevket Pamuk, « Prix », *DEO*, p. 989 [989-991]. Dans des sociétés « primitives » qui ne connaissaient pas encore une économie monétaire développée, les esclaves pouvaient servir de monnaie de compte ou étalon de valeur pour l'évaluation d'une possession donnée (d'une certaine importance). Cette évaluation hypothétique ou avérée suppose, toutefois, la constitution d'une valeur conventionnelle par « l'unité "esclave" », ce qui correspondait à la valeur moyenne attribuée aux esclaves à une période précise. Cette estimation virtuelle devait être fondée sur les prix variables auxquels les esclaves réels étaient vendus (Karl Polanyi, *La subsistance de l'homme. La place de l'économie dans l'histoire et la société*, trad. par Bernard Chavance, Paris, Flammarion, 2011 [1977] (Bibliothèque des savoirs), p. 165).

dans l'historiographie ottomaniste (sous l'influence d'Ö. L. Barkan)²³⁰, « la période de dépréciation et d'inflation la plus rapide [de] l'histoire ottomane ne fut pas la fin du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle, [...] mais les premières décennies du XIX^e siècle » avant les Tanzīmāt (1839-1876)²³¹. L'interventionnisme étatique dans l'économie était d'une efficacité limitée (ce dont l'administration ottomane fut consciente) ; le recours au plafonnement des prix (*narh*) était surtout destiné à assurer l'approvisionnement de la capitale et de l'armée et cessa d'être un élément permanent de la politique économique ottomane à partir de la première moitié du XVII^e siècle pour devenir « un instrument réservé à des situations extrêmes (guerres, difficultés [...] dans l'approvisionnement de la capitale, ou périodes d'instabilité monétaire) »²³². En tout cas, les esclaves ne firent jamais l'objet de la fixation de prix, car ils ne relevaient point des marchandises de première nécessité vitales pour l'approvisionnement d'Istanbul et les forces armées du sultan²³³. Toutefois, le registre de 1640 fixait le taux de profit maximal (à 10-11 %) que les marchands professionnels de la corporation étaient autorisés à réaliser. Suivre le cours des prix moyens d'esclaves de la fin du XV^e siècle jusqu'au début du XVIII^e siècle, en les comparant à ceux de denrées alimentaires et d'autres types de propriété (biens meubles et immobiliers), nous permettra surtout de voir dans quelle mesure les esclaves ont pu être une marchandise accessible au plus grand nombre ou bien tout simplement un luxe réservé aux classes dirigeantes et nanties.

Bien entendu, les esclaves constituent un type de marchandise très particulier (ne fût-ce qu'en raison de leur qualité humaine). Les hommes et femmes vendus sur les marchés urbains et au travers de différents circuits commerciaux sont par ailleurs loin de former un ensemble homogène. Pour cette raison, la comparaison pure et simple avec des produits et marchandises qui ne connaissent pas une telle hétérogénéité est dépourvue de sens. La solution intermédiaire à ce manque de commensurabilité passerait par l'établissement des prix moyens au cours de ces deux siècles qui m'intéressent. Les prix d'esclaves varient sensiblement en fonction des lieux de provenance et d'achat, du profil de la clientèle et des tâches et conditions de vie auxquelles les esclaves acquis sont destinés²³⁴. À ces facteurs, l'on peut ajouter des critères chrono-événementiels, ethno-géographiques et individuels qui déterminent les prix. L'aspect chrono-événementiel concerne l'équilibre et le flux établis par les conquêtes des armées ottomanes : les prises de grande

230. Ömer Barkan, « XVI. asrın ikinci yarısında Türkiye'de fiyat hareketleri », *Belleten* XXXIV/136, 1970, p. 557-607. Ömer Lütfi Barkan, « The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East », *IJMES* VI/1, 1975, p. 3-28. Şevket Pamuk, « The Price Revolution in the Ottoman Empire Reconsidered », *IJMES* XXXIII/1, 2001, p. 69-89.

231. Ş. Pamuk, « Prix », *art. cit.*, p. 989.

232. *Ibid.*

233. H. G. Özkoray, « Prix fixé (*narh*) », *art. cit.* Kütükoğlu, *1640 tarihli Narh Defteri*, p. 47 et 84.

234. Salvatore Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologne, Società editrice il Mulino, 2016 (Biblioteca storica), p. 103.

envergure entraînant l'acheminement immédiat de plusieurs milliers d'individus sur un seul et même marché provoquent indéniablement une baisse des prix et une plus grande accessibilité de la marchandise humaine pour les sujets modestes du sultan. Autrement dit, le succès retentissant d'une victoire militaire pouvait créer une offre dépassant largement la demande pourtant grande des principaux centres urbains de l'Empire. L'arrêt des conquêtes militaires qui accentue l'importance des importations donne lieu à une logique marchande axée sur une plus grande régularité dépourvue de la dimension à la fois aléatoire et spectaculaire de la machine militaire pourvoyeuse d'esclaves. Quant aux critères ethno-géographiques, ils renvoient à la valeur presque intrinsèquement attribuée à différents groupes ethniques par des marchands et acheteurs potentiels : les esclaves latins, germaniques, slaves et caucasiens sont majoritaires et en plus grande demande par rapport à des esclaves subsahariens à l'époque moderne²³⁵. Les origines géographiques des esclaves en tant que marchandises importées indiquent également les distances parcourues pour l'acheminement vers un marché ottoman (ce qui entraîne des coûts d'entretien et des frais douaniers qui doivent être répercutés dans le prix). En dernier lieu, les facteurs individuels peuvent se décliner des plus objectifs aux plus subjectifs : l'âge, les capacités physiques et intellectuelles, les talents particuliers et la beauté. La jeunesse (notamment à partir de l'adolescence) est très valorisée ; la vieillesse entraîne une baisse nette des prix. La virginité des jeunes filles est un autre facteur valorisant qui est pris en compte par la plupart des acteurs de l'offre et de la demande²³⁶. Même si c'est une évidence, il faudrait mentionner l'importance de la bonne santé²³⁷. Les talents professionnels, dans la mesure où ils correspondent à une spécialisation (re)cherchée, peuvent augmenter considérablement la valeur monétaire. La robustesse du corps est évidemment un plus : son corollaire est que tout handicap et tout défaut physiques (comme des blessures) dévalorisent les esclaves proposés à la vente (la dissimulation des défauts physiques par les marchands provoque fréquemment des litiges judiciaires, comme nous le verrons *infra*). Les esclaves fugitifs, s'ils étaient rattrapés, perdaient considérablement de leur valeur sur le marché²³⁸. Enfin, « le registre de la corporéité [conditionnant] la vision qu'une société a d'elle-même et des autres »²³⁹, ajouté aux canons de la beauté socialement et culturellement définis selon les époques et les lieux, le charme et l'élégance perçus des esclaves proposés à la vente contribuent considérablement, quoique de manière relative et subjective, à l'évaluation des hommes et femmes pris en main par les *esīrci*.

235. Madeline C. Zilfi, « Slavery », *EncOttEmp*, p. 531.

236. A. W. Fisher, « The Sale of Slaves », *art. cit.*, p. 152. Les plus jeunes, âgés de 11-12 ans, seraient en mesure de travailler, mais les plus valorisés étaient ceux de la tranche d'âge 18-20 ans qui préservaient leur valeur sur le marché pendant une vingtaine d'années ; à l'âge de 60 ans, un esclave était déjà trop vieux (Salvatore Bono, *Schiavi, op. cit.*, p. 122-123).

237. Wilhelm Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, Leipzig, Harrassowitz, 1885-1886, t. II, p. 562.

238. Nicolas Vatin, « Esclavage. L'esclavage chez les Ottomans jusqu'au XIX^e siècle », *DEO*, p. 412.

239. Hamit Bozarslan, « Corps », *DEO*, p. 304 [304-306].

Reflétant les tendances générales de l'augmentation régulière des prix dans l'Empire ottoman, on peut faire le constat suivant à titre indicatif (avant de passer à une énumération strictement chronologique et plus détaillée) : le prix moyen d'un esclave serait passé de 20 à 60 ducats vénitiens d'or (*filōrī* ou *Venedīk altunī*) entre les années 1480 et 1620 sur les marchés d'Istanbul, Bursa et Edirne (au cœur de l'Empire)²⁴⁰. La valeur des esclaves augmente au fur et à mesure qu'ils changent de main au début de leur servitude : dans le cas des importations, le prix peut être assez bas sur le lieu d'acquisition pour le marchand investisseur (notamment quand ce dernier achète l'esclave à un raideur et non à un homologue) et considérablement élevé (pour générer un profit motivant pour s'impliquer de façon régulière dans la traite) sur le lieu où on commercialise la marchandise humaine (comme un marché urbain bien structuré et fréquenté)²⁴¹.

D'après les données précieuses des registres du *cadi* de Bursa dont les premiers exemples conservés remontent à la fin de l'année 1455, dans la seconde moitié du XV^e siècle, les esclaves les moins coûteux seraient des enfants en bas âge (parfois vendus avec leurs mères) avec des prix toujours inférieurs à 1 000 aspres (avec des exemples d'une vente à 400 aspres en 1466 et une autre à 550 aspres en 1484)²⁴². Même s'il ne met pas le prix des enfants sur le même plan que celui des esclaves âgés, H. Sahillioğlu a le mérite de les mettre en parallèle avec la valeur des esclaves fugitifs rattrapés (la valeur de ces derniers étant également inférieure au millier d'aspres) : pour l'année 1456, on a des exemples d'esclaves évadés vendus pour 400, 850 ou 930 aspres²⁴³. Même si les fugitifs figurent en bas du barème des prix avec les enfants, repérer leur prix initial permet de mettre un peu mieux en perspective la perte de valeur due à cet acte de résistance : Yūsuf le Bosniaque, initialement acheté pour 1 150 aspres, est revendu sur le marché de Bursa à 870 aspres en 1478²⁴⁴. Cela correspond à une dépréciation de 25 % qui n'est pas nécessairement toujours un écart considérable. D'après ces données, dans la seconde moitié du XV^e siècle, le prix des esclaves considérés comme bon marché (les enfants et les fugitifs dont les prix ont été revus à la baisse) ne dépasse pas le millier d'aspres, donc il est toujours inférieur à une vingtaine de ducats vénitiens d'or²⁴⁵. Étant donné la stabilité de l'étalon-or du ducat vénitien jusqu'au XVIII^e siècle, l'indication de

240. N. Vatin, « Esclavage », *art. cit.*, p. 412. Les pages qui suivent détailleront cette évolution.

241. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 90. À la fin de l'époque médiévale, les prix d'esclaves auraient été systématiquement plus élevés en Méditerranée orientale qu'en Europe occidentale, d'après Eliyahu Ashtor, *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval*, Paris, S. E. V. P. E. N., 1969 (École Pratique des Hautes Études – VI^e Section – Centre de Recherches Historiques, Monnaie-Prix-Conjoncture VIII), p. 499-504.

242. H. Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 48 et 90-91.

243. *Ibid.*, p. 91.

244. *Ibid.*

245. Ci-après, toutes les conversions monétaires sont effectuées d'après les tableaux de taux établis par Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003 [2000], p. 46 (tabl. 3.1), 64 (tabl. 4.2), 97 (tabl. 6.2) et 144 (tabl. 8.3). Cf. aussi *idem*, « Monnaie », *DEO*, p. 811-815.

l'équivalent des prix en aspres ottomans en ducats d'or vénitiens permet de fournir une idée précise sur leur évolution²⁴⁶. Dans le dernier quart du xv^e siècle, le prix moyen des esclaves non-défectueux (à Bursa et pour le noyau dur de l'Empire) se situe autour de 1 500-2 000 aspres (soit entre 28 et 44 ducats vénitiens d'or) et plafonne à 5 000 aspres (entre 96 et 111 ducats vénitiens d'or)²⁴⁷. Pour cette même période à Bursa, H. Sahillioğlu est parvenu à établir une équivalence entre les prix d'esclaves et de biens immobiliers : les prix moyens de maisons indépendantes et d'ateliers (ou échoppes) se situent également entre 1 000 et 2 000 aspres avec un plafond exceptionnel de 5 000 aspres à l'occasion, ce qui correspond presque exactement à la moyenne qui vient d'être indiquée en ducats d'or vénitiens²⁴⁸. H. Sahillioğlu constate qu'il arrivait plus souvent que des esclaves soient vendus à un prix supérieur à 2 000 aspres (par rapport à la vente de biens immobiliers) ; en estimant la part des propriétaires d'esclaves entre 11 et 13 % de la population de Bursa vers la fin du xv^e siècle, il désigne principalement les plus nantis comme la majorité (sinon la quasi-totalité) des propriétaires d'esclaves²⁴⁹. Or, cette assertion semble contredire certains des résultats établis par l'auteur lui-même. Car H. Sahillioğlu établit assez clairement le seuil à partir duquel un esclave est une pure marchandise de luxe : des esclaves de sexe féminin, formées et spécialisées en danse, chant et musique, se vendaient entre 6 000 et 10 000 aspres (entre 127 et 212 ducats d'or vénitiens) entre les années 1479 et 1484, ce qui correspond au moins à la valeur sextuple ou septuple des esclaves du bas de l'échelle des prix²⁵⁰. Plus spectaculaire encore, Selcūk, une esclave danseuse et chanteuse, était présentée en gage par son propriétaire pour une dette de 18 000 aspres en 1487 (l'équivalent d'environ 346 ducats d'or vénitiens)²⁵¹. Là encore, on voit bien le grand écart avec la valeur accordée à des esclaves considérés comme ordinaires. Ces chanteuses et danseuses entrant dans la catégorie des marchandises de luxe pouvaient être une source régulière de revenus pour leurs maîtres ou amasser à leur propre compte un pécule permettant d'effectuer des paiements échelonnés en vue de leur affranchissement (en cas d'établissement d'un contrat de type *mükātebe*²⁵²) grâce aux

246. Şevket Pamuk, *A Monetary History*, *op. cit.*, p. 64 (tabl. 4.2, n. 1).

247. H. Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 92. Les origines ethniques et géographiques de ces esclaves sont les suivantes : grecque, bulgare, valaque, ukrainienne, serbe, slavone, albanaise, bosniaque, hongroise, saxonne, franque, circassienne, indienne, éthiopienne, croate, moldave, autrichienne, soudanaise (takrūrīe) et tchèque (*ibid.*, p. 98-104).

248. *Ibid.*, p. 94-95. Suraiya Faroqhi, « The Business of Trade: Bursa Merchants in the 1480s » [1994], dans *eadem*, *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480 to 1820*, Istanbul, The Isis Press, 1995 (Analecta Isisiana XVIII), p. 207-208 [199-222].

249. H. Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 95.

250. *Ibid.*, p. 92-93 (tabl. IV). Louis Deshayes de Courmenin, *Voyage de Levant : fait par le commandement du Roy en l'année 1621*, Paris, A. Taupinart, 1624, p. 110 : « Le prix ordinaires des belles, quand elles ne sçauent ny chanter, ny trauailler en tapisserie, est de cent escus, ou à peu près : mais il augmente selon la gentillesse & les perfections qui sont en elles. »

251. H. Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 92-93 (tabl. IV).

252. En ce qui concerne les fondements juridiques de ce type d'affranchissement, voir *supra* I-C-3.

pourboires généreux qu'elles recevaient lors de leurs performances à des noces et autres fêtes²⁵³.

Les échantillons proposés par Halil İnalçık, qui avait également travaillé sur les registres du cadî de Bursa pour la seconde moitié du XV^e siècle, permettent d'établir les prix moyens qui suivent : 2 800 aspres / 65 ducats vénitiens d'or par esclave en 1464 ; 3 025 aspres / toujours 65 ducats vénitiens d'or par esclave pour les années 1481-1486²⁵⁴. Comme cet indice de 65 ducats vénitiens d'or dépasse largement la marge de 28-44 ducats établie par H. Sahillioğlu, je suppose que l'échantillon d'İnalçık correspond à des esclaves que l'on peut qualifier de hauts de gamme. Dans l'échantillon d'İnalçık, plus significatif est le prix moyen d'esclaves fugitifs rattrapés (considérés donc comme « défectueux » en raison de leurs penchants pour l'auto-affranchissement illégal) que l'on peut calculer toujours pour les années 1481-1486 : 1 070 aspres / 23 ducats d'or vénitiens²⁵⁵. Cette valeur correspond bien au plus bas de l'échelle des prix d'esclaves considérés comme « normaux » que l'on a pu établir à partir des sondages de Sahillioğlu. Les moyennes indiquées par İnalçık pour la première moitié du XV^e siècle (1400-1453), fondées notamment sur le commerce entre la mer Noire (Caffa), l'Adriatique (Raguse et Venise) et la mer Ligurienne (Gênes), sont assez importantes et intéressantes à prendre en compte pour les raisons suivantes²⁵⁶. *Primo*, l'échelle des prix qui se situe entre 40-70 ducats pour cette période laisse supposer qu'il n'y eut pas une véritable augmentation des prix dans la seconde moitié du siècle (si l'on maintient le chiffre de 65 ducats). *Secundo*, on peut supposer que les données fournies par İnalçık tendent à prendre en compte plutôt les prix d'esclaves prisés que ceux qui se vendent à des prix considérablement bas. *Tertio*, et ce point est intrinsèquement lié au précédent, les réseaux commerciaux génois permettaient de générer des profits de l'ordre de 400 % par esclave (15-20 ducats pour l'achat à Caffa pour une vente de 40 à 70 ducats en Italie)²⁵⁷. Halil İnalçık lui-même a dû revoir ses estimations des prix moyens à la baisse au fil de ses propres publications : tandis qu'il mettait en avant le chiffre de 50 ducats pour la seconde moitié du XV^e siècle en 1979²⁵⁸, il indiquait l'éventail de 20-40 ducats pour la période de

253. H. Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 92. Au XVIII^e siècle, Mouradgea d'Ohsson avait constaté la fréquence des pratiques de nature spéculatrice et des investissements à moyen et long terme qui consistaient à former des jeunes filles de condition servile aux arts pour en élever le prix (Mouradgea d'Ohsson, « De la servitude personnelle », dans *idem*, *Tableau général de l'Empire ottoman* [1788-1824], Istanbul, Les Éditions Isis, 2001, t. VI, livre VI, p. 25-26).

254. Halil İnalçık, « Servile Labor in the Ottoman Empire », in A. Ascher, T. Halasi-Kuhn et B. K. Kiraly (éds), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The Eastern European Pattern*, Brooklyn (New York), Columbia University Press, 1979, p. 43-44. Repris dans *idem*, *Studies in Ottoman Social and Economic History*, Londres, Variorum Reprints, 1985, VII.

255. *Ibid.*

256. *Ibid.*, p. 45.

257. W. Heyd parle des bénéfices atteignant parfois dix fois le prix initial d'achat dans le commerce entre la Crimée et l'Égypte à la fin de l'époque médiévale (Wilhelm Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, Leipzig, Harrassowitz, 1885-1886, t. II, p. 558).

258. H. İnalçık, « Servile Labor », *art. cit.*, p. 29.

1514-1654 en 1994, alors que la tendance ne fut nullement à la baisse des prix d'esclaves²⁵⁹. Les chiffres de la seconde moitié du XV^e siècle, établis par İnalçık, correspondraient plutôt à des esclaves de haute valeur dont le coût minimal se situerait autour de 2 000 aspres (45 ducats) en 1468-1469²⁶⁰.

Après l'expansion ottomane au nord de la mer Noire à partir de 1475, les registres douaniers de Kefe offrent une piste assez fiable sur le moyen des prix. Les taxes douanières, perçues pour chaque esclave réexporté depuis ce port, sont fixées dans des actes normatifs (comme les *kānūnnāme*) ou de la pratique administrative émanant toujours des agents de la Porte (comme les registres fiscaux et douaniers, dits *gümrük beḳāyā defteri*). Si l'on présume que ces montants fixes remplaçaient le *penc-yek*, le quint perçu en nature ou en numéraire pour le compte du souverain sur les esclaves issus du butin de guerre et mis sur le marché, ces taxes devraient être fondées sur le prix moyen du moment et il suffirait de les multiplier par cinq pour se faire une idée générale des prix moyens de l'époque²⁶¹. Pour Kefe, le lieu depuis lequel le commerce des esclaves devait continuer de fleurir de manière exponentielle dans l'Empire ottoman, on trouve le droit d'entrée de 210 aspres en 1502²⁶². Par conséquent, le prix moyen du début du XVI^e siècle devrait être autour de 1 050 aspres / 20 ducats. Si ce chiffre paraît relativement bas par rapport à l'échelle des prix de la seconde moitié du siècle précédent, c'est surtout parce que Kefe était un port de réexportation pour les provinces centrales et méridionales de l'Empire où ces esclaves étaient vendus avec une marge bénéficiaire non-négligeable. Tant que ces esclaves qui transitent par Kefe ont vocation à être considérés comme une marchandise précieuse ou rare venant de loin, leurs prix ont vocation à monter une fois qu'ils étaient expédiés dans le sud²⁶³.

Pour le premier quart du XVI^e siècle, nous pouvons nous appuyer sur les données que contiennent les registres du cadî d'Üsküdar (parmi les plus anciens qui nous sont parvenus, des

259. *Idem*, « The Black Sea and Eastern Europe », in İnalçık et Quataert, *Economic and Social History*, p. 285.

260. *Idem*, « 15. Asır Türkiye İktisadî ve İctimai Tarihi Kaynakları », *İÜİFM XV/1-4*, 1953-1954, p. 56-57.

261. Sur le *penc-yek*, cf. *infra* II-A-2-iii-a dans ce chapitre. On peut aussi renvoyer aux séances du 5 janvier 2010 et du 16 février 2010 du cours de Gilles Veinstein au Collège de France intitulé « Les "esclaves de la Porte" dans l'Empire ottoman. II. Recrutement, formation, carrières ». Je remercie Elisabetta Borromeo d'avoir partagé ses transcriptions encore inédites de ces conférences auxquelles j'ai eu la chance d'assister en personne. Pour le résumé, cf. Gilles Veinstein, « Histoire turque et ottomane. Cours : Les "esclaves de la Porte" dans l'Empire ottoman. II. Recrutement, formation, carrières », *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2009-2010, 110^e année*, Paris, 2011, p. 655-672. Les enregistrements sonores sont accessibles sur <http://www.college-de-france.fr/site/gilles-veinstein/course-2009-2010.htm>

262. Halil İnalçık, *Sources and Studies on the Ottoman Black Sea, vol. I: The Customs Register of Caffa, 1487-1490*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Ukrainian Research Institute, 1996 (Studies in Ottoman Documents Pertaining to Ukraine and the Black Sea Countries 2), p. 17 [fol. 2 v^o], 57 et 145.

263. À ce propos, on peut inverser la perspective pour comparer le prix des denrées exotiques avec celui d'esclaves localement obtenus aux Amériques : « [...] le prix étonnant de la marchandise rare qui vient de loin. Vers 1500, en Allemagne, une livre de safran (ou italien, ou espagnol) coûtait autant qu'un cheval, une livre de sucre autant que trois cochons de lait ; à Panama, en 1519, un cheval valait 24 pesos et demi, un esclave indien 30 pesos, une outre de vin 100 pesos [...] » (Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, 2. Les jeux de l'échange, op. cit.*, p. 183).

années 1521-1524), la « banlieue » asiatique d'Istanbul. Yvonne Seng suit H. Sahillioğlu dans le parallèle tracé entre le prix de la marchandise humaine et celui de l'immobilier²⁶⁴. Si on regarde les informations relatives à ces prix qui sont issues des registres d'Üsküdar de cette période, on peut constater que les prix d'esclaves tendent à être moins élevés que ceux de maisons et boutiques : Mehmed bin İsmā'īl possède un esclave de 1 500 aspres (26 ducats) et une esclave de 1 600 aspres (28,5 ducats), alors que ses deux maisons sont estimées respectivement à 6 000 aspres (107 ducats) et 4 000 aspres (71 ducats) ; il possède aussi une boutique qui aurait coûté 2 500 aspres (44,5 ducats)²⁶⁵. Dans ce registre du début des années 1520, le prix d'esclave le plus cher que l'on arrive à repérer serait de l'ordre de 5 000 aspres (89 ducats)²⁶⁶. Pour le premier quart du XVI^e siècle, on peut situer l'échelle des prix moyens entre 1 200 et 1 500 aspres, soit entre 21 et 27 ducats d'or vénitiens²⁶⁷. Un acte de vente en arabe, toujours issu des registres du cadi d'Üsküdar, daté du début de l'an 926/1520, situe « le prix de marché du moment » (*rā'ij fī-l-waqt*) à 1 300 aspres (23 ducats)²⁶⁸. Quant aux rançons versées pour le rachat de captifs en Méditerranée orientale en 1510, on trouve la somme de 300 ducats payée en biens et en espèces par des Skyrotes à des corsaires turcs pour treize personnes et des animaux (environ 23 ducats par tête) ; la même année, le fameux corsaire/pirate Kırdoğlu exige 100 000 aspres des Chiotes pour la libération de 100 personnes (18 ducats par tête)²⁶⁹.

Une autre manière envisageable de mettre en perspective ces chiffres est de prendre en considération la somme d'argent allouée par le même tribunal pour l'entretien matériel et la garde des esclaves fugitifs appréhendés dans l'attente de la réclamation de leurs maîtres (pendant une durée maximale de trois mois). Dans plusieurs entrées du cinquième registre de cadi du tribunal d'Üsküdar (pour les années 1524-1530), on trouve l'attribution de la somme de « 2 aspres quotidiens pour l'entretien matériel et la garde » (*nafaqası ve hıfzı için yevmī iki akçe ta'yīn olındı*)²⁷⁰. Ainsi, la somme minimale de 1 000 aspres pour l'achat d'un esclave correspond à 500

264. Yvonne Seng, « Fugitives and Factotums », *art. cit.*, p. 146.

265. *Ibid.*, p. 144-145.

266. *Ibid.*, p. 144-146.

267. *Ibid.*, p. 146 et 155 n. 29.

268. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil, (H. 924-927 / M. 1518-1521)*, Rifat Günalan et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2010, p. 566 [57 r^o, première entrée].

269. Nicolas Vatin, *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes, 1480-1522*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1994 (Collection Turcica VII), p. 112. Les modalités de la fixation des rançons, le décalage des rançons avec les prix d'esclaves et la manière dont on négocie les rachats et les échanges sont comparables en Méditerranée orientale médiévale. Seulement, à l'époque moderne, le volume est supérieur de très loin. Pour des études de cas sur les États croisés, cf. Yvonne Friedman, *Encounter between Enemies. Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2002 (Cultures, Beliefs and Traditions. Medieval and Early Modern Peoples 10), p. 44, 108, 113, 148, 251 et *passim*.

270. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil, (H. 930-936 / M. 1524-1530)*, Yasemin Dağdaş et Zeynep Berktaş (éds), Istanbul, İSAM, 2010, p. 429 [53 v^o, première entrée] (acte daté du 8 *ramazān* 931 / 9 juillet 1525). Voir aussi *ibid.*, p. 427 [56 r^o, deuxième entrée] (acte daté du 23 *cemāzīyü-l-āhīr* 932 / 16 avril 1526) ; 394

jours d'entretien matériel (comprenant l'alimentation, l'habillement et l'hébergement) pour un seul individu ; le tribunal appliquait la période coutumière (*müddet-i 'örfiyye*) de trois mois (moyennant une dépense maximale de 180 aspres / 3 ducats d'or vénitiens) au bout de laquelle, si le propriétaire légal n'effectuait aucune réclamation, l'esclave était vendu aux enchères, ce qui permettait au tribunal de couvrir ses dépenses tout en générant du profit (toute vente supérieure à la somme de 500 aspres étant largement avantageuse pour le compte du *cadi* ou du Trésor). Par conséquent, la somme moyenne que l'on devait investir pour l'achat d'un esclave ordinaire dans le premier quart du XVI^e siècle est l'équivalent de deux ans de dépenses minimales pour le seul entretien matériel de cet individu qui entre dans la maisonnée du maître en tant que propriété²⁷¹. Dans son indication du prix moyen qui va de 20 à 40 ducats entre 1514-1654, Halil İnalçık arrive à la même conclusion pour affirmer que cette valeur équivalait au coût d'entretien matériel d'une personne adulte pendant une période de deux à trois ans²⁷².

L'étude systématique d'Ö. L. Barkan portant sur les inventaires après décès des membres de la classe des *'askerî* sur une période de 114 années (entre 1545 et 1659) nous permet de faire quelques estimations sur les prix moyens d'esclaves entre le milieu du XVI^e et le milieu du XVII^e siècles²⁷³. L'inconvénient principal pour les données chiffrées de cette période (surtout en numéraire) est dû à la « vague inflationniste importante » ayant engendré le « quintuplement du niveau général des prix », ce qui a conduit l'État ottoman à mener une politique de dépréciation monétaire de manière courante entre 1580 et 1650 (dans un contexte d'instabilité financière et politique dû principalement à l'introduction de l'argent américain dans l'économie européenne et les révoltes dites des *celālî* dans l'Empire ottoman)²⁷⁴. Dans les registres étudiés par Barkan, on trouve un total de 175 propriétaires possédant 143 esclaves de sexe masculin (*gūlām*) et 111 esclaves de sexe féminin (*cāriye*). Il se trouve que les femmes, quoique moins nombreuses, correspondent à une valeur monétaire supérieure : 845 515 aspres (111 *cāriye*) contre 604 610

[89 r^o, troisième entrée] (acte daté du 7 *şevvāl* 935 / 24 juin 1529).

271. Si l'on maintient le prix de 1 500 aspres / 26 ducats (d'après le taux de change de 1526), cela correspond à 750 jours de 2 aspres de dépenses quotidiennes. Les prix moyens à Bursa au XVI^e siècle aurait été entre 2 000 et 3 000 aspres, les prix pour des esclaves de haute valeur se seraient situés entre 5 000 et 8 800 aspres (Klaus Liebe-Harkort, *Beiträge zur sozialen und wirtschaftlichen Lage Bursas am Anfang des 16. Jahrhunderts*, Hamburg, thèse de doctorat, Universität Hamburg, 1970, p. 131).

272. H. İnalçık, « The Black Sea and Eastern Europe », *art. cit.*, p. 284-285.

273. Ömer Barkan, « Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659) », *Belgeler* III/5-6, 1966, p. 1-479.

274. Şevket Pamuk, « Prix », *art. cit.*, p. 990-991. La valeur du ducat d'or vénitien en aspres ottomans est très fluctuante au cours de la période entre 1580-1625 : 60 aspres (1540) ; 60 aspres (1550) ; 60 aspres (1566) ; officiellement 60 aspres, 65-70 aspres sur le marché (1582) ; 65-70 aspres (1584) ; 120 aspres (1588) ; 125 aspres (1600) ; 150 aspres (1618) ; 180-210 aspres (1622) ; 330-420 aspres (1624) ; 120 aspres (1625) ; 190 aspres (1628) ; 220 aspres (1632) ; 270 aspres (1640) ; 168 aspres (1641) ; 170 aspres (1646) ; 175 aspres (1650) ; 175 aspres (1655) ; 190 aspres (1659) (selon *idem*, *A Monetary History*, *op. cit.*, p. 64 (tabl. 4.2) et 144 (tabl. 8.3)). On peut se risquer à estimer un taux de change moyen entre 160-170 aspres contre un ducat d'or vénitien pour la période de 1545-1659 qui est celle des inventaires après décès d'Edirne publiés par Ö. L. Barkan.

aspres (143 *gūlām*), ce qui nous permet d'obtenir un prix moyen de 7 617 aspres pour les femmes et 4 228 aspres pour les hommes²⁷⁵. La valeur supérieure des femmes esclaves dans cet échantillon peut laisser penser qu'elles étaient principalement des concubines de haut de gamme. Malgré les nombreuses dépréciations monétaires, l'échelle des prix moyens reste à peu près identique à celle de 20 à 40 ducats établie par H. İnalçık : 24-26,5 ducats pour les hommes et 44-47 ducats pour les femmes. Je n'approuve nullement l'opération suivante, car elle fait l'amalgame entre des esclaves dont les valeurs varient sensiblement, mais à titre indicatif et en espérant que cela puisse être d'une certaine utilité, il est possible de calculer la valeur moyenne d'un esclave pour l'échantillon entier : cela nous donne l'échelle de 33 à 35 ducats d'or vénitiens par tête. À propos de ce chiffre, on peut mobiliser l'information apportée par un passage du récit de voyage de Nicolas de Nicolay, géographe français ayant accompagné d'Arvieux, l'ambassadeur de France auprès de Soliman le Magnifique en 1547-1550 et 1551²⁷⁶, qui cite la somme de 34 ducats pour « une fille de Hongrie aagée de treize a quatorze ans, mediocrement belle, laquelle en fin fut vendue, & deliuree à vn vieil Turc marchand » sur le marché d'Istanbul au milieu du XVI^e siècle²⁷⁷. Dans la décennie entre 1562 et 1571, on trouve à Konya, en Anatolie centrale, l'échelle de 2 000 à 4 000 aspres (soit entre 33 et 66 ducats)²⁷⁸.

Dans un registre comptable de l'extrême fin du XVI^e siècle, on trouve une liste détaillée sur les esclaves vendus (*şatılan*) d'un certain Maṭrāḳcı Sinān, un dignitaire du palais²⁷⁹. Cette liste, datée du 13 *cemāziyü-l-āhire* 1008 / 31 décembre 1599 et conservée aux archives du Palais de Topkapı, contient les noms, les prix, les origines ethniques et parfois les fonctions d'une trentaine d'esclaves vendus parmi les biens de Sinān²⁸⁰. L'éventail de prix des 31 individus concernés est assez riche en informations pour l'époque. Les valeurs s'étalent de 1 565 aspres (12,5 ducats) à 10 715 aspres (85,5 ducats) : l'esclave le moins cher est noir (*siyāh*) et s'appelle Mübārek (Béni)²⁸¹,

275. Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri », *art. cit.*, p. 453-454, 456 et 472 (tabl. 4).

276. Elisabetta Borromeo, « Voyageurs occidentaux. Le voyage au Levant (du XV^e siècle aux années 1770) », *DEO*, p. 1217 [1216-1219].

277. C'est peut-être un cas particulier ne confirmant pas nécessairement mon calcul indicatif. Nicolas de Nicolay, *Les navigations, pérégrinations et voyages, faicts en la Turquie*, Anvers, Guillaume Silvius, 1577, livre II, ch. XXIII, p. 114. Voir aussi *idem*, *Dans l'empire de Soliman le Magnifique*, éd. par Marie-Christine Gomez-Géraud et Stéphane Yerasimos, Paris, Presses du CNRS, 1989 (Singulier pluriel), p. 143.

278. İzzet Sak, « Konya'da köleler (16. yüzyıl sonu-17. yüzyıl) », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* IX, 1989, p. 166. Pour des exemples alépins de la seconde moitié du XVI^e siècle et du XVII^e siècle, cf. Mehmet Kabacık, *XVI. yüzyılda Halep'te gündelik hayat ve fiyatlar*, Ankara, Pegem Akademi, 2013, p. 90-101 ; Charles L. Wilkins, « A Demographic Profile of Slaves in Early Ottoman Aleppo », in Christoph Witzernath (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 231 (tabl. 7.2, 7.3 et 7.4).

279. Nous ne savons pas avec une certitude absolue si le propriétaire vendit ses propres esclaves, si ces derniers furent vendus pour le compte de ses héritiers (et par défaut pour le Trésor) ou bien, s'il s'agissait d'une confiscation (*müsādere*).

280. TS.MA.d 9627. Pour l'édition du document entier, cf. *infra* le document n° 1 en annexe.

281. La place des esclaves noirs (ceux qui ne sont ni des eunuques, ni des Éthiopiens) en bas de l'échelle des prix semble se confirmer dans d'autres situations, régions et périodes. Les esclaves africains sont les moins chers parmi ceux

tandis que la Tcherkesse Verd-i kan (Rose de sang) est la plus coûteuse et la seule femme de la liste. Le prix médian est celui du seizième individu, 'Alī l'Albanais (*Arnavud*) : 3 000 aspres (24 ducats). Les esclaves noirs valaient moins que leurs homologues polonais, ukrainiens, bosniaques, albanais, croates, abkhazes, géorgiens, valaques ou tcherkesses (qui sont les groupes ethniques de la liste), mais à une exception près : 'Anber (Ambre gris), un eunuque noir (*siyāh tavāṣī*), est vendu à 4 450 aspres (35,5 ducats). Si on laisse de côté l'esclave la plus chère de la liste, le prix plafond des hommes est de 6 100 aspres (49 ducats). Il est préférable de calculer la moyenne des prix des trente hommes seulement, car la valeur très haute de Verd-i kan tend beaucoup à la fausser : cette moyenne est de 3 153,5 aspres ou de 25 ducats très exactement. Cette liste, en apparence un document isolé, permet de confirmer les calculs obtenus grâce à des dépouillements massifs et donne une photographie assez fidèle de l'échelle des prix du début du xvii^e siècle. Parmi les esclaves relevant de la catégorie de « luxe », les femmes se trouvent sans aucun doute au sommet de l'échelle des prix²⁸². Par rapport aux indices fournis par cette liste, l'information issue des registres du cadi d'Ankara de la fin du xvi^e siècle semble indiquer des prix trop élevés pour refléter la moyenne du temps : un esclave coûtant 7 000 aspres (56 ducats) comparé avec une boutique dont la valeur est estimée à 12 000 aspres (96 ducats)²⁸³. 37 décimètres cubes de blé (un *kile*) valaient entre 180 et 450 aspres (entre 1,4 et 3,6 ducats) dans la période entre 1599 et 1606 à Manisa²⁸⁴. Le prix de l'esclave le moins cher ayant appartenu à Maṭrākçı Sinān correspondait donc à l'équivalent de 129,5 à 321,9 décimètres cubes de blé, un achat considérable en soi. En 1600, avec un seul aspre, on pouvait acheter 605,4 g (200 *dirhem*) de pain à Istanbul ; en 1640, on pouvait acheter 454,04 g (150 *dirhem*) de pain pour le même prix²⁸⁵. Donc, une dizaine de ducats (une somme fort inférieure au prix moyen d'un esclave à cette époque) permettait d'acheter environ 1 250 pains (selon le prix plafond de 1600). Cette donnée peut nous faire assez facilement conclure que les esclaves étaient en dehors de la portée des personnes de modeste condition qui peinaient à subvenir à leurs propres besoins. Toutefois, il faut se garder de l'erreur inverse consistant à qualifier les esclaves de produits

qui ont été repérés dans les registres du cadi de Konya pour les années 1562-1571 : leurs prix varient entre 1 500 et 1 800 aspres (entre 25 et 30 ducats), soit en dessous de la moyenne de 2 000 aspres (33 ducats). Cf. İzzet Sak, « Konya'da köleler », *art. cit.*, p. 166.

282. Charles L. Wilkins, « A Demographic Profile of Slaves », *art. cit.*, p. 232. Said Öztürk, *Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, Istanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995, p. 213-216.

283. Özer Ergenç, *Osmanlı klasik dönemi kent tarihçiliğine katkı: XVI. yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara, Ankara Enstitüsü Vakfı, 1995, p. 140.

284. Ertan Gökmen, « Narh kayıtlarına göre xvii. yüzyıl başlarında Manisa'da tüketilen gıda maddeleri (1599-1609) », *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XI/3, 2013, p. 70-71 et 96. Halil İnalçık, « Introduction to Ottoman Metrology », *Turcica* XV, 1983, p. 339-340 (tabl. XI).

285. Mübahat S. Kütükoğlu, « 1009 (1600) tarihli Narh Defterine göre İstanbul'da çeşidli eşya ve hizmet fiyatları », *Tarih Enstitüsü Dergisi* IX, 1978, p. 22. Ö. L. Barkan, « The Price Revolution », *art. cit.*, p. 15 n. 2. H. İnalçık, « Introduction to Ottoman Metrology », *art. cit.*, p. 311.

de luxe inaccessibles au plus grand nombre. Le prix de la fourrure de zibeline (*semmür kürki*, un produit de luxe véritable) est plafonné à 100 000 aspres (800 ducats) à Istanbul en 1600, un prix inatteignable par des esclaves²⁸⁶.

Dans la ville de Bursa, approvisionnée notamment par Istanbul et le commerce pontique, on trouve l'échelle de 13,5 à 45 ducats pour les années 1600-1630/1631 d'après les registres de *cadi*²⁸⁷. Entre les années 1631-1632 et 1670-1671, l'éventail se situe entre 34 et 60 ducats ; pour la fin du siècle, entre 1671-1672 et 1700, les prix vont de 24 à 32 ducats²⁸⁸. À titre de comparaison, nous pouvons citer les prix moyens établis d'après les registres du *cadi* de Konya au XVII^e siècle : pour les années 1631 et 1632, on trouve la somme de 15 000 aspres (68 ducats) ; entre 1660 et 1664, il va de 6 000 à 12 000 aspres (31,5-63 ducats) ; en 1681, il s'élève à 20 000 aspres (66,5 ducats)²⁸⁹. Cette augmentation et cet écart (entre Bursa et Konya) peuvent s'expliquer par la raréfaction de la marchandise humaine due à l'arrêt des conquêtes ottomanes (après celles de la Crète en 1669 et de la Podolie en 1672) et les coûts divers des importations, d'autant plus que Bursa était une ville mieux située que Konya pour l'approvisionnement par voie maritime depuis le nord et l'ouest.

Ces chiffres ne reflètent que les échantillons disponibles et les méta-données créées par des historiens : les fluctuations traduisent bien les effets des dépréciations et réévaluations monétaires, ainsi que l'arrêt des conquêtes militaires au profit des importations pour l'approvisionnement. Nous savons que le niveau général des prix demeure stable entre 1650 et 1780²⁹⁰. Par conséquent, l'échelle de 24 à 32 ducats peut être considérée comme assez fiable (pour les provinces et villes dont la situation géographique est avantageuse sur les routes de la traite) à la fin du XVII^e siècle qui connaît le pic de 60 ducats pour le prix moyen (ce qui correspond notamment aux fluctuations monétaires entre les années 1622 et 1650)²⁹¹.

Une dernière mise en perspective comparative devrait s'appuyer sur les rançonnements. Car l'économie de la rançon à l'époque moderne fait partie intégrante du « prix de l'homme en

286. Mübahat S. Kütükoğlu, « 1009 (1600) tarihli Narh Defterine... », *art. cit.*, p. 62. La somme de 400 000 aspres (*dört yük akçe*) / 1 333 ducats est allouée par l'État aux mines de cuivre de Kastamonu en 1682 pour l'engagement de plusieurs centaines d'esclaves (BOA, İbnülemin, Me'adin 2/105). À propos du cas des mines, cf. *infra* II-B-2-iv.

287. Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*, Jérusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1988, p. 11 et 11 (tabl. 1-1).

288. *Ibid.*

289. İzzet Sak, « Konya'da köleler », *art. cit.*, p. 167. En 1640, à Istanbul, une ocque (*vukıyye* ≈ 1,28 kg.) de viande de mouton (*lahm-ı ganem*) coûtait 9 aspres, et le prix d'une ocque de caviar (*hāvvyār*) était de 20 aspres (Kütükoğlu, *1640 tarihli Narh Defteri*, p. 91 et 94 ; H. İnalcık, « Introduction to Ottoman Metrology », *art. cit.*, p. 314, 318 et 341).

290. Ş. Pamuk, « Prix », *art. cit.*, p. 990.

291. Ş. Pamuk, *A Monetary History*, *op. cit.*, p. 144 (tabl. 8.3). En 1690, dans la province d'Ayntāb, en Anatolie du Sud-Est, un esclave de sexe masculin coûtait le prix d'une petite maison : 49 *guruş*, une monnaie d'argent comparable au thaler hollandais de lion, ce qui donne une échelle de 14 à 26 ducats d'or vénitien selon le taux de change (Hülya Canbakal, *Society and Politics in an Ottoman Town. 'Ayntāb in the 17th century*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2007 (The Ottoman Empire and its Heritage 36), p. 173).

Méditerranée » dans le cadre du « commerce des captifs »²⁹². On peut affirmer d'emblée que les rançons, même si elles entérinent techniquement « l'achat » d'une personne échangée contre une valeur marchande dans le cadre du « rachat », sont bien supérieures aux prix d'esclaves, justement parce que cette configuration permet de générer de plus grands profits par rapport au commerce des esclaves (surtout lorsqu'il s'agit de personnages de haut rang pour lesquels leurs familles, gouvernements ou des ordres religieux charitables sont prêts à verser des sommes exorbitantes ; les intermédiaires créditeurs constituent un autre versant de ce commerce rentable).

Dans les documents ottomans et italiens de rachat appartenant aux archives de l'*Opera della Redenzione dei Cattivi* conservées à l'institution charitable napolitaine Pio Monte della Misericordia fondée en 1602, on trouve les *albarani* (*albarano* : somme allouée pour le rachat d'un captif) suivants : 100 ducats en 1613 ; 40 ducats en 1617 ; 150 ducats pour 6 captifs en 1629 ; entre 80 et 90 ducats en 1681-1682²⁹³. La rançon moyenne de 85 ducats en 1681-1682 est très clairement supérieure aux 60 ducats maximaux des esclaves des marchés ottomans de la fin du xvii^e siècle. De plus, il ne faut pas oublier que les *albarani* accordés par l'ordre napolitain n'étaient parfois que des sommes partielles pour le rançonnement des individus concernés.

Du côté des captifs ottomans, on peut citer d'abord la rançon exorbitante d'Alī Beg de Koppány, un *sancağbeg* de la frontière hongroise qui s'est engagé à verser 30 000 florins en plus de 100 bœufs, des tissus, des selles d'or et d'argent, et deux prisonniers hongrois détenus à Istanbul²⁹⁴. Ma'cūncizāde Muṣṭafā Efendi, le cadī de Paphos à Chypre (dont le salaire quotidien était de 130 aspres, soit un ducat d'or vénitien), détenu par l'Ordre de Saint-Jean à Malte entre 1597 et 1600, affirme que sa propre rançon était fixée à 500 ducats qui est aussi celle d'un autre cadī ; il signale aussi le versement de la somme de 1 800 ducats par le *beglerbeg* de Tunis à l'Ordre de Malte pour la libération d'un notable ottoman avec sa mère et leur esclave de sexe féminin (600 ducats par tête en moyenne)²⁹⁵. Les captifs ottomans rachetés à l'Ordre de Malte par le concours du consul français de Smyrne (Izmir) et l'intermédiaire de deux marchands maltais entre 1625 et 1628 font l'objet de

292. Jean Mathieux, « Trafic et prix de l'homme en Méditerranée aux xvii^e et xviii^e siècles », *Annales* IX/2, 1954, p. 157-164. Wolfgang Kaiser (dir.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée (xvi^e-xviii^e siècle)*, Rome, 2008 (Collection de l'École Française de Rome 406). *Idem*, « L'économie de la rançon en Méditerranée occidentale (xvi^e-xvii^e siècle) », *Hypothèses I : La rançon*, 2006, p. 359-368. Andrea Pelizza, *Riammesi a respirare l'aria tranquilla. Venezia e il riscatto degli schiavi in età moderna*, Venise, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 2013 (Memorie 139). Daniel Hershenzon, « The Political Economy of Ransom in the Early Modern Mediterranean », *Past and Present* CCXXXI, 2016, p. 61-95.

293. Rosita D'Amora, « Some documents concerning the manumission of slaves by the Pio Monte della Misericordia in Naples », *Eurasian Studies* I/1, 2002, p. 37-39, 41-43, 52 (doc. 1b), 55 (doc. 2b), 63 (doc. 5a), 66 (doc. 6a) *et passim*.

294. Ferenc Szakály, « The Ransom of Ali Bey of Koppány. The Impact of Capturing Slaves on Trade in Ottoman Hungary », dans *Ransom Slavery*, p. 97.

295. Ma'cūncizāde Muṣṭafā Efendi, *Bāz-geṣt-i ḥakīrī-i Mālta – Ser-güzeṣt-i esīrī-i Mālta*, Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, ms. n° 234, fol. 145 r°, 146 v° et 149 v°.

rançons qui vont de 100 à 950 réaux espagnols (*riyāl gurus*), ce qui peut aller de 47 à 712 ducats vénitiens selon le taux de change assez instable durant cette période²⁹⁶. Les rançons de militaires ottomans auprès de l'électeur de la Bavière, Maximilien Emmanuel, pour quelques individus qui ont été nommés dans les négociations de rachat (parmi les 345 prisonniers détenus à Munich), se situent entre 100 et 200 ducats à la fin du XVII^e siècle²⁹⁷. Cette dernière échelle se rapproche de celle des documents de l'entreprise de rédemption napolitaine. Il n'est pas nécessaire de parcourir de manière exhaustive la documentation et la littérature secondaire immenses du commerce des captifs et de l'économie de la rançon pour arriver à la conclusion que la rançon moyenne de captifs est bien supérieure au prix moyen d'esclaves en Méditerranée à l'époque moderne. L'écart peut être tel qu'il serait insensé de comparer les deux indices²⁹⁸, car l'être humain n'est aucunement valorisé de la même manière selon qu'il est captif ou esclave (cela dit, la distinction entre la valeur d'échange et la valeur d'usage n'est pas toujours très claire, ce que nous verrons à propos de la main d'œuvre servile)²⁹⁹, mais l'intérêt est que cette échelle montre la variation des sommes d'argent que l'on était prêt à verser pour l'achat et le rachat d'hommes et femmes dans et en dehors de l'Empire ottoman durant cette période.

Les marchands d'esclaves, experts dans la commercialisation du corps humain, pouvaient être convoqués au tribunal du *cadi* afin de mettre en œuvre leurs compétences pour le bien de la communauté : dans les procès de rixe donnant lieu au versement d'indemnités à la victime par l'agresseur, les marchands d'esclaves pouvaient témoigner des dommages infligés en estimant la baisse du prix d'un esclave qui porterait des blessures semblables³⁰⁰. La valeur actuelle sur marché était décisive dans le cas du meurtre d'un esclave pour déterminer le prix du sang (*diya* ou *diyey*) qui devait être versé à son propriétaire par le meurtrier³⁰¹.

Au début du XVIII^e siècle, avec la fin des conquêtes et la perte de la Crimée au profit de la Russie, les esclaves relèvent beaucoup moins du pouvoir d'achat de l'Ottoman moyen, dans un contexte de hausse des prix à une période de stabilité monétaire³⁰². La diminution de l'offre mise à part, les coûts de l'importation (avec la perception de multiples taxes et le profit des marchands)

296. Pál Fodor, « Piracy, Ransom Slavery and Trade. French participation in the liberation of Ottoman slaves from Malta during the 1620s », *Turcica* XXXIII, 2001, p. 132-133.

297. János J. Varga, « Ransoming Ottoman Slaves from Munich (1688) », dans *Ransom Slavery*, p. 169, 174 et 180.

298. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 90.

299. Michel Fontenay, « Esclaves et/ou captifs. Préciser les concepts », in Wolfgang Kaiser (dir.), *Le commerce des captifs, op. cit.*, p. 21. Cf. *infra* II-B.

300. Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany (New York), State University of New York Press, 1994, p. 35 et 192 n. 2.

301. Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, New York, Cambridge University Press, 2005 (Themes in Islamic Law 2), p. 51.

302. Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, trad. par Martin Bott, Londres-New York, I. B. Tauris, 2000 [1995], p. 282.

sont également un facteur non-négligeable à prendre en compte dans la croissance de la valeur marchande des esclaves. Justement, ici entrent en jeu les intérêts de l'État ottoman qui tire un grand profit de la traite des esclaves sur le plan fiscal. L'argument en faveur du caractère profitable du commerce et de la possession d'esclaves est consolidé par le fait que la hausse des prix d'esclaves était bien supérieure à la croissance du coût de la vie matérielle due aux inflations et dévaluations à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles³⁰³.

a. Tableaux récapitulatifs

Éléments de contexte : entre 1580 et 1650, on constate le quintuplement du niveau général des prix dans l'Empire ottoman avec des dépréciations monétaires régulières. Entre 1622 et 1650, on constate de fortes fluctuations monétaires. La seconde moitié du XVII^e siècle est celle de la stabilité monétaire en grande partie.

Évolutions estimées de la moyenne des prix d'esclaves (tabl. 1)³⁰⁴

période	1480 – 1620	1514 – 1654	1622 – 1650	1675 – 1700
évolution constatée (en ducats d'or vénitiens)	hausse de 20 à 60	fluctuations entre 20 et 40	pic de 60	baisse et stabilisation entre 24 et 32

La moyenne de la valeur des esclaves dans les inventaires après décès des 'askerî d'Edirne pour les années 1545-1659 (tabl. 2)³⁰⁵

sexe de l'esclave	masculin	féminin
valeur moyenne (en ducats d'or vénitiens)	24 – 26,5	44 – 47

Comparaison des indices de prix d'esclaves à Bursa et à Konya au XVII^e siècle (tabl. 3 et 4)³⁰⁶

BURSA	période	1600 – 1630/1632	1631/1632 – 1670/1671	1671/1672 – 1700
	échelle des prix (en ducats d'or vénitiens)	13,5 – 45	34 – 60	24 – 32

KONYA	période	1631/1632	1660 – 1664	1681
	moyenne estimée des prix (en ducats d'or vénitiens)	68	63	66,5

303. Alan W. Fisher, « Chattel Slavery in the Ottoman Empire », *Slavery & Abolition* I/1, 1980, p. 35.

304. Principalement à partir du recoupement des échantillons fournis par H. Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.* ; Yvonne Seng, « Fugitives and Factotums », *art. cit.* ; H. İnalçık, « The Black Sea and Eastern Europe », *art. cit.* ; Ş. Pamuk, *A Monetary History*, *op. cit.* ; *idem*, « Prix », *art. cit.* ; *idem*, « The Price Revolution in the Ottoman Empire Reconsidered »,

305. Établi à partir d'Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*

306. D'après Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*, *op. cit.* et İzzet Sak, « Konya'da köleler », *art. cit.*

iii. Les revenus fiscaux de l'État

L'État ottoman n'avait pas intérêt à fixer des prix plafonds dans le cadre du commerce des esclaves, car il touchait systématiquement des revenus fiscaux et douaniers sur la traite officielle et légale. « L'organisation financière et le système fiscal de l'Empire [étaient aussi] le reflet de la conception que les Ottomans se faisaient de leur Empire et de sa gestion.³⁰⁷ » Le *penc-yek*, pilier de la taxation étatique sur le commerce des esclaves, figure parmi les taxes les plus anciennes imposées par l'État ottoman à partir de la seconde moitié du XIV^e siècle³⁰⁸. La maximisation des revenus fiscaux (le fiscalisme) étant une pierre angulaire de la vision économique des Ottomans, le passage en revue des différentes formes d'impôts et taxes concernant le commerce des esclaves peut illustrer « une politique typiquement urbaine de concentration autoritaire des trafics » et les efforts de surveillance et de contrôle provenant de la bureaucratie³⁰⁹. La taxation du commerce des esclaves avait la particularité de tirer des revenus des ressources externes (le butin de guerre) et des ressources internes (le commerce des esclaves)³¹⁰. Ces revenus étaient très élevés, notamment au XVI^e siècle et dans une moindre mesure au XVII^e siècle, mais le commerce des esclaves ne constituait pas la première source fiscale de revenus pour les caisses de l'État³¹¹. Je propose d'examiner les origines et l'évolution du *penc-yek*, avant d'aborder les autres formes de taxation et quelques particularités provinciales³¹².

a. Penc-yek (le quint)

Le *penc-yek* (parfois transcrit *pencik*, *pendjek*, *pendjik*), un cinquième ou le quint, provient du *ḥums* arabe qui est la part proportionnelle du butin de guerre revenant au souverain d'un État musulman selon l'interprétation d'un précepte coranique³¹³. Ce précepte se trouve dans la sourate VIII, justement intitulée *al-Anfāl* (le Butin) :

307. Linda T. Darling, « Fiscalité », *DEO*, p. 452 [452-457].

308. *Ibid.*

309. Mehmet Genç, « Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri », *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* III/1, 1989, p. 175-185. La citation est de Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 9^e éd., Paris, Armand Colin, 1990 [1949], t. I, p. 150. Finkel, *Osman's Dream*, p. 72.

310. Rhoads Murphey, « The Ottoman economy in the early imperial age », in Woodhead, *Ottoman World*, p. 37.

311. Alan W. Fisher, « The Ottoman Crimea in the Sixteenth Century », *Harvard Ukrainian Studies* V/2, 1981, p. 142.

312. Ce que je compte examiner ici touche en partie à ce que K. Fleet appelle « tax collection and commodity control » dont l'aspect complémentaire sera l'affermage fiscal (Kate Fleet, « Power and economy: early Ottoman economic practice », *Eurasian Studies* III/1, 2004, p. 120).

313. Gilles Veinstein, « Janissaires », *DEO*, p. 633 [631-635]. Selon le chroniqueur Ṭabarī (m. 923), le quint aurait été prélevé pour la première fois par Mahomet lui-même sur les femmes et enfants de la tribu juive des Banū Qurayza réduits en esclavage en 627 (Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī. Ta'riḫ al-rusul wa'l-mulūk*, vol. 8: *The Victory of Islam, Muḥammad at Medina, A. D. 626-630/A. H. 5-8*, trad. par Michael Fishbein, New York, State University of New York, 1997 (SUNY series in Near Eastern studies/Bibliotheca Persica), p. 27-41).

⁴¹ Sachez que quel que soit le butin (*ġanimtum*) que vous preniez,

le cinquième (*ħumusahu*) appartient à Dieu,

au Prophète et à ses proches,

aux orphelins, aux pauvres et au voyageur,

si vous croyez en Dieu

et à ce qu'il a révélé à notre Serviteur

le jour où l'on discerna

les hommes justes des incrédules ;

le jour où les deux partis se sont rencontrés.

— Dieu est puissant sur toute chose —³¹⁴.

Selon les plus anciennes chroniques d'histoire ottomane, le quint aurait été institué sous le règne de Murād 1^{er} (1362-1389)³¹⁵. Ce prélèvement effectué pour le compte du souverain sur le butin des razzias relevant du *Kleinkrieg* à la frontière et sur celui des campagnes militaires de grande envergure est considéré comme un élément fondateur du corps des janissaires (I. Beldiceanu-Steinherr situe la naissance de ce corps au plus tôt en 1377)³¹⁶. La création d'un Trésor d'État et l'institution du *penç-yek* sont attribuées à Ƙara Ĥalîl (m. 789/1387-1388), grand vizir avant 1378 ou 1381, de la famille Ƙandarlı³¹⁷. Cette mesure permettait notamment d'établir un contrôle sur le flux commercial des Dardanelles (avec la récupération de Gallipoli/Gelibolu en 1376), de surveiller plus étroitement les *beg* aventuriers et assez indépendants des zones frontalières et de générer des revenus et recrues pour le compte de l'État, d'autant plus que ce port était un point de départ de premier plan avec Edirne pour les exportations d'esclaves vers les marchés d'Alexandrie et de Damiette d'où ils étaient acheminés vers le marché du Caire³¹⁸. La perception pouvait s'effectuer en

314. *Le Coran*, trad. par Denise Masson, Paris, Gallimard, 1986 [1967] (Bibliothèque de la Pléiade 190), p. 218 [VIII : 41].

315. G. Veinstein, « Janissaires », *art. cit.*, p. 633. Irène Beldiceanu-Steinherr, « En marge d'un acte concernant le pençyek et les aqıngı », *Revue des Études Islamiques* XXXVII/1, 1969, p. 38. Une chronique du xvii^e siècle, rédigée vers 1675, reprend les renseignements laissés par les historiens ottomans du xv^e siècle : Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beyân fî kavânîn-i âl-i Osmân*, éd. par Sevim İlgürel, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1998, p. 143-144 [fol. 58 r^o].

316. G. Veinstein, « Janissaires », *art. cit.*, p. 633. I. Beldiceanu-Steinherr, « En marge d'un acte concernant le pençyek », *art. cit.*, p. 40.

317. Nicolas Vatin, « Ƙandarlı », *DEO*, p. 216 [216-217].

318. *Ibid.* Wilhelm Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, Leipzig, Harrassowitz, 1885-1886, t. II, p. 555-558.

numéraire (le paiement d'une somme fixe par esclave, correspondant à un cinquième de sa valeur estimée) ou en nature (la prise d'un captif sur cinq pour le sultan) ; ce à quoi pouvait s'ajouter le droit de préemption du sultan sur les garçons âgés de 10 à 17 ans (le cas échéant, sur les plus belles jeunes filles) parmi les prisonniers de guerre, comme le montre le règlement du *penc-yek* promulgué par Bāyezīd II en 898/1493³¹⁹. La fonction du *penc-yek* pour le recrutement des esclaves de la Porte était complémentaire du *devşirme* qui devait jouer le rôle principal pour la constitution des effectifs en dehors des achats proprement dits³²⁰. Sous ces formes, l'application ottomane du précepte coranique n'avait plus la dimension d'une taxe destinée à être redistribuée aux plus démunis de la société. Elle renforçait la position dominante du sultan en tant que propriétaire d'esclaves.

Le *penc-yek* continua d'être perçu sur le butin de guerre, mais devint aussi un droit de douane à l'importation connu parfois sous des noms différents comme *resm-i gümrük* (taxe douanière) que l'État touchait en plus des droits sur les transactions et des taxes de transit³²¹. La transformation du *penc-yek* en un droit de douane unique qui était perçu sur chaque esclave entrant dans les territoires de l'Empire ottoman est traduite par la fixation de cette somme dans différents règlements sultaniens sous forme de *kānūnnāme* : la somme de 20 aspres que l'on rencontre dans les codes législatifs de Mehmed II ou Selīm I^{er} laisse penser qu'il s'agissait d'un calcul suivant les prix moyens du temps qui avaient vocation à être modifiés selon l'inflation, les fluctuations des marchés, les dévaluations et réévaluations monétaires par les *kānūnnāme* ultérieurs³²². L'édit relatif à la levée du quint sur les ventes d'esclaves (*kānūnnāme-i penc-yek*) d'Istanbul de Bāyezīd II (1481-1512) daté de l'an 916/1510 présente une forme plus avancée de la réglementation de la taxation allant au-delà d'un droit unique : il préconise la perception d'un droit d'entrée dans le port d'Istanbul par tête d'esclave selon sa catégorie d'âge et ses capacités physiques :

Copie du *kānūnnāme* relatif au *penc-yek* [...] on perçoit entre 10 et 30 aspres sur les nourrissons jusqu'à l'âge de trois. Entre l'âge de trois et huit ans, on perçoit 100 aspres, ceux-là s'appellent *peççe*. De huit à douze ans, on perçoit entre 120 et 200 aspres, ceux-là s'appellent *gūlāmçe*. Des *gūlām* arrivés à l'adolescence, on perçoit entre 250 et 280 aspres. Des mécréants barbus, on perçoit entre 250 et 270 aspres. Des mécréants vieux, on perçoit entre 150 et 200 aspres. S'il se trouve que lesdits mécréants sont vieux ou décrépits/éprouvés par l'âge, on en perçoit entre 100 et 150 aspres. Et si les *gūlām* ou mécréants sont borgnes ou n'ont qu'une seule main, on perçoit sur eux entre 130 et 150 aspres [...] » (*Şūret-i kānūnnāme-i penc-yek* [...] *şīr-hōr pecceden üç yaşına degin onar akçeden otuz akçeye alınur. Ve üç yaşından sekiz yaşına varınca yüz akçe alınur. Bunuñ gibilere peççe dërler. Ve sekiz yaşından on iki*

319. G. Veinstein, « Janissaires », *art. cit.*, p. 633. I. Beldiceanu-Steinherr, « En marge d'un acte concernant le *penğyek* », *art. cit.*, p. 44-47. Pour une description détaillée des origines et de l'évolution du *penc-yek*, voir Gilles Veinstein, « Histoire turque et ottomane. Cours : Les "esclaves de la Porte" dans l'Empire ottoman. II. Recrutement, formation, carrières », *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2009-2010, 110^e année*, Paris, 2011, p. 655-672.

320. H. G. Özkoray, « Devşirme », *DEO*, p. 349 [349-350].

321. N. Vatin, « Esclavage. L'esclavage chez les Ottomans jusqu'au XIX^e siècle », *DEO*, p. 412.

322. I. Beldiceanu-Steinherr, « En marge d'un acte concernant le *penğyek* », *art. cit.*, p. 37.

*yaşına varınca yüz yigirmi akçeden ikiyüz akçeye varınca alınur: Bunuñ gibilere gulāmçe dërler. Ve bālīg olmış gulāmdan ikiyüz elli akçeden ikiyüz seksen akçeye degin alınur. Ve şakallu kâfirdeñ daħi ikiyüz elli akçeden ikiyüz yetmiş akçeye degin alınur. Ve pîr kâfirdeñ yüz elli akçeden ikiyüz akçeye degin alınur. Ve mez-kûr kâfir pîr veyâ fertût olacaķ olursa yüz otuz akçeden yüz elli akçeye degin alınur. Ve daħi gulām veyâ kâfir yek-çeşm veyâ yek-dest olursa yüz otuz akçeden yüz elli akçeye degin alınur [...]*³²³.

Ce règlement qui stipule que la perception du quint pouvait s'élever jusqu'à l'équivalent de 5 ducats d'or vénitiens par esclave en 1510 montre qu'au début du XVI^e siècle, il était question pour le gouvernement central de préciser les modalités de la perception du *penc-yek*. Trois décennies plus tôt, au tout début du règne de Bâyezîd II (30 *zî-l-ka'de* 886 / 20 janvier 1482), le règlement relatif aux douanes de Samsun et Sinop sur les côtes méridionales de la mer Noire mettait en garde les officiers des douanes : ils ne devaient pas dissimuler les revenus issus de la perception du *penc-yek*, ce qui signifie que dans certains ports, la perception même du *penc-yek* n'était pas nécessairement un acquis allant de soi pour les caisses de l'État³²⁴.

En dernier lieu, l'on peut signaler la similitude entre le quint ottoman et le *quinto* espagnol (ayant donné le verbe *quintar*, « payer le quint ») qui était perçu notamment au XVI^e siècle en Espagne sur les prises de guerre et les transactions commerciales pour certifier la légitimité de la propriété sur la marchandise humaine des individus concernés (mais aussi sur les métaux et marchandises importés des Amériques)³²⁵. À partir du XVI^e siècle, ce qui continue d'être appelé *penc-yek* est toujours fondé sur le principe de prélever le quint dont la valeur périodiquement fixée s'appuie sur l'estimation du prix moyen du moment, mais connaît en même temps un degré de complexité plus élevé dans sa transformation par la machine fiscale ottomane qui l'accouple avec d'autres droits et en crée des affermages à travers tout l'Empire.

b. L'évolution et les variations de la taxation

Le *penc-yek* qui fut à l'origine de la taxation du commerce des esclaves par l'État ottoman est également le socle autour duquel toutes les variations et ajouts sont définis pour les impositions sur la traite. On peut constater qu'il existait trois types principaux de droits perçus par l'État en

323. Le document a été conservé en exemplaire unique à la bibliothèque de manuscrits d'Âtîf Efendi à Istanbul (ms. n° 1734, 36 v°-37 r°). Son fac-similé a été publié par Ahmed Akgündüz dont la translittération diverge à plusieurs endroits de la mienne (Ahmed Akgündüz (éd.), *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri. II. Bâyezîd devri kanunnâmeleri*, Istanbul, Fey Vakfı, 1990, t. II, p. 134). Cf. le document n° 2 en annexe.

324. Robert Anhegger et Halil İnalçık (éds), *Ķânûnnâme-i sulţânî ber müceb-i 'örf-i 'Osmânî. II. Mehmed ve II. Bayezîd devirlerine ait yasaķnâme ve kânûnnâmeler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1956, p. 81 [fol. 145 r°-145 v°] : « Şamşun ve Sinob iskeleleri [gümürğini] beyân eder. ihtiyât üzere olalar ki, gümürükden ve penc-yekden nesne ketm étmeyeler; bu bâbda yasağum ziyâdedür, soñra peşimânluk fâ'ide étmez, aña göre 'amel édüb hiç vechile gümürükden ve penc-yekden nesne ketm étmeyeler »

325. Salvatore Bono, *Schiavi*, op. cit., p. 105-106.

fonction de la place d'une localité dans la traite : taxe d'importation ou droit de douane (le *penc-yek* et ce qui en découle) ; taxe de transit (pour les esclaves acheminés à travers une circonscription, appelée *bāc-ı 'ubūr* ou *resm-i geçüd*) ; taxe sur les ventes (*bāc-ı bāzār*)³²⁶. Le premier type permet de contrôler les flux d'approvisionnement extérieurs à l'Empire. Le deuxième type s'appuie sur la mobilité marchande et la réexportation. Quant au troisième, il donne au fisc une assise sur toutes les transactions commerciales officiellement réalisées sur les marchés aux esclaves des territoires ottomans, et pèse à la fois sur le vendeur et l'acheteur (mais il y a des exceptions). Cette étendue de la taxation indique le grand potentiel des impositions pour le Trésor public et pose la question du caractère profitable du commerce des esclaves pour les marchands. Les droits que l'État touche correspondent généralement à des sommes fixes, alors que les marchands sont libres de fixer les prix (la seule contrainte est celle de la règle du profit maximal de 10 % que l'on a vue à propos de la guilde des marchands d'esclaves)³²⁷. D'après les différentes étapes de la taxation, une chose est sûre : au point d'arrivée, autrement dit, sur le débouché ultime, un esclave devait atteindre son prix maximal permettant de couvrir toutes les dépenses encourues et de générer un profit pour le marchand. Les textes normatifs (*kānūnnāme*) et les actes de la pratique (registres douaniers, reçus fiscaux) sont nos documents principaux pour comprendre le volume du trafic, ce dont on peut ensuite déduire quels étaient les ports et villes les plus importants de la traite qui visait et traversait l'Empire ottoman.

Les droits douaniers ou les taxes d'importation signalent le point d'entrée initial des esclaves dans la zone économique ottomane³²⁸. Seul le principe de soumettre à la taxation la traite des esclaves est constant ; le taux d'imposition est loin d'être uniforme et varie d'une province à l'autre (tout en gardant le même nom de *penc-yek* ou *resm-i gümrük*, etc.)³²⁹. La variation des impositions s'explique et se détermine par la fréquence de l'entrée d'esclaves dans une ville ou province et du nombre d'autres droits perçus sur les esclaves dans la même localité. Des exemples de la période entre 1516 et 1567 comprenant le règne de Soliman le Magnifique (1520-1566) et pendant laquelle la monnaie ottomane était stable³³⁰ donnent une idée du degré des variations d'une province à

326. Alan W. Fisher, « The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales. Some Preliminary Considerations », *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Beşeri Bilimler — Humanities VI*, 1978, p. 164. Pour une liste exhaustive des différents noms de taxes à l'œuvre (s'appliquant au commerce des esclaves) dans l'Empire ottoman et dans le khanat de Crimée, voir Dariusz Kołodziejczyk, « Slave Hunting and Slave Redemption as a Business Enterprise: The Northern Black Sea Region in the Sixteenth to Seventeenth Centuries », *Oriente Moderno* n. s. XXV (LXXXVI/1), 2006, p. 154-155.

327. Cf. *supra* II-A-2-i-a.

328. Alan W. Fisher, « The Sale of Slaves », *art. cit.*, p. 168.

329. Murat Çizakça, *A comparative evolution of business partnerships: the Islamic world and Europe, with specific reference to the Ottoman archives*, Leyde-New York, E. J. Brill, 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 8), p. 102.

330. Le taux de change pour un ducat d'or vénitien en aspres ottomans varia seulement entre 55 et 60 entre les années 1512 et 1566 (Şevket Pamuk, *A Monetary History*, *op. cit.*, p. 64).

l'autre : 50 aspres par esclave à Bayburt (en 1516) ; 10 aspres par esclave à Mardin (en 1540) ; 48 aspres par esclave importé par voie maritime à Bassora (en 1551) ; 27 aspres par esclave à Mardin (en 1567) ; 10 aspres par esclave – plus 4 % si le détenteur en est un *zimmī* – à İnebahtı/Lépante (en 1569)³³¹. Nous savons qu'au xviii^e siècle, la règle en Égypte était de procéder à une taxation allant de 11 à 15 % de la valeur marchande des esclaves importés depuis le Darfour lors de leur arrivée à Assiout : cela montre une autre manière de fixer le droit douanier³³².

Dans sa description de l'intendance de la perception du *penc-yek* au sein de l'hôtel stambouliote des douanes à Eminönü (*emānet-i penc-yek-hāne [...] bu kārḥāne Emīnōñi 'nde Büyük Gümrük muḳābelesinde 'azīm çārdāḳdur*), Evliyā Çelebi précise que la production du reçu de *penc-yek* était la condition *sine qua non* pour la légalité des transactions commerciales concernant les esclaves :

Tous les esclaves (jeunes gens et jeunes filles) en provenance de la Pologne, de la Tchéquie, de l'Autriche, de la Moscovie, de l'Ukraine, de la Géorgie, de l'Abkhazie et de la Circassie sont enregistrés par l'intendant dans ce bureau avec leurs descriptions physiques ; on perçoit une pièce d'or par esclave et émet un acte de *penc-yek* en contrepartie. C'est après cela que leurs possesseurs peuvent les vendre. S'ils ne disposent pas d'un document de *penc-yek* contenant une description physique et un sceau, ils ne peuvent les vendre : le Trésor public saisira ces esclaves (*Leh ve Çeḫ ve Nemse ve Moşkov ve Rūs ve Gürcī ve Ābāzā ve Çerkes'den gelen esīrlerüñ bu kārḥānede emīn cümle ḡulāmlaruñ ve kızlaruñ eşkāllerin yazub esīr başına birer altun alub eline penc-yek kāḡıdı vērüb andan şāḥibi üsārāların fūrūḥt eder elinde penc-yek eşkālli ve memhūrlu kāḡıdı olmasa şatamaz ve esīrin mīriye girift ederler*)³³³.

Comme l'auteur de cette citation fut greffier aux douanes d'Erzurum (l'une des douanes les plus actives de tout l'Empire avec celles d'Istanbul, Izmir, Alep et en ce qui concerne la traite des esclaves, Kefe) de 1645 à 1647, ce qu'il relate à propos de « maison du *penc-yek* » à Istanbul relève plus du reportage journalistique que de la narration fabuleuse³³⁴. Mais il me semble que le *penc-yek* n'est plus à prendre au sens littéral en tant que le quint, mais un droit douanier fixe. Créer une aporie tautologique en en déduisant que le prix moyen du milieu du xvii^e siècle était de cinq pièces d'or n'est pas nécessaire.

La collecte des droits douaniers et des taxes d'importation dont les taux étaient régulièrement fixés par des *ḳānūnnāme* émanant de la Porte pouvait être annuellement déléguée en

331. A. W. Fisher, « The Sale of Slaves », *art. cit.*, p. 168.

332. André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au xviii^e siècle*, Damas, Institut Français de Damas, 1973, t. I, p. 164.

333. Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini. I. Kitap: İstanbul*, éd. par Orhan Şaik Gökyay, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, t. I, p. 260 [fol. 178a].

334. Neşe Erim, « Trade, Traders and the State in Eighteenth-Century Erzurum », *New Perspectives on Turkey VI*, 1991, p. 127. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 31), p. 3.

affermage fiscal (*muḳāṭa'a*) à des particuliers qui devaient verser la totalité des revenus annuels estimés de la circonscription donnée (entre quelques dizaines de milliers et quelques centaines de milliers d'aspres)³³⁵. Dans le marché très compétitif de l'affermage, le large éventail des revenus fiscaux incluait les taxes d'importation et les perceptions sur les ventes effectuées sur les marchés aux esclaves ; les affermataires étaient soumis à la surveillance du cadi local ou d'un inspecteur attitré (*nāzır* ou *müfettiş*)³³⁶.

Les registres d'affermage et ceux de douanes sont en mesure d'indiquer l'ampleur et l'importance du commerce dans un secteur géographique précis à une période donnée. L'affermage de la collecte des taxes sur le marché aux esclaves (*bāc-ı bāzār-ı üserā*) dans la province de Damas s'élevait à 27 670 aspres annuels pour les années 1562-1566 ; comme le registre de recensement (*tahrır defteri*) de Damas de la même période fixe la taxe de chaque vente d'esclave à 30 aspres pour le vendeur, on devait vendre au moins 922 esclaves par an sur le marché damascène (mais A. W. Fisher soutient que ce chiffre pourrait aller jusqu'à 2 000 ventes annuelles d'esclaves)³³⁷. À la fin du siècle suivant, on trouve encore l'assiette d'une trentaine de milliers d'aspres pour la totalité des taxes perçues sur les ventes au marché aux esclaves de la ville, sans doute un signe de la baisse des circulations d'hommes en tant que marchandises, étant donné les inflations et dépréciations monétaires qui ont eu lieu entretemps³³⁸. Les revenus fiscaux tirés du commerce des esclaves à Damas ne sont pas modestes, mais sont loin de correspondre à une activité sans laquelle la vie commerciale syrienne aurait péri : c'est juste un commerce plus ou moins lucratif parmi d'autres. Les produits alimentaires, les textiles et les animaux ont une plus grande importance dans la vie commerciale damascène ; la « coutume du marché aux esclaves » (*ādet-i bāzār-ı esır*) figure vers la fin du règlement de la province de Damas (*ḳānūnnāme-i vilāyet-i Şām*) daté de 955/1548 (elle correspond à la quinzième section des dix-huit clauses du *ḳānūnnāme*) : « il sera perçu 30 a[spres] de celui qui vend des esclaves mâles ou femelles, blancs ou noirs, il ne sera rien perçu de l'acheteur : que le recouvrement soit fait de cette manière (selon la coutume établie) de temps immémorial.³³⁹ » Il est intéressant de mettre en perspective le règlement damascène avec celui qui

335. A. W. Fisher, « The Sale of Slaves », *art. cit.*, p. 168-169.

336. Ariel Salzmänn, « Affermage », *DEO*, p. 45 [44-48].

337. A. W. Fisher, « The Sale of Slaves », *art. cit.*, p. 168. *Idem*, « Chattel Slavery in the Ottoman Empire », *Slavery & Abolition* 1/1, 1980, p. 29.

338. Colette Estabiet et Jean-Paul Pascual, *Familles et fortunes à Damas. 450 foyers damascains en 1700*, Damas, Institut Français de Damas, 1994, p. 11-23 ; § 31. URL : <http://books.openedition.org/ifpo/7508> [consulté le 23 avril 2017].

339. Robert Mantran et Jean Sauvaget, *Règlements fiscaux ottomans. Les provinces syriennes*, Paris, Adrien-Maisonneuve-Institut Français de Damas, 1951, p. 18. Il arrive que les règlements établissent une hiérarchie de la valeur intrinsèquement attribuée aux esclaves en fonction de leurs origines ethniques : dans la sous-province (*sancaḳ*) de Ḥarpūt, on perçoit 50 aspres sur les esclaves blancs en transit et 25 aspres sur les esclaves noirs en transit (*ve esır 'ubūr eylese aḳ esırden elli aḳçe ve ḳara esırden yigirmi beş aḳçe alınur*) (Mehmet Ali Ünal, *XVI. Yüzyılda Harput Sancaḳı (1518-1566)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1989, p. 254). Cela dit, la levée d'une somme fixe sur chaque esclave aux

s'applique à la sous-province (*livā*²) de Gaza (sans date, mais sans doute du règne de Soliman et du milieu du XVI^e siècle) : « sur les esclaves abyssins, les esclaves noirs et les esclaves de sexe féminin vendus à Gaza, 25 a[spres] par individu et 8 a[spres] du vendeur »³⁴⁰. Comme Damas est un marché central en Syrie avec celui d'Alep (dont les revenus fiscaux issus du commerce des esclaves s'élèvent à 40 000 aspres en 1570-1571, ce qui correspond environ à un volume annuel entre 1 000 et 1 333 ventes)³⁴¹, les autorités lèvent une somme fixe sur chaque vente, tandis que les esclaves qui se trouvent à Gaza peuvent simplement être de passage : leur vente dans la ville même n'est pas certaine. Pour cette raison, à la taxe de 25 aspres par esclave s'ajoute la perception de 8 aspres si la vente est bel et bien effectuée. La connaissance au préalable des taxes dont ils doivent s'acquitter est un facteur autre que celui des qualités intrinsèques des esclaves que les marchands prennent en compte pour fixer les prix en vue de leurs profits. Dans les règlements fiscaux syriens, un autre point est particulièrement frappant : les taxes et droits que les gouverneurs locaux reçoivent à leur prise de fonctions, dont un droit qui s'appelle le *gilmāniyye* (« relatif aux jeunes esclaves »), sont abolis en tant « qu'innovation qui n'appartînt pas à la coutume ancienne », ni à la charia dans l'échelle de Tripoli en 926/1519-1520 et en 979/1571³⁴². La réitération de la même abolition à cinquante années d'écart montre que les règlements émanant de la Porte n'avaient pas toujours l'effet souhaité par le gouvernement central ou que des autorités locales levaient des taxes sur le commerce des esclaves qui n'étaient pas pour le compte du Trésor public central. Une autre explication peut être simplement celle de la technicité juridique et de la continuité institutionnelle. On réitère la même clause d'un règlement précédent, car les décrets et codes législatifs promulgués par un sultan perdaient leur validité à la fin de chaque règne : c'était au(x) successeur(s) de maintenir les mêmes textes et normes, en les modifiant en cas de besoin³⁴³.

Kefe et Istanbul sont incontestablement les centres urbains principaux du commerce des esclaves dans l'Empire ottoman. Les populations de ces villes sont demandeuses d'esclaves pour leurs usages propres, et en même temps, ces deux villes jouent un rôle de premier plan pour la traite

points d'entrée d'une province donnée semble avoir été une pratique plus simple et plus répandue à travers l'Empire (Amnon Cohen et Bernard Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 58, tabl. 13). Mehmet Kabacık, *XVI. yüzyılda Halep'te gündelik hayat ve fiyatlar*, Ankara, Pegem Akademi, 2013, p. 91 (tabl. 8).

340. Robert Mantran et Jean Sauvaget, *Règlements fiscaux ottomans*, *op. cit.*, p. 43.

341. Charles L. Wilkins, « A Demographic Profile of Slaves in Early Ottoman Aleppo », in Christoph Witzernath (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 237. À la fin du XVII^e siècle, les taxes levées sur les esclaves et les moutons à Alep étaient utilisées pour le paiement des salaires de la garde urbaine (Charles L. Wilkins, *Forging Urban Solidarities. Ottoman Aleppo 1640-1700*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2010 (The Ottoman Empire and its Heritage 41), p. 142).

342. Robert Mantran et Jean Sauvaget, *Règlements fiscaux ottomans*, *op. cit.*, p. 59, 74 et 77-79.

343. *Ibid.*, p. XI. À vrai dire, la distinction entre les taxes que l'on rencontre sous différentes appellations n'est pas toujours claire. Le seul principe valable dans l'ensemble de l'Empire est celui de la répartition de la charge entre le vendeur et l'acheteur, voilà tout.

interne au service des provinces occidentales, orientales et méridionales, d'où la minutie intéressée de l'administration impériale pour les activités marchandes dans ces secteurs qui ont rapporté des sommes importantes pour les caisses de l'État et ont laissé une documentation volumineuse dans les archives ottomanes.

Le recensement de Kefe pour l'année 1529 indique exhaustivement les revenus fiscaux de la province confiés à des particuliers en affermage (d'après BOA, *Tapu ve Tahrir 370*) : les taxes sur les acquisitions et ventes d'esclaves s'élèvent à la somme de 650 000 aspres annuels ; soit environ un quart (plus précisément 23,55 %) de la totalité des revenus fiscaux de la province qui étaient de l'ordre de 2 759 499 aspres (les importations et exportations menées depuis le port, en dehors de la traite, correspondent à la somme de 1 365 000 aspres, soit 49,4 % de l'affermage total, le reste relevant de la vie commerciale et d'autres transactions *intra muros*)³⁴⁴. Si l'on prend et isole le commerce des esclaves en tant qu'activité spécialisée, les prélèvements douaniers, de transit et de vente sur la traite constituent la source principale de revenus pour les autorités de Kefe en 1520, mais figurent en troisième place en 1542³⁴⁵. Cette baisse relative s'explique davantage par l'enrichissement des activités portuaires de Kefe que par un quelconque déclin de la traite en Crimée. Il faut surtout préciser qu'en 1520 les recettes de la province de Kefe sont excédentaires, alors qu'en 1542, Kefe devient déficitaire³⁴⁶.

Les règlements de Soliman le Magnifique pour la circonscription de Kefe valables et applicables en 949/1542-1543 (qui peuvent remonter à la seconde moitié des années 1520) attestent le degré soutenu des activités et circulations liées au commerce des esclaves : le « règlement des taxes sur les esclaves » (*kānūn-nāme-i rūsūm-ı esīr*) stipule que sur chaque esclave ayant acquis sa dentition permanente, à partir de l'âge de 6-7 ans, une taxe de 200 aspres est perçue (*bir esīrden-ki dişi dişmiş ola ikiyüz akçe resm alınur*), tandis que l'acheteur paie le *tuta*, soit 1,7 % du prix (*alandan on yedi akçe tuta alınur*)³⁴⁷. La possibilité d'acheter des esclaves dans les territoires autonomes du khanat de Crimée pour les amener dans les provinces sous l'autorité directe de la Porte amena Soliman à décréter que cela était considéré comme une importation taxée à 210 aspres

344. A. W. Fisher, « The Ottoman Crimea in the Sixteenth Century », *art. cit.*, p. 139 et 143. On constate une hausse de 620 000 aspres en 1520 à 650 000 aspres en 1529 (Halil İnalçık, « The Black Sea and Eastern Europe », in İnalçık et Quataert, *Economic and Social History*, p. 283-284).

345. Yücel Öztürk, *Osmanlı Hakimiyetinde Kefe, 1475-1600*, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı, 2000 (Osmanlı Eserleri Dizisi 18), p. 354-355 et 348 (tabl. LXI).

346. Mihnea Berindei et Gilles Veinstein, « La présence ottomane au sud de la Crimée et en mer d'Azov dans la première moitié du XVI^e siècle », *CMRS XX/3-4*, 1979, p. 414-417 (tabl. A-B) et 430.

347. Mihnea Berindei et Gilles Veinstein, « Règlements de Süleymān I^{er} concernant le livā' de Kefe », *CMRS XVI/1*, 1975, p. 58-59 et 72-73 [fac-similé : [IV] entre les p. 72-73]. Halil İnalçık, *Sources and Studies on the Ottoman Black Sea, vol. I: The Customs Register of Caffa, 1487-1490*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Ukrainian Research Institute, 1996 (Studies in Ottoman Documents Pertaining to Ukraine and the Black Sea Countries 2), p. 146.

(« si une personne achète certains esclaves chez les Tatars et les apporte à Kefe, on prend une taxe de 210 aspres ; elle revient au Trésor (*hāşşa*) puisqu'il s'agit d'une importation de l'extérieur vers l'intérieur ») ; si cet acheteur qui s'aventure en pays tatar décide de procéder à la vente de son esclave importé dans l'Empire, son client est également soumis au *tuta* (1,7 % du prix)³⁴⁸. Ce chapitre des règlements sur la taxation de la traite se veut exhaustif et énumère séparément les esclaves que les marchands amènent d'Azov, Taman et Sokhoum à Kefe : les autorités perçoivent 105 aspres de chacun par défaut et font payer 105 aspres en plus du *tuta* à leur acheteur à Kefe (s'il y en a)³⁴⁹.

La province de Bender-Aşkermān, créée en 1538, était la deuxième unité administrative ottomane du nord de la mer Noire (après la province de Kefe) ; les règlements fiscaux émis par Selīm II (r. 1566-1574) en 1570 contiennent une section entière consacrée au commerce des esclaves dans le nord-ouest de la mer Noire entre le Danube et le Dniestr³⁵⁰. Voir la clause spécifique du règlement dans son intégralité permet de se rendre compte du niveau de détail que pouvait contenir un acte normatif semblable :

Règlement sur les esclaves

Quand les esclaves arrivent de Kefe ou de Gözleve avec une attestation légale, on perçoit 78 aspres sur un adulte, 39 aspres sur un mineur et 20 aspres sur un enfant en bas âge mais déjà sevré ; cela correspond au droit douanier : on ne perçoit pas de *tamğa*, de droit de courtage, de taxe de ponton, ni de taxe de sceau (*esīre müte'allik kânūn budur ki Kefe'den ve Gözleve'den hüccet ile esīr gelse kebīrinden yetmiş sekiz akçe, ve şağīrinden otuz toköz akçe, şīrl'āre olmayan gāyet şağīrden yigirmi akçe alına ki gümrük akçesidür tamğa ve meyāncılık ve resm-i köpri ve resm-i mühür alınmaz*).

Quant aux propriétaires d'esclaves qui arrivent sans attestation légale, au cas où il n'y a pas de vente, on perçoit 193 aspres sur un adulte, 93 aspres sur un mineur et 47 aspres sur un enfant de bas âge. Mais si [l'esclave] est vendu[e], on perçoit 203 aspres sur un adulte, 100 aspres sur un mineur et 47 aspres sur un enfant de bas âge ; on ne perçoit rien d'autre (*ve hüccetsüz gelen şāhib-i esīrden şatılmaduğı taķdirce kebīrinden yüz toksan üç akçe ve şağīrinden toksan üç akçe gāyet şağīrinden kırk yedi akçe alınur. ammā şatılsa kebīrinden iki-yüz üç akçe, şağīrinden yüz akçe, gāyet şağīrinden kırk yedi akçe alınur. gayri nesne alınmaz*).

Sur les esclaves qui arrivent à l'échelle d'Aşkermān entre les mains de Tatars, on perçoit 215 aspres sur un adulte, 103 aspres sur un mineur et 51 aspres sur un enfant de bas âge. Une fois les taxes levées de la manière indiquée, on perçoit sur les esclaves qui partent par mer en bateau une taxe de ponton de 24 aspres sur un adulte et de 12 aspres sur un mineur. Par esclave adulte, on entend celui qui a atteint l'âge de la puberté ; par mineur, celui entre l'âge de sept ans et la puberté ; par enfant de bas âge, celui qui est

348. Mihnea Berindei et Gilles Veinstein, « Règlements de Süleymān I^{er} concernant le livā' de Kefe », *art. cit.*, p. 72.

349. *Ibid.*, p. 72-73. Mihnea Berindei et Gilles Veinstein, « La présence ottomane au sud de la Crimée », *art. cit.*, p. 453 n. 93.

350. Mihnea Berindei et Gilles Veinstein, « Règlements fiscaux et fiscalité de la province de Bender-Aşkerman, 1570 », *CMRS XXII/2-3*, 1981, p. 251-253 [251-328]. Ces règlements se trouvent dans un registre de recensement détaillé (*mufaşşal defteri*) conservé aux archives de la Présidence du Conseil à Istanbul (BOA, *Tapu ve Tahrir* (=TT) 483, p. 18). Les auteurs en ont publié le fac-similé et la traduction française, ce qui me permet de rectifier quelques erreurs en en faisant la translittération. Cf. *ibid.*, p. 254-255 (pour la traduction des auteurs) et la section [II] du fac-similé inséré entre les p. 254-255.

entre le sevrage et l'âge de sept ans. Outre tout cela, on perçoit sur chaque esclave vendu, sous le nom de taxe récurrente quatre aspres du vendeur et quatre aspres de l'acheteur (*ve Aḳkermān iskelesine Tatar elinden gelen üsārānuñ kebīrinden iki-yüz on beş aḳçe ve şağīrinden yüz üç aḳçe ve gāyet şağīrinden elli bir aḳçe alınur. vech-i meşrūh üzere resm alınduḳdan soñra gemiyle deryāya giden esīrlerüñ kebīrinden yigirmi dört ve şağīrinden on ikişer aḳçe resm-i köpri alınur. ve esīrüñ kebīri ḥadd-ı bülūga yetişendür. ve şağīri yedi yaşundan bālīg oluncaya degindür. gāyet şağīri şīrh'āre olmayan yedi yaşundan aşağadur. bu cümleden gayri şatılan esīrden bāc-ı tekrār dēyü dörder aḳçe şatandan dörder aḳçe alandan alınur*).

Par ailleurs, un intendant nommé par le khan [de Crimée] siège à l'échelle d'Aḳkermān, mais il ne perçoit rien sur les esclaves en provenance de Kefe et Gözleve. En revanche, sur les esclaves qui arrivent sans attestation légale, il perçoit sous le nom de *resm-i tamğa* 162 aspres sur les adultes, 81 aspres sur les mineurs et 40 aspres sur les enfants de bas âge (*ve Aḳkermān iskelesinde ḥan cānibinden emīn oturub Kefe ve Gözleve cānibinden cem' gelen üsārādan nesne alınmaz. ammā ḥüccetsüz gelse kebīrinden resm-i tamğa dēyü yüz altmış iki aḳçe ve şağīrinden seksen bir aḳçe gāyet şağīrinden kırk aḳçe alınur*)³⁵¹.

Ces droits sur les esclaves s'appliquent notamment aux importations effectuées à l'échelle d'Aḳkermān³⁵². La catégorie d'âge à laquelle appartient l'esclave constitue le premier critère qui fixe la taxe perçue à titre de droit douanier (*gümrük aḳçesi*) ; « l'imposition des adultes est double de celle d'un mineur qui est elle-même double de celle d'un enfant en bas âge.³⁵³ » L'autre critère qui détermine le tarif d'imposition dépend de la réalisation ou non d'une vente par le propriétaire officiel de l'esclave à Aḳkermān même. Si ce propriétaire est dépourvu d'une attestation légale (*ḥüccet*) documentant l'acquisition de l'esclave préalable à l'arrivée sur l'échelle d'Aḳkermān, il est soumis à une taxation majorée ; l'absence d'une attestation n'est point un obstacle à son droit de propriété en soi. Le règlement distingue aussi les importateurs tatars des autres : les commerçants tatars paient une taxe majorée. On peut y voir une imposition proportionnelle à leur proximité géographique, et à leur implication dans les razzias et la traite. Le règlement atteste le recours régulier à l'usage des routes commerciales maritimes entre Aḳkermān, Kefe et Gözleve (Eupatoria). Le document régule tous les cas de figure imaginables pour les autorités tout en se fondant sur les règlements antérieurs de 1502, 1529, 1538 et 1542³⁵⁴. Il révèle en dernier lieu le partage de l'autorité fiscale sur la province entre la Porte et le khan de Crimée : la nomination d'un intendant (*emīn*) douanier par ce dernier à Aḳkermān permet au khanat de percevoir pour son propre compte une taxe de sceau (*resm-i tamğa*) ; cet agent percepteur pouvait procéder également à des levées fiscales de la même nature en dehors de la Crimée tatare à Kefe et Gözleve sur des esclaves importés sans attestation légale (ce qui fut également stipulé dans les règlements de 1542)³⁵⁵. Nous

351. *Ibid.*, p. 254-255 ; la section [II], dans l'annotation pragmatique de M. Berindei et G. Veinstein du BOA, *TT 483*, p. 18. La traduction est principalement celle de M. Berindei et G. Veinstein, elle a seulement connu un certain nombre de modifications et corrections de ma part.

352. *Ibid.*, p. 295.

353. *Ibid.*

354. *Ibid.*, p. 295-296. Voir aussi Mihnea Berindei et Gilles Veinstein, « La Tana-Azaq de la présence italienne à l'emprise ottomane (fin XIII^e siècle-milieu XVI^e siècle) », *Turcica VIII/2*, 1976, p. 159-161.

355. Mihnea Berindei et Gilles Veinstein, « Règlements fiscaux et fiscalité de la province de Bender-Aqkerman, 1570 », *art. cit.*, p. 296.

savons que le khan tatar Devlet Giray (r. 1551-1577) avait écrit à la Porte en se plaignant que la somme de 400 000 aspres manquait dans les revenus du *penc-yek* à Aşkermān qui lui furent transmis par le biais de son intendant : dans une lettre rédigée le 22 *ramaḏān* 979 / 7 février 1572 (inédite à ma connaissance), la Porte ordonnait la rectification de la situation pour qu'une telle plainte n'ait plus lieu³⁵⁶. Ce règlement présente aussi l'intérêt de définir clairement les trois classes d'âge à l'œuvre (adulte/*kebīr* ; mineur/*ṣaġīr* ; enfant de bas âge/*ġāyet ṣaġīr*)³⁵⁷. Dans le dernier quart du XVI^e siècle, la taxation du commerce des esclaves ne constitue plus la source principale de revenus pour le fisc ottoman comme en 1520, mais correspond tout de même à 29 % des recettes fiscales des possessions ottomanes en Crimée en 1577-1578 (pourcentage calculé sur une période de 14 mois)³⁵⁸.

Le registre douanier d'Istanbul daté de la période allant du 15 *receb* 1015 au 6 *ṣa'bān* 1016 (18 novembre 1606-26 novembre 1607) éclaire le secteur méridional du commerce des esclaves en mer Noire³⁵⁹. On y apprend les importations en provenance de Kefe, Gözleve, Kilia, Varna, Aşkermān, Trébizonde, Abkhazie, (les deux premières villes fournissent 58 % des esclaves acheminés vers la capitale)³⁶⁰. Istanbul reçoit 3 488 des 3 677 esclaves expédiés depuis la Moldavie, la Crimée et le Caucase en 1606-1607 ; les 189 autres sont distribués depuis Istanbul entre les ports anatoliens de la mer Noire (Amasra, Akşehir, İnebolu, Sinop, Samsun et Ereğli)³⁶¹. Les dimensions de la macrocéphalie stambouliote sont telles que les chiffres concernant les autres ports sont presque dérisoires, mais ont le mérite de démontrer l'approvisionnement de l'Anatolie en esclaves par les côtes septentrionales de la mer Noire (et plus particulièrement par les razzias tatares en territoires slaves et caucasiens). Surtout, la forte concentration des importations sur Istanbul fait de la ferme fiscale du commerce des esclaves dans la capitale un véritable enjeu financier et une entreprise lucrative. À regarder de plus près, ce registre douanier indique minutieusement chaque bateau qui est entré dans le port d'Istanbul, avec la date, le nom du capitaine, le nombre d'esclaves

356. BOA, MD 18, p. 50, n° 103.

357. M. Berindei et G. Veinstein, « Règlements fiscaux et fiscalité de la province de Bender-Aqkerman, 1570 », *art. cit.*, p. 296 (tabl. III).

358. H. İnalçık, « The Black Sea and Eastern Europe », in İnalçık et Quataert, *Economic and Social History*, p. 283.

359. Zübeyde Güneş Yağcı, « İstanbul Gümrük Defterine Göre Karadeniz Köle Ticareti (1606-1607) », *History Studies. International Journal of History* III/2, 2011, p. 371-384. *Eadem*, « H. 1015/1016 (M. 1606/1607) Tarihli İstanbul Gümrük Defteri », *History Studies. International Journal of History* V/2 : *A Tribute to Prof. Dr. Halil İnalçık*, 2013, p. 507-537. *Eadem*, « The Black Sea Slave Trade According to the Istanbul Port Customs Register, 1606-1607 », in Christoph Witzernath (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 207-219.

360. *Eadem*, « The Black Sea Slave Trade According to the Istanbul Port Customs Register, 1606-1607 », *art. cit.*, p. 218 (tabl. 6.4).

361. *Ibid.*, p. 217 (tabl. 6.3). Sur İnebolu et Amasra, je peux signaler des reçus de *penc-yek* du début du XVI^e siècle conservés dans les archives ottomanes et découverts lors de mes dépouillements heuristiques : BOA, İbnülemin, Maliye 1/5 (30 *rebī'ü-l-evvel* 911 / 10 septembre 1505) ; 1/6 (29 *rebī'ü-l-âhîr* 913 / 17 septembre 1507) ; 1/7 (1 *rebī'ü-l-âhîr* 914 / 9 août 1508).

dans la cargaison classés selon leur âge et la taxe perçue sur la marchandise humaine³⁶². La totalité des sommes perçues pendant l'année fiscale est logiquement indiquée à la fin du registre : 938 759³⁶³. Le problème est que cette somme comprend également les taxes perçues sur les moutons et buffles (*a'dād-ı aġnām u cāmūs*) faisant partie de la cargaison de certains bateaux³⁶⁴. Pour obtenir la somme obtenue sur les esclaves importés, il faut donc soustraire les 2 372 aspres perçus sur le bétail ; cela correspond à 936 387 aspres levés sur 3 677 esclaves, soit une moyenne de 254 aspres par esclave³⁶⁵. Le taux de la taxation varie entre 32 et 330 aspres, mais l'immense majorité (84 %) des esclaves importés à Istanbul sont des adultes (*ūsārà-yı kebīr*) dont la taxe perçue se situe entre 240 et 250 aspres (2 ducats vénitiens d'or)³⁶⁶.

Une dernière information importante que l'on peut obtenir du registre douanier de 1606-1607 concerne la ferme fiscale du *penc-yek* et les investisseurs juifs. Le titre du registre précise que les intendants de la ferme fiscale qui porte sur les revenus de la levée du *penc-yek* relatif aux esclaves arrivant au port d'Istanbul sont deux juifs qui s'appellent Bīrām Aslan et Neṣāni'el / Nathaniel (*defter-i oldur ki müfredātü-l-maḥşülāt-ı rüsüm-ı pençik-i üsārā der iskele-i maḥmiyye-i İstānbül der zamān-ı Bīrām Aslan ve Neṣāni'el Yahūdiyān-ı mültezimān-ı emīnān-ı muḳāta'a-ı pençik-i iskele-i mezbūr*)³⁶⁷. Ce sont deux associés qui partagent la responsabilité légale et financière de la ferme fiscale qui était probablement la plus importante de tout l'Empire (pour l'affermage du *penc-yek*) étant donné qu'Istanbul était sa première ville importatrice d'esclaves. On peut mettre en perspective cette somme qui est de près d'un million d'aspres avec les recettes du gouvernement central ottoman pour l'année 1608 qui étaient de l'ordre de 503,7 millions d'aspres³⁶⁸. Si l'on pense que les revenus fiscaux d'un type de commerce spécialisé dans un seul secteur géographique de l'Empire ottoman s'élève à environ 0,2 % de tous les revenus annuels de la Porte, la ferme fiscale du *penc-yek* du port stambouliote était le signe d'une puissance financière non-négligeable³⁶⁹. En 1589-1590, la ferme fiscale d'Istanbul pour la collecte des taxes douanières sur les importations d'esclaves à Istanbul (confiée, elle aussi, à un marchand juif) était de 100 000 aspres, mais toujours correspondant à un volume annuel d'environ 4 000 esclaves³⁷⁰. La différence,

362. BOA, Bâb-ı Defteri, Başmuhasebe Kalemi Defterleri, D. BŞM.d. 00128, p. 2-11.

363. *Ibid.*, p. 11.

364. *Ibid.*, p. 2, 3 et 5.

365. *Ibid.*, p. 11.

366. *Ibid.*, p. 2-11. Z. Güneş Yağcı, « The Black Sea Slave Trade », *art. cit.*, p. 215 (tabl. 6.1 et 6.2). Cela correspond à la moitié de la taxe moyenne par esclave de 256 aspres, soit 4 ducats d'or, levée à Kefe dans la seconde moitié du XVI^e siècle (Halil İnalçık, « The Black Sea and Eastern Europe », in İnalçık et Quataert, *Economic and Social History*, p. 284).

367. BOA, Bâb-ı Defteri, Başmuhasebe Kalemi Defterleri, D. BŞM.d. 00128, p. 2.

368. Şevket Pamuk, *A Monetary History*, *op. cit.*, p. 133 (tabl. 8.1).

369. Bien entendu, ces chiffres sont incomplets si on considère la part des revenus du *tümār* qui n'étaient pas comptabilisés dans ces calculs. Le chiffre de 0,2 % doit donc être revu à la baisse.

370. A. W. Fisher, « The Sale of Slaves », *art. cit.*, p. 169 et 173 n. 57.

d'apparence colossale, entre ces sommes d'argent à moins de deux décennies d'écart s'explique par la hausse des prix, les dévaluations et inflations de la fin du XVI^e siècle. La macrocéphalie stambouliote se mesure grâce à des comparaisons avec des échelles douanières de taille moyenne dans le cadre du commerce des esclaves : la ferme fiscale du *penc-yek* à Buda était de 40 000 aspres en 1562 (correspondant à un flux d'environ 2 000 esclaves) ; dans le secteur douanier d'Izmir (comprenant Çeşme et Ayaşuluğ) elle varia entre 15 000 et 21 000 aspres en 1549-1551³⁷¹.

Il me semble que le fait que l'on rencontre des affermataires du *penc-yek* à Istanbul qui étaient juifs peut expliquer le mythe diffusé par des voyageurs européens et dans l'historiographie du XIX^e et du XX^e siècle sur le monopole prétendu des marchands juifs sur la traite des esclaves dans la capitale ottomane³⁷². Les exemples d'affermataires juifs sont multiples au cours des XVI^e et XVII^e siècles, mais le bilan en est nuancé. Les investisseurs juifs avaient souvent des associés musulmans en tant qu'affermataires du *penc-yek* à Istanbul et tous n'arrivaient pas à effectuer les versements nécessaires en fin d'année au fisc ottoman : par conséquent, d'autres particuliers obtenaient la ferme fiscale en l'emportant sur leurs concurrents aux enchères annuelles³⁷³. Certains voyageurs européens ayant aperçu des investisseurs ou marchands juifs tenant le rôle de responsables principaux de la levée des taxes sur les importations d'esclaves pour une année fiscale ont donc dû tirer cette conclusion aberrante sur le monopole de la communauté juive sur la traite au sein de la capitale ottomane. En revanche, aucun historien n'a fait le lien possible entre cette affirmation absurde et les affermataires des XVI^e et XVII^e siècles à ma connaissance.

En dernier lieu, il faut signaler que la taxation du commerce des esclaves par les autorités ottomanes et leurs délégués ne correspondait pas toujours à une machine bien huilée. Il y a plusieurs cas de figure qui vont des problèmes de la perception jusqu'à la corruption en passant par la contestation de la taxation et les échanges officieux donnant lieu à des ventes non-enregistrées d'esclaves. Les marchands d'esclaves qui voulaient échapper au paiement du *penc-yek* sur leurs marchandises importées à Istanbul, si les autorités parvenaient à les repérer, étaient soumis à des amendes régularisant ainsi leurs activités commerciales liées à la traite³⁷⁴. En dehors des tentatives

371. *Ibid.*, p. 169 (cite Gyula Káldy-Nágy (éd.), *Kanuni devri Budin Tahrir Defteri (1546-1562)*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, p. 11). Mübahat S. Kütükoğlu, *XVI. asırda Çeşme kazasının sosyal ve iktisâdî yapısı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2010, p. 184 (cite BOA, Maliyeden Müdevver Defterler, n° 385, p. 19). La ferme fiscale sur la prise de captifs exceptionnelle lors de la conquête de Chypre fut donnée en contrepartie de 25 000 pièces d'or (BOA, MD 10, p. 239, n° 370 (18 *ramażān* 979 / 13 février 1572)).

372. On avait évoqué ce point *supra*, cf. II-A-2-i-a.

373. BOA, Maliyeden Müdevver Defterler, n° 3247 (28 *şevvāl* 989 / 5 décembre 1581) ; Bâb-ı Defteri, Başmuhasebe Kalemi Defterleri, D.BŞM.d.40878 (registre daté de l'an 1008 / 1599-1600) ; Cevdet, Maliye 369/14731 (14 *ramażān* 1119 / 9 décembre 1707).

374. A. W. Fisher, « Chattel Slavery », *art. cit.*, p. 43 n. 10. Fisher signale un document daté de 1699 qui atteste la pénalisation des marchands qui avaient évité de s'acquitter du *penc-yek* dans un premier temps (BOA, Kâmil Kepeci, n° 5211, p. 12-13).

illégales de refus de se soumettre à la taxation, certains sujets ottomans argumentent auprès de la Porte les raisons pour lesquelles ils voudraient obtenir une exemption pure et simple sur la marchandise humaine qu'ils détiennent. Meḥmed, le *beglerbeg* de Tripoli (de Libye), adressait une requête (*‘arḡ-ı ḥāl*) à la Porte le 28 *muḥarrem* 1012 / 8 juillet 1603 dans cette veine :

Requête [soumise] à la poussière sacrée des pieds de Son Excellence mon bienheureux et fortuné sultan

Moi, Son serviteur, je m'aventure toujours avec ma galère de forçats en mer pour saisir des bateaux de mécréants. Si je me trouve inopinément face à leurs navires et bateaux à rame, à voile et face à d'autres obstacles, je mène la guerre contre eux au nom de la religion musulmane. Et si, dans les jours fortunés du padichah, Son serviteur connaît un tournant favorable et la victoire, que tous les vivres et esclaves forçats qui sont dans [ces bateaux] reviennent à ce serviteur et que le Trésor impérial ne revendique rien sur eux. Pour obtenir ceci, je supplie l'intercession [du sultan] pour un ordre sacré ferme et ancré dans la justesse. Pour le reste, le firman appartient à mon sultan fortuné (*sa‘ādetlü ve devletlü sulṭānum ḥazretlerinüñ ḥāk-pāy-i şerīflerine ‘arḡ-ı ḥal budur ki bu kulları dā‘imā fōrsa gemüm ile deryā yüzinde gezüb küffār gemilerinden eger çekdürür gemi ve kalyōn ve ḡayri yerer rāsd gelinürse dīn-i islām uğurına ceng edüb eyyām-ı devlet-i pādīşāhīde bu kullarına fursat ve nuşret müyesser olursa içinde çıkan rızk ve fōrsa esīrleri cümle bu kullarınun olub mīrī için taleb olunmamaḡ için mü‘ekked emr-i şerīf-i şidka buyurılmak ‘ināyet recā olunur bākī fermān sa‘ādetlü sulṭānımuñdur*)³⁷⁵.

Afin d'obtenir l'exemption de la Porte sur les hommes et marchandises saisis comme butin lors des affrontements maritimes ordinaires, le gouverneur invoque la permanence du risque qui l'entoure en mer et appuie son argument par le combat mené contre des mécréants au nom de l'islam. Se revendiquer de la religion musulmane dans les affrontements militaires avec des corsaires ou pirates chrétiens n'a rien d'extraordinaire pour un officier ottoman. Cette demande de dérogation discrétionnaire semble avoir reçu un avis favorable, comme l'indique la note abrégée de chancellerie qui signale en haut du document qu'un ordre serait dressé pour accorder cette exemption sur ce qu'obtiendrait ce gouverneur sur les « mécréants » (*kāfir den her ne ki alursa kimse istemeye dēyü ḥüküm*)³⁷⁶. Les risques que le gouverneur encourt et son engagement idéologique mis à part, il me semble que Meḥmed obtint gain de cause parce qu'il n'est pas un raideur professionnel d'esclaves et aussi parce qu'il dit ne se servir des hommes capturés que comme des forçats rameurs. Ce membre de la classe des *‘askerī* est donc en mesure de justifier sa demande d'exemption fiscale par les besoins logistiques de son métier et l'absence d'un quelconque intérêt marchand concernant son butin humain de guerre qui devait normalement être soumis à la perception du *penc-yek*.

Au sujet de la corruption dans la perception des taxes sur le commerce des esclaves, Muştafā ‘Ālī de Gallipoli (1541-1600) a laissé un témoignage percutant dans son *Nuşhatü-s-selāṭīn* (*Conseil*

375. BOA, İbnülemin, Bahriye 4/339. Cf. le doc. n° 4 en annexe.

376. *Ibid.*

pour les sultans) achevé en 1581 et traitant des exactions et malversations observées dans l'Empire ottoman, notamment dans les années 1570³⁷⁷ :

À propos de [la levée] du *penc-yek* sur les captifs

Dans les règlements ottomans, il est stipulé que les émirs prennent le dixième des captifs obtenus par leurs propres hommes. Toutefois, la majorité des captifs que l'on fait dans les zones frontalières est obtenue par les garnisons des places fortes et par les fantassins, dont la misère est manifeste, qui s'en prennent aux paysans libres [sujets du sultan]. Si la loi était observée, en Bosnie, il serait impossible [pour un gouverneur] de mettre la main sur dix captifs par an et il serait illusoire pour ses hommes de faire eux-mêmes cinquante captifs [chaque année]. Mais le gouverneur susmentionné [de Klis, à la frontière des territoires vénitiens en Dalmatie] prétendit que son butin illégalement obtenu était conforme à la loi. Parmi les captifs obtenus, il levait non la dîme, mais le quint sur les meilleurs. Ensuite, il procédait à la levée du quint impérial sur les autres dont cinq ne valaient même pas un seul [de ceux qu'il prit pour lui-même]. De cette façon, sa porte s'ouvrait à un captif par jour et il jouissait des choses interdites et contestables, qui sont l'illégalité même, en les déclarant butin licite (*ve esir penc-yeki ki kânün-nâme-i 'Oşmâniyyede ümerâ kendü âdemleri çıkarduğı üsârânunñ 'öşri almak üzere muğayyeddür. mâ' hâzâ ol serhaddlerde esir çıkaranlarunñ ekşeri merdümân-ı hışâr ve re'âyâdan gârete giden piyâdegân zâhirü-l-iftihârdur. ve ol kânün ri'âyet olunduğı tağdırce Bôsna'da bir senede on esire dest-res muhâl ve kendü âdemleri elleriyle elli esir çıkarmak yañluş hayâldür. fe-ammâ mesfûr mür-i livâ hilâf-ı kânün olan iğtinâmı helâl dëyü iddi'â édüb ne miqdâr esir çıkarsa muğaddemâ güzîdelerinden 'öşr yerine kendüsi hûms alurdi. ba'dehu pencî anlarunñ yekine degmeyenlerden penc-yek-i hüsrevâne dahî alınurdi. bu tarîk-ile gün başına kapusı bir esire açılmak ve harâm-ı şurf olan muharremât u muzahferâta ganâyimdür dëyü istihlâl-ile tenâvül kılmak muğarrer idi*)³⁷⁸.

L'auteur fustige le gaspillage des ressources de l'État par des fonctionnaires qui ne respectent pas la loi du sultan et parasitent le système pour leurs gains personnels. Comme Andreas Tietze, je n'ai pas trouvé non plus une trace de la levée de la dîme ('*öşr*) sur le butin de guerre pour le compte du gouverneur local dans les *kânünnâme*, mais un tel règlement reste plausible³⁷⁹. Il s'agit du quint dans sa forme originelle de perception en nature sur le butin humain de guerre pour le compte du souverain. Le gouverneur de la sous-province de Klis qui s'attire les foudres de l'auteur dédouble sa quote-part légale tout en se réservant les meilleurs spécimens (qui devraient normalement être destinés à la Porte dans l'esprit de Muştafâ 'Âlî). Cet exemple relève de la vision décliniste de l'auteur sur la baisse du respect à l'égard de l'autorité de la Porte dans les provinces et sa critique de

377. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton, Princeton University Press, 1986 (Princeton Studies on the Near East), p. 96.

378. Andreas Tietze, *Muştafâ 'Âlî's Counsel for Sultans of 1581. Edition, Translation, Notes (part I)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979 (Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte VI), p. 171 et pl. LIX-LX [fol. H 59 r^o-59 v^o].

379. *Ibid.*, p. 72 n. 171. Il faut signaler que le *kalğa* et le *nüreddîn* du khan de Crimée (qui viennent après lui dans la hiérarchie militaro-politique du khanat) avait le droit de toucher la dîme sur le butin de guerre : Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beyân fî kavânîn-i âl-i Osmân*, éd. par Sevim İlgürel, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1998, p. 170 ; Mária Ivanics, « The Military Co-operation of the Crimean Khanate with the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », in Gábor Kármán et Lovro Kunčević (éds), *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2013 (The Ottoman Empire and its Heritage 53), p. 281-282 n. 19 et 292.

la corruption ambiante dans l'Empire dans le dernier quart du XVI^e siècle³⁸⁰. Le contrôle administratif, légal et fiscal des structures étatiques sur l'approvisionnement de l'Empire en esclaves avait ses limites et connaissait un certain nombre de dysfonctionnements. Les bavures n'avaient pas pris pourtant une ampleur pouvant saboter la machine fiscale permettant de générer des revenus annuels importants pour les caisses de l'État. Le khanat tatar de Crimée, qui était le plus grand pourvoyeur de la Porte en esclaves après l'arrêt des conquêtes phénoménales en Europe et en Méditerranée, connut une catastrophe financière d'ordre structurel avec le traité de Karlowitz en 1699 qui mettait fin à sa pratique multiséculaire de raids extra-frontaliers en territoires russes et polonais (autrement dit, sa source principale de revenus jusqu'au XVIII^e siècle)³⁸¹. La ferme fiscale sur le *penc-yek* et la taxation du commerce des esclaves relèvent d'un phénomène plus global à l'échelle de l'Empire : « à côté du grand commerce et de la banque (du trafic sur les monnaies) [...], le prélèvement fiscal sous ses formes licites et illicites représente la source principale des grandes fortunes ottomanes.³⁸² »

3 – Considérations d'ordre démographique et sociologique

La dimension démographique des importations d'esclaves et des prises de guerre a certes des effets directs sur les fluctuations des prix, mais aussi sur les composantes de la société ottomane. L'expansion de l'Empire ottoman amène plus d'esclaves avec chaque conquête, mais augmente aussi en même temps la population libre. La proportion de la population servile par rapport aux personnes libres était probablement beaucoup plus grande lorsque l'État ottoman était un beylicat modeste en Anatolie du Nord-Ouest au début du XIV^e ; ainsi, l'Empire immense des XVI^e et XVII^e siècles avait une population servile beaucoup plus importante mais proportionnellement clairsemée par rapport aux personnes libres. La marginalisation démographique des esclaves au sein de la population générale de l'Empire ottoman pourrait également être un signe de leur accessibilité décroissante pour les milieux modestes et moins aisés, d'autant plus que quand l'approvisionnement dépend exclusivement des importations, les prix augmentent nécessairement en raison des distances parcourues et de différents types de taxations. La hausse des prix rendait le recours à la main d'œuvre servile de moins en moins rentable³⁸³. En revanche, elle ne marqua pas une baisse drastique

380. À propos des « déclinologues » ottomans du XVI^e-XVII^e siècle, voir *infra* II-B-1 de la seconde partie. Cf. également Nicolas Vatin, « Déclin », *DEO*, p. 331-334.

381. Alan W. Fisher, « Les rapports ottomans avec la Crimée : l'aspect financier », *CMRS* XIII/3, 1972, p. 372 et 375.

382. Gilles Veinstein, « Trésor public et fortunes privées dans l'Empire ottoman (milieu XVI^e - début XIX^e siècles) », *Cahiers de la Méditerranée* LXXX : *Dynamiques des ports méditerranéens*, 2010, p. 192.

383. Halil İnalcık, « Servile Labor in the Ottoman Empire », in A. Ascher, T. Halasi-Kuhn et B. K. Kiraly (éds), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The Eastern European Pattern*, Brooklyn (New York),

des importations pour autant, car la motivation principale des Ottomans dans l'acquisition d'esclaves est loin d'être principalement liée à la production économique (agricole, artisanale ou proto-industrielle).

À partir de certains échantillons et estimations, je propose de donner une vue d'ensemble sur le poids démographique de la population servile dans l'Empire ottoman. Bien entendu, l'enquête serait incomplète sans la prise en considération des personnes qui possèdent les membres de cette population servile qui ne correspondent à une masse homogène qu'au point de vue de leur statut juridique. Madeline C. Zilfi a formulé l'hypothèse purement spéculative de la possession d'esclaves comme une manière pour les sujets libres d'émuler le sultan ottoman³⁸⁴. Cela dit, la question de savoir si la possession d'esclaves était un signe de distinction sociale et une marque de puissance au sein de la population des *re'āyā* demeure d'actualité.

i. La population servile

Les esclaves de la Porte sont naturellement en dehors des considérations qui suivent, d'autant plus que certains d'entre eux participent activement de leur côté à l'approvisionnement des territoires ottomans en esclaves. Trois facteurs entretiennent la population servile de manière régulière (cités par ordre d'importance décroissant) : la guerre, le commerce (autrement dit, les importations), la procréation naturelle³⁸⁵. Les « recensements » entre le xv^e et le xvii^e siècle donnant lieu à des registres à finalité fiscale dénombraient les *hāne* (foyer) de l'Empire en distinguant les musulmans des non-musulmans (*zimmī*) ; ces enquêtes approfondies de la bureaucratie impériale mesuraient avant tout les ressources des territoires ottomans : leur mérite est de fournir des données démographiques indirectes³⁸⁶. Vers 1512, on dénombre 846 305 foyers musulmans et 63 300 foyers non-musulmans en Anatolie ; 46 000 foyers musulmans et 25 000 foyers non-musulmans à Istanbul ; 174 498 foyers musulmans en Roumélie et 862 707 foyers non-musulmans en Roumélie³⁸⁷. D'après ces données, il y a une majorité de foyers dans la partie européenne ; les musulmans dominent l'Anatolie, mais les non-musulmans forment presque la moitié de la population de l'Empire entier avec 47,1 % au total³⁸⁸. À la croissance démographique remarquable

Columbia University Press, 1979, p. 42.

384. Zilfi, *Women and Slavery*.

385. Georges Duby, *Guerriers et paysans (vi^e-xi^e siècle)*. Premier essor de l'économie européenne, Paris, Gallimard, 1973, p. 42.

386. Daniel Panzac, « Démographie », *DEO*, p. 335 [335-340].

387. *Ibid.*

388. *Ibid.* Bien entendu, les *'askerī* ne font pas partie de ces chiffres qui ne recensent que les contribuables libres (*re'āyā*).

du XVI^e siècle, la décroissance démographique de la première moitié du XVII^e siècle en Anatolie fait un contrepoint dans le contexte des révoltes dites des *celālî* qui transforment l'Anatolie orientale et du Sud-Est en une région peu sûre, et de surcroît, ne convenant guère pour posséder des esclaves et mener une vie paisible³⁸⁹. Les registres fiscaux et de recensement (*tapu ve tahrîr defterleri*) réunissent les revenus fiscaux d'un vaste territoire en énumérant les chefs de famille musulmans et non-musulmans contribuables, mais ont donc l'inconvénient de ne contenir aucun détail sur la population (notamment au sujet des esclaves domestiques)³⁹⁰. Avec les femmes et les enfants libres, les esclaves, les nomades et les semi-nomades constituent des pans entiers de la population qui échappent en bloc aux recenseurs (mais la catégorie des affranchis, *'atîk*, est parmi la plus fréquemment rencontrée dès lors qu'il s'agit de contribuables)³⁹¹. Il arrive que ces registres indiquent un seul esclave dans un quartier de plusieurs centaines de foyers, mais ces indications sont dépourvues de pertinence et de caractère systématique ; tout au plus, rappellent-elles la présence des esclaves dans le monde ottoman³⁹².

Les captifs de guerre réduits en esclavage et vendus dans les villes et provinces ottomanes participent du phénomène des « circulations forcées » de populations (S. Faroqhi parle de « *migration under duress* »)³⁹³. Les politiques autoritaires de repeuplement d'un territoire (*sürgün*) à la suite de sa conquête étaient monnaie courante dans l'Empire ottoman : les exemples d'Istanbul et Chypre sont les mieux connus³⁹⁴. Après 1453, Mehmed II choisit d'installer des prisonniers de guerre chrétiens (Grecs constantinopolitains et Serbes de Smederevo), l'ensemble de la population juive ottomane de l'époque et d'autres individus libres choisis (entre autres parmi les habitants d'une bonne partie de Salonique) sur des critères de richesse et de profession pour peupler la nouvelle capitale et ses alentours³⁹⁵. En 1499, sujets libres issus de la politique de *sürgün* et esclaves confondus, 180 villages dans la région d'Istanbul comptent environ 14 500 habitants (la ville avait connu une croissance démographique de presque 100 % entre la fin de l'époque byzantine et le

389. Oktay Özel, « Population Changes in Ottoman Anatolia during the 16th and 17th Centuries: The “Demographic Crisis” Reconsidered », *IJMES* XXXVI/2, 2004, p. 187, 189-192 et 195-196.

390. Irène Beldiceanu-Steinherr, « La conquête de la Bithynie maritime, étape décisive dans la fondation de l'État ottoman », in Klaus Belke et alii (éds), *Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mitteleerraumes*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000 (Tabula Imperii Byzantini 7), p. 27-28 et 28 n. 51. Cem Behar, « Qui compte ? “Recensements” et statistiques démographiques dans l'Empire ottoman, du XVI^e au XX^e siècle », *Histoire & Mesure* XIII/1-2, 1998, p. 135-139.

391. Gilles Veinstein, « Les registres de recensement ottomans. Une source pour la démographie historique à l'époque moderne », *Annales de démographie historique*, 1990, p. 372-373 et 376-377. Repris dans *idem*, *Les Ottomans. Variations sur une société d'Empire*, Paris, Éditions EHESS, 2017 (En temps & lieux 68), p. 237-256. Douglas A. Howard, *A History of the Ottoman Empire*, New York, Cambridge University Press, 2017, p. 106.

392. Alan W. Fisher, « Chattel Slavery in the Ottoman Empire », *Slavery & Abolition* I/1, 1980, p. 31-32.

393. Suraiya N. Faroqhi, « Ottoman population », *CHT* 2, p. 387 [356-403].

394. Nicolas Vatin, « Population, déplacement de », *DEO*, p. 970 [969-971].

395. *Ibid.* S. N. Faroqhi, « Ottoman population », *art. cit.*, p. 378. Eyal Ginio, « Salonique. XIV^e-XVIII^e siècles », *DEO*, p. 1042 [1042-1043].

règne de Bāyezīd II, de 50 000 à 100 000)³⁹⁶. À titre indicatif, on peut citer, avec toutes les réserves et précautions possibles, les estimations de Halil Sahillioğlu sur les anciens esclaves de la ville de Bursa à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle (le problème est que la tranche de la population qu'il prend en compte peut également inclure des gens qui se sont convertis à l'islam sans passer pour autant par la phase de la servitude, ainsi que des personnes dont les pères s'appelaient 'Abdu-llāh³⁹⁷) : les affranchis auraient constitué entre 7 et 15 % de la population de Bursa à cette période³⁹⁸. En revanche, les calculs de H. Sahillioğlu sur la population servile proprement dite de cette ville (parmi les plus importantes demandeuses d'esclaves dans l'Empire ottoman) sont plus convaincants et éclairants : selon les inventaires après décès conservés dans les registres du *cadi* de la ville, 56 des 500 personnes mortes en 1492-1493 et 95 des 700 personnes décédées en 1501-1502 étaient propriétaires d'esclaves, ce qui correspond respectivement aux valeurs relatives de 11 % et 13 %³⁹⁹. Si cet échantillon est représentatif des structures sociales de l'époque, on peut situer la proportion des foyers employant des esclaves entre 5 et 10 % pour la ville de Bursa du début du XVI^e siècle. Avec une méthodologie comparable (fondée sur les inventaires après décès des registres du *cadi* de Bursa)⁴⁰⁰, Haim Gerber a procédé aux estimations suivantes pour le XVII^e siècle au sujet de la part de la population servile dans la ville selon les inventaires après décès de 2 000 individus : 8,2 % entre 1600 et 1630-1631 ; 3,4 % entre 1631-1632 et 1670-1671 ; 2,2 % entre 1671-1672 et 1700⁴⁰¹. On peut considérer le recours à l'esclavage comme un facteur de croissance démographique surtout si les esclaves recrutés ont vocation à se joindre à la population libre par l'affranchissement, le mariage ou la procréation.

Les campagnes militaires à succès laissent des données chiffrées plus ou moins exactes dans les documents d'archives (notamment les registres fiscaux et douaniers) et les chroniques historiques. Ainsi, nous avons l'estimation de 50 000 captifs pour la campagne circassienne du khan de Crimée Şāhib Giray en 1539 ; selon les revenus fiscaux de l'époque, 17 502 esclaves avaient été importés à Kefe en 1578 ; l'entrée annuelle de captifs en provenance de Pologne-Lithuanie, de Moscovie et du Caucase entre 1500 et 1650 sur les marchés de la mer Noire aurait été d'environ

396. S. N. Faroqhi, « Ottoman population », *art. cit.*, p. 377-378.

397. Sur les fils et filles d'Abdu-llāh, cf. *infra* II-C-3.

398. S. N. Faroqhi, « Ottoman population », *art. cit.*, p. 388 et 402-403. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 86-87. K. Liebe-Harkort donne exactement les mêmes proportions dans son estimation de la population servile de la ville à la même époque (Klaus Liebe-Harkort, *Beiträge zur sozialen und wirtschaftlichen Lage Bursas am Anfang des 16. Jahrhunderts*, Hamburg, thèse de doctorat, Universität Hamburg, 1970, p. 82 et 130 ; A. W. Fisher, « Chattel Slavery », *art. cit.*, p. 33-34).

399. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 89.

400. On doit préciser que les inventaires après décès ne sont dressés que s'il y a des orphelins ou en cas de litige entre héritiers. Puis, quand l'héritage était médiocre, il n'est pas certain que les héritiers voulaient le dégarnir davantage en allant devant le *cad* pour une répartition des miettes.

401. Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*, Jérusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1988, p. 10-11 et 11 (tabl. 1-1).

10 000 ; et d'après les sources russes du XVII^e siècle, les Tatars avaient fait 100 000 captifs dans les années 1607-1617 et 26 840 dans les années 1632-1645⁴⁰². L'entrée annuelle de 10 000 esclaves sur les marchés pontiques attribue à la traite de la mer Noire un volume comparable au celui de la traite transatlantique, mais se trouve contestée (non sans raison) par un chercheur comme Aleksandr Lavrov qui en souligne le caractère hypothétique⁴⁰³. Certaines données ponctuelles ne démentent pas, mais confirment et renforcent au contraire cette estimation. Cela dit, ces données correspondent à des années où le succès des razzias ou campagnes militaires fut exceptionnel. La conquête de Chypre (1571), qui avait radicalement bouleversé la donne démographique de l'île dès 1572 (avec la réduction en esclavage massive des catholiques et la libération massive des orthodoxes de l'île qui étaient de condition servile avant la conquête ottomane), semble confirmer cet aspect spectaculaire et exceptionnel : le registre exhaustif des captifs de guerre (un *esir defteri* confondant ceux réduits en esclavage et les notables rançonnés) énumère 13 719 personnes (tandis que la population de l'île à la fin de la période vénitienne est estimée entre 15 000 et 20 000 âmes)⁴⁰⁴.

Dans l'Alep du XVII^e siècle (entre 1640 et 1700), on estime le nombre d'esclaves entre 3 000 et 5 000 dans une population d'environ 100 000 habitants (soit entre 3 et 5 %)⁴⁰⁵. Ces projections sont effectuées à partir des esclaves et de leurs maîtres qui ont laissé des traces documentaires dans les registres de cadî des villes concernées. Des tranches entières de la population échappent à cette documentation. Ainsi, les 253 esclaves repérés au total dans dix registres séparés du XVII^e siècle de la ville de Konya en Anatolie ne peuvent donner une idée claire sur la population servile d'une ville de 20 000 habitants ; ces entrées dans les registres de cadî sont beaucoup plus riches en renseignements de nature qualitative⁴⁰⁶.

En l'absence d'une pratique d'endogamie pour la reproduction de la population servile (à

402. Halil İnalçık, « Servile Labor in the Ottoman Empire », *art. cit.*, p. 40. *Idem*, « The Black Sea and Eastern Europe », in İnalçık et Quataert, *Economic and Social History*, p. 284-285. A. W. Fisher, « Chattel Slavery », *art. cit.*, p. 32. Voir aussi Dariusz Kołodziejczyk, « Slave Hunting and Slave Redemption as a Business Enterprise: The Northern Black Sea Region in the Sixteenth to Seventeenth Centuries », *Oriente Moderno* n. s. XXV (LXXXVI/1), 2006, p. 150-151, 153 et 159.

403. Aleksandr Lavrov, « Russische Gefangene im Osmanischen Reich, tatarische Gefangene im Moskauer Reich: Versuch einer *histoire croisée* », in Guido Hausmann et Angela Rustemeyer (éds), *Imperienvergleich. Beispiele und Ansätze aus osteuropäischer Perspektive. Festschrift für Andreas Kappeler*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 427.

404. Vera Costantini, *Il Sultano e l'isola contesa. Cipro tra eredità veneziana e potere ottomano*, Turin, UTET Libreria, 2009, p. 66. Mete Hatay, « Servants, Slaves and Concubines in Ottoman Cyprus (1571-1878) », in Michalis N. Michael, Matthias Kappler et Eftihios Gavriel (éds), *Ottoman Cyprus. A Collection of Studies on History and Culture*, Wiesbaden, Verlag Harrassowitz, 2009 (Near and Middle East Monographs 4), p. 166.

405. Charles L. Wilkins, « Masters, servants and slaves. Household formation among the urban notables of early Ottoman Aleppo », in Woodhead, *Ottoman World*, p. 300. *Idem*, « A Demographic Profile of Slaves in Early Ottoman Aleppo », in Christoph Witzernath (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 237.

406. İzzet Sak, « Konya'da köleler (16. yüzyıl sonu-17. yüzyıl) », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* IX, 1989, p. 159 et 162.

l'exception de l'exploitation agricole dans le cadre du recours aux *ortağcı*, sur laquelle je reviendrai *infra*⁴⁰⁷, la dynamique démographique servile reposait essentiellement sur l'approvisionnement régulier depuis des sources externes (la guerre ou les importations). L'intensité de cet approvisionnement baisse considérablement avec la fin des conquêtes (la dernière de grande envergure étant celle de la Crète en 1669) et la fin de la suprématie tatar au nord de la mer Noire (en 1735, faute de marchandises, les marchés aux esclaves de la Crimée ferment, chose inimaginable aux siècles précédents)⁴⁰⁸, mais la traite des esclaves qui vise et traverse l'Empire ottoman assure une permanence à la population servile de l'Empire au cours des deux siècles suivants. Les conséquences démographiques du flux continu d'esclaves s'estompaient par la pratique soutenue de l'affranchissement qui rend encore plus difficile l'estimation de la proportion entre esclaves et libres au sein de la population ottomane. À partir des données historiographiques et échantillons d'histoire urbaine et commerciale dont on dispose, il est possible d'établir la part de la population servile entre 1 et 10 % dans l'Empire ottoman de l'époque moderne. Faire des projections ambitieuses allant au-delà d'une telle estimation modeste (mais raisonnable) n'est pas un risque à prendre : en tant que « tentative » timide, provisoire et expérimentale, l'effort de Ralph Austen était intéressant, mais sa méthodologie consistant à combiner les données chiffrées extraites des archives consulaires, registres douaniers, chroniques historiques et récits de voyageurs était contestable ; ses estimations sur les esclaves en Égypte peuvent être aussi bien exagérées que très inférieures à la réalité historique⁴⁰⁹.

ii. Les profils de maîtres

La profession, le statut social, la richesse, la religion et d'autres traits d'appartenance des maîtres sont des indices importants sur les conditions de vie des esclaves dans l'Empire ottoman. L'identité du maître ou de la maîtresse est également un élément déterminant pour la vie des affranchis en raison des relations de patronage/clientèle qui succèdent aux rapports entre maîtres et esclaves⁴¹⁰. L'esquisse de la démographie servile pourrait s'insérer dans un paysage plus cohérent à l'aide du passage en revue des différents profils de maîtres que l'on rencontre au travers de la documentation.

Le cadre dans lequel on se situe est principalement urbain. Le cas ottoman s'inscrit en faux

407. Cf. II-B-2-i.

408. A. W. Fisher, « Les rapports ottomans avec la Crimée : l'aspect financier », *art. cit.*, p. 370.

409. Ralph A. Austen, « The Mediterranean Islamic slave trade out of Africa: A tentative census », *Slavery & Abolition* XIII/1, 1992, p. 214-248.

410. Sur ces rapports, cf. *infra* II-C-4.

contre l'image des villes comme structurellement hostiles à l'esclavage auquel elles offriraient les conditions de son anéantissement par la possibilité qu'elles donnent aux esclaves de se mouvoir, se rassembler et s'organiser plus facilement que dans un cadre rural où ils sont éparpillés et sous une surveillance rapprochée ; ces arguments se justifient évidemment dans l'analyse des États du Sud des États-Unis d'Amérique entre les années 1820 et 1860 antérieurement à la guerre de Sécession⁴¹¹. Assurément, les esclaves en milieu urbain dans l'Empire ottoman avaient des échanges avec des personnes libres extérieures à la maisonnée du maître, pouvaient être loués, firent l'expérience de l'argent liquide, etc., mais il est difficile de soutenir que tout cela leur rendait l'esclavage intolérable ; au contraire, la servitude urbaine, grâce à des conditions relativement flexibles par rapport à l'esclavage strictement agricole ou minier, pourvoyait une certaine pérennité à l'institution servile⁴¹². Les villes étaient les lieux par excellence de l'esclavage ottoman. Justement, la concentration des esclaves dans des villes fait que quand les esclaves s'évadent, ils prennent la fuite en direction des secteurs ruraux (qui leur sont beaucoup moins familiers, voire ouvertement hostiles, notamment en raison des chasseurs professionnels d'esclaves qui y pullulent) ; autrement dit, les esclaves fugitifs ne se réfugient pas dans un premier temps dans une ville pour y (re)trouver la liberté. Puis, il est vrai que les villes offrent un vrai terrain d'interaction entre libres et esclaves, mais cette situation est loin d'engendrer une vraie « liberté de mouvement » pour les esclaves comme ils le souhaiteraient⁴¹³. Il n'est pas anodin que les fugitifs qui sont en quête d'une telle liberté quittent les villes habitées par leurs propriétaires.

C'est l'accès facile et direct à la *marchandise humaine* dans les centres urbains qui fait de l'esclavage un phénomène principalement citadin chez les Ottomans. Mais il est vrai qu'il n'y a point d'esclavage urbain ou d'esclavage rural monolithiques, homogènes ; cette caractéristique principalement urbaine de l'esclavage dans l'Empire ottoman désigne simplement l'espace géographique et social dans lequel on constate une très grande diversité d'expériences. Cet espace étant composé par des maisons, il est important de cerner concrètement dans quel cadre domestique cet esclavage était possible. Dans le cas de la capitale Istanbul, on peut affirmer que les maisons éligibles pour l'emploi d'esclaves au XVI^e siècle était principalement celles qui avait plus d'une seule chambre et dotées de sanitaires (en raison de leur capacité à abriter plusieurs personnes dans un certain confort domestique) : cela correspond à 41,2 % des maisons avec deux chambres et à

411. Christine E. Sears, « "In Algiers, the City of Bondage": Urban Slavery in Comparative Context », dans *eadem* et Jeff Forret (éds), *New Directions in Slavery Studies: Commodification, Community, and Comparison*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2015, p. 201. Au sujet des États du Sud, C. E. Sears se réfère à l'étude classique de Richard C. Wade, *Slavery in the Cities: The South, 1820-1860*, New York, Oxford University Press, 1964.

412. Christine E. Sears, « "In Algiers, the City of Bondage" », *art. cit.*, p. 201.

413. *Ibid.*, p. 202.

53,2 % de celles avec trois chambres⁴¹⁴.

Sauf l'exception des esclaves de la Porte (qui sont les seules personnes de condition servile pouvant posséder de la propriété, y compris des esclaves), tous les propriétaires d'esclaves sont de condition libre. Ces propriétaires libres sont aussi bien des *'askerī* que des *re'āyā*, musulmans et *zimmī* (et parfois même des *müste'min*) ; les femmes propriétaires d'esclaves ne sont pas à négliger non plus⁴¹⁵. Les notables de la classe dirigeante *'askerī* sont, par contre, les propriétaires ayant laissé le plus de traces dans la documentation et l'historiographie aux dépens de tous les autres. D'après les inventaires après décès ou les actes d'affranchissement, on trouve des cadres militaro-administratifs, des oulémas et des *eşraf* (les descendants de Mahomet, ou ceux qui prétendent l'être pour en obtenir la reconnaissance officielle) parmi les propriétaires *'askerī* ; parmi ceux qui étaient *re'āyā*, notamment des marchands, artisans, des personnes sans titre et des femmes⁴¹⁶. Il convient donc de commencer par les *'askerī* en particulier et les propriétaires musulmans en général : les deux groupes forment la majorité des possesseurs d'esclaves dans l'Empire.

a. Les notables musulmans

Les membres de la classe des *'askerī* étaient certainement ceux qui tiraient le plus de profit des différents régimes d'inégalités à l'œuvre dans l'Empire ottoman (entre *'askerī* et *re'āyā*, musulmans et *zimmī*, hommes et femmes, personnes libres et esclaves). À la lumière des esclaves du sultan qui pouvaient détenir des postes d'influence et de la propriété, on repère dans les registres du xv^e siècle des *kul* ou *gulām* appartenant à des gouverneurs de province (*beg*) en tant que détenteurs et gestionnaires de *tīmār*, autrement dit, timariotes⁴¹⁷. Cet exemple montre la possibilité pour certains esclaves d'accéder à l'exercice du pouvoir socio-économique et administratif grâce à la délégation qui leur est octroyée par des maîtres occupant un poste d'autorité (une autorité autre

414. Uğur Tanyeli, « Norms of domestic comfort and luxury in Ottoman metropolises, sixteenth to eighteenth centuries », in Suraiya Faroqhi et Christoph K. Neumann (éds), *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Würzburg, Ergon Verlag, 2003, p. 304 (tabl. 1).

415. Leslie Peirce, « Femme. xiv^e-xviii^e siècles », *DEO*, p. 443 [443-446]. Il arrive que l'on rencontre des femmes propriétaires d'esclaves, qui portent le titre honorifique de *kadın*, comme dans les registres du cadı de la ville d'Eyüp dans le faubourg nord-ouest d'Istanbul au xviii^e siècle (Tülay Artan, « Terekeler ışığında 18. yüzyıl ortasında Eyüp'te yaşam tarzı ve standartlarına bir bakış. Orta halliliğin aynası », dans *eadem* (éd.), *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, p. 59).

416. Charles L. Wilkins, « Slavery and Household Formation in Ottoman Aleppo, 1640-1700 », *JESHO* LVI, 2013, p. 357 (tabl. 2).

417. Halil İnalcık, « Ottoman Methods of Conquest », *Studia Islamica* II, 1954, p. 121. Accorder des *tīmār* à leurs esclaves personnels étaient un moyen pour les gouverneurs provinciaux d'entretenir matériellement ces derniers tout en assurant le financement de l'armement et du personnel pour les campagnes militaires (Linda T. Darling, « Nasihatnameler, İcmal Defterleri, and the Timar-Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XLIII, 2014, p. 197-198).

que celle qui détermine les relations entre maîtres et esclaves dans un cadre privé)⁴¹⁸. Les inventaires après décès des *re'āyā* pouvaient également être enregistrés de façon séparée (dans les registres appelés *tereke* ou *kaşşām defteri*), mais ils n'ont pas fait l'objet d'études aussi systématiques et approfondies que ceux des *'askerī* pour plusieurs villes de l'Empire⁴¹⁹.

Si le statut d'*'askerī* influe sur la façon dont on possède des esclaves (eu égard à la quantité dont on dispose et aux tâches qu'on leur confie), il n'a aucune incidence sur le fait d'être propriétaire d'esclaves tout court. À Bursa, dans les *tereke* de *re'āyā* ordinaires du début du XVI^e siècle, les esclaves occupent une certaine place dans les inventaires après décès, mais les trois quarts des personnes dont l'héritage a été enregistré et inventorié ne possèdent aucun esclave. On trouve un total de 115 esclaves possédés par 45 personnes sur les 207 enregistrés ; même si les propriétaires d'esclaves sont minoritaires dans cet échantillon, la valeur de leurs esclaves correspond à un dixième de la valeur attribuée aux legs des 207 individus⁴²⁰. Si l'on s'intéresse aux sept plus grandes fortunes (de plus de 50 000 aspres) parmi les 402 répertoriées dans cette ville pour les années 1487-1488, les éléments principaux de richesse se déclinent (par ordre décroissant d'importance) de la manière suivante : numéraire, biens immobiliers, esclaves (hommes et femmes), étoffes diverses, soie⁴²¹. Toujours à Bursa, dans les inventaires après décès de 72 personnes ayant laissé un héritage brut (avant la déduction des dettes) supérieur à 10 000 aspres selon les registres 198 A (1489-1490) et 13 A (1499-1500), les esclaves correspondent à 6,96 % des propriétés et avoirs⁴²². Sur ces mêmes registres, Hüseyin Özdeğer a préparé plusieurs tableaux analysant les propriétaires d'esclaves qui sont hélas inutilisables⁴²³. En effet, cet auteur présente les hommes possédant des esclaves de sexe masculin et les hommes possédant des esclaves de sexe féminin séparément, alors que très souvent les mêmes personnes possèdent à la fois des esclaves hommes et femmes (des *gūlām* et des *cāriye*). Il procède de même pour les femmes propriétaires d'esclaves. Selon sa marge d'erreur, les propriétaires d'esclaves se situent entre 5 et 15 % des

418. Ömer Barkan, « Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659) », *Belgeler* III/5-6, 1966, p. 28.

419. Halil İnalçık, « Capital Formation in the Ottoman Empire », *The Journal of Economic History* XXIX/1, 1969, p. 99. Yavuz Aykan, *Rendre la justice à Amid. Procédures, acteurs et doctrines dans le contexte ottoman du XVIII^{ème} siècle*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2016 (The Ottoman Empire and its Heritage 60), p. 116 et 138. Pour une étude récente sur les *tereke* des agents administratifs (voïvodes) de Diyārbekir au XVII^e-XVIII^e siècle, cf. Özlem Başarı, « Muhallefât kayıtları ışığında XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı taşra görevlilerinden Diyarbekir voyvodalarının terekeleri », *Belleten* LXXX/287, 2016, p. 59-84.

420. Klaus Liebe-Harkort, *Beiträge zur sozialen und wirtschaftlichen Lage Bursas am Anfang des 16. Jahrhunderts*, Hamburg, thèse de doctorat, Universität Hamburg, 1970, p. 130.

421. Halil İnalçık, « Capital Formation », *art. cit.*, p. 109.

422. Les richesses des mêmes personnes se distribuent de la manière suivante : biens immobiliers (15,53 %), numéraire (21,73 %), biens meubles et vêtements (25,83 %), créances (28,19 %). Leurs dettes étaient supérieures à la valeur totale de leurs esclaves (plus précisément, elles en étaient le triple). Hüseyin Özdeğer, *1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri*, Istanbul, 1988, p. 124 (tabl. 24).

423. *Ibid.*, p. 127 et 128-132 (tabl. 26-30).

personnes enregistrées avec leurs inventaires après décès. Le seul résultat tangible que nous pouvons en tirer est que l'immense majorité des femmes qui possédaient des esclaves possédaient des femmes ; il y a très peu d'hommes esclaves possédés par des femmes. Said Öztürk, qui a fait une analyse socio-économique des inventaires après décès des *‘askerī* d'Istanbul d'après six registres qui couvrent les années 1003-1079/1594-1669, a commis exactement la même erreur en évoquant séparément 100 hommes possédant 169 esclaves de sexe masculin et 159 hommes possédant 278 esclaves de sexe féminin, tandis qu'il fallait préciser qu'il n'y avait que 201 propriétaires masculins d'esclaves au total et non 259 individus différents⁴²⁴. En revanche, parmi les données utiles qu'il présente, on trouve notamment que parmi le millier d'*‘askerī* enregistrés, il y en avait 241 qui étaient propriétaires d'esclaves (83,4 % de ces propriétaires sont des hommes et 24,1 % des héritages enregistrés comprennent des esclaves) ; parmi ces 241 propriétaires, 40 sont des femmes et elles possèdent 64 femmes esclaves et seulement 2 esclaves de sexe masculin⁴²⁵.

Dans la société damascène de la fin du xvii^e siècle, selon les inventaires après décès, les esclaves correspondent à 4,4 % des biens domestiques des *re‘āyā*, et constituent 6,2 % des biens domestiques chez les *‘askerī* (des chiffres plus élevés que les 2,9 % correspondant aux 254 esclaves (dont 111 femmes) dans les patrimoines de 93 légateurs sur les 175 *‘askerī* de la région d'Edirne dont on a conservé les inventaires après décès entre 1545-1659)⁴²⁶. Une donnée plus importante est que les défunts ayant laissé derrière eux des esclaves correspondent à 12-13 % des personnes dont l'inventaire après décès fut enregistré par le tribunal du *cadi* (à Edirne, il s'agit au contraire de 53 % des *‘askerī* défunts enregistrés avec leurs biens)⁴²⁷. Au xvi^e siècle à Edirne, les esclaves des *‘askerī* de rang moyen correspondent à 17,7 % des fortunes de leurs propriétaires, tandis qu'au xvii^e siècle, cette proportion baisse assez nettement à 5,4 %⁴²⁸.

Pour le cas damascène, C. Establet et J.-P. Pascual tirent encore une autre conclusion de leur documentation : les propriétaires d'esclaves sont plus que des gens aisés ; chez les *‘askerī*, les propriétaires d'esclaves ont une moyenne de patrimoine net de 1 200 piastres (alors que la moyenne pour l'ensemble des *‘askerī* est de 720 piastres) ; chez les *re‘āyā*, les possesseurs d'esclaves ont un patrimoine net de 9 100 piastres (tandis que le patrimoine moyen net de l'ensemble des *re‘āyā*

424. Said Öztürk, *Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, Istanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995, p. 201-202.

425. *Ibid.*

426. Colette Establet et Jean-Paul Pascual, *La gent d'État dans la société ottomane damascène. Les ‘askar à la fin du xvii^e siècle*, Damas, Presses de l'Ifpo, 2011, p. 251-303, ch. IX « Une touche d'humain » ; § 111-113 (dans l'édition électronique de 2012). URL : <http://books.openedition.org/ifpo/2266> [consulté le 20 mai 2017]. Ö. Barkan, « Edirne Askeri Kassamı », *art. cit.*, p. 460-471 et 472 (tabl. 4).

427. C. Establet et J.-P. Pascual, *La gent d'État*, *loc. cit.* Ö. Barkan, « Edirne Askeri Kassamı », *art. cit.*, p. 460-471.

428. Ö. Barkan, « Edirne Askeri Kassamı », *art. cit.* A. W. Fisher, « Chattel Slavery », *art. cit.*, p. 33.

inventoriés est de 908 piastres)⁴²⁹. Cependant, cette conclusion pourrait être relativisée. Les prix d'esclaves variant entre 15 et 97 piastres d'après ces mêmes inventaires après décès⁴³⁰, la richesse nécessaire pour la possession d'esclaves ne réside pas dans le simple pouvoir d'achat scellant l'acquisition initiale, elle a trait à la capacité du maître à pouvoir entretenir son esclave jusqu'à sa propre mort, soit pendant plusieurs années, voire décennies. Dans les inventaires après décès, nous trouvons donc notamment les esclaves de ceux qui ont choisi de les garder sans les affranchir parce qu'ils avaient sûrement les moyens et probablement la volonté de les posséder à titre viager. La piste ploutocratique mérite certainement d'être explorée, mais elle n'est pas nécessairement très fructueuse quand on enquête sur les propriétaires d'esclaves. Les inventaires après décès des musulmans les plus riches de Salonique au XVIII^e siècle sont composés surtout des biens immobiliers et fonciers, du numéraire, des créances et du bétail ; les esclaves ne constituent qu'un pour cent de la totalité des plus grandes fortunes de la ville⁴³¹.

L'inventaire après décès d'un marchand d'esclaves du milieu du XVII^e siècle n'est certes pas un exemple représentatif de l'ensemble de la corporation dont l'individu décédé faisait partie, mais mérite d'être signalé, ne serait-ce qu'à titre anecdotique, car on ne rencontre pas fréquemment des marchands d'esclaves en tant que propriétaires d'esclaves dans les documents d'archives. L'*esīrci* el-Hācc Muṣṭafā, opérant à Istanbul même, près du *ṭavuk bāzārı* – donc sur le marché officiel aux esclaves dans la capitale, avait laissé derrière lui, selon l'acte établi le 10 *ramaṣān* 1055 / 30 octobre 1645, des biens pour 9 731 aspres et 2 840 aspres de dettes au total⁴³². Ce qui est remarquable dans cet inventaire est que l'immense partie de la fortune de ce marchand d'esclaves est constituée par une « esclave avec son enfant » (*cāriye ma' -l-veled*) dont la valeur est estimée à 9 400 aspres. Elle n'était certainement pas une *ūmm-i veled*, sinon elle ne serait pas dotée d'une valeur marchande dans l'inventaire après décès : bien au contraire, le décès de Muṣṭafā aurait directement entraîné son affranchissement. Comme les autres avoirs du défunt ne suffisaient pas à couvrir ses dettes, il semble que les héritiers, à moins de régler les comptes par leurs propres moyens, devaient mettre en vente cette esclave pour réaliser un gain de 6 891 aspres dans le meilleur des cas. Cet exemple est celui d'une personne dont la propriété principale était une esclave de haute valeur à sa mort. Quelle que soit la façon dont Muṣṭafā fit l'acquisition de cette esclave, il est clairement un homme aisé, comme le montre son surnom « el-Hācc », pèlerin de La Mecque. Une personne véritablement riche est

429. C. Establet et J.-P. Pascual, *La gent d'État, loc. cit.*

430. *Ibid.*

431. Phokion Kotzageorgis et Demetrios Papastamatiou, « Wealth Accumulation in an Urban Context. The Profile of the Muslim Rich of Thessaloniki in the Eighteenth Century on the Basis of Probate Inventories », *Turkish Historical Review* V/2, 2014, p. 169 (tabl. 1).

432. TS.MA.d 06901/0001.

plutôt quelqu'un dont les esclaves représentent seulement une partie de la fortune et non la quasi-totalité de son héritage. El-Ḥācc Meḥmed bin el-Ḥācc Pīrī, mort à Bursa en 1105/1693 était un homme de cette position : son legs était de 250 000 aspres, ses dettes s'élevaient à 113 740 aspres comprenant 14 400 aspres pour une esclave achetée avant sa mort, 400 aspres pour un mouton, 3 200 aspres pour une épée et 9 900 aspres pour le loyer d'une boutique⁴³³. Cet exemple montre la possibilité pour une personne de s'endetter sans pour autant ruiner ses finances dans l'achat d'un esclave, ce qui ajoute une autre couche à la capacité de s'acquitter du prix d'un esclave et de l'entretenir autant qu'il le faudrait. Les esclaves que l'on rencontre dans les inventaires après décès montrent aussi une autre chose : leurs propriétaires en disposaient comme de biens d'une certaine valeur (quel que fût le niveau de familiarité et d'attachement humain qu'ils éprouvaient à leur égard), mais ne cherchaient pas nécessairement à tirer un véritable profit économique ou financier. C'est un investissement que l'on laisse à ses héritiers qui peut être d'une certaine utilité pour le recouvrement des sommes dues à des tierces parties. Certes, l'on pourrait s'attendre à ce qu'un marchands d'esclaves possédât plus d'un seul esclave, fût-il de valeur. Or, il semblerait que ce n'était pas inhabituel pour les marchands d'esclaves de ne posséder guère d'esclaves à leur propre compte, sinon très peu. Les inventaires après décès des membres de la corporation des marchands d'esclaves du Caire montrent que les marchands d'esclaves possédaient généralement entre un et quatre esclaves au maximum ; car même la possession temporaire d'un seul esclave était une entrave aux investissements potentiels, à la gestion de l'approvisionnement et au contrôle des liquidités pour un professionnel de la traite⁴³⁴.

Laylā, épouse d'un grand marchand égyptien du début du xvii^e siècle, avait obtenu de son mari l'engagement de lui acheter une esclave et de la remplacer si cette dernière mourait, en ajoutant ainsi une personne de condition servile à son entourage de clientes et suivantes qui constituaient un milieu d'influence, sinon une sphère sociale bien distincte de – et parallèle à – celle de son mari⁴³⁵. Ainsi, en utilisant les moyens matériels de son époux, une femme pouvait créer son propre champ d'autorité dans l'espace domestique au sein duquel celui qui avait fourni le capital n'avait point son mot à dire : aucune ingérence de la part du mari n'était concevable normalement ; il ne pouvait surtout rien dicter à cette esclave achetée pour sa femme (avoir des rapports sexuels avec cette femme dépendait strictement de l'autorisation explicite de l'épouse, autrement dit la véritable propriétaire de l'esclave). Dans la phase d'expansion de l'Empire, les conquêtes militaires

433. Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa*, op. cit., p. 142.

434. Terence Walz, *Trade between Egypt and Bilād as-Sūdān, 1700-1820*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1978 (Textes arabes et études islamiques 8), p. 186.

435. Nelly Hanna, *Making Big Money in 1600. The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant*, New York, Syracuse University Press, 1998, p. 150.

avaient créé une abondance de femmes esclaves disponibles sur les marchés urbains, ce qui avait donné lieu à plusieurs unions matrimoniales entre hommes d'influence et esclaves affranchies ou reconnues comme *ümm-i veled* (selon les inventaires après décès de Bursa pour les années 892-894/1487-1489)⁴³⁶. Dans un tel contexte, les femmes libres de divers milieux étaient en compétition avec les concubines de leurs époux ; mais vers le début du XVIII^e siècle, très peu de femmes en milieu urbain vivaient des expériences similaires, la décroissance de la population servile et la hausse des prix d'esclaves avaient fait de la compétition entre épouses et concubines un phénomène réservé seulement à certaines maisonnées de riches⁴³⁷. Avec la fin des conquêtes et la perte de la Crimée, la « démocratisation » relative de l'accès aux esclaves avait définitivement pris fin (au moins depuis le XVII^e siècle avec les importations prenant le dessus dans l'approvisionnement) ; les esclaves étaient surtout un produit de luxe (sauf les africains non-éthiopiens et non-eunuques) que l'on acquérait par habitude socio-culturelle, et il n'était plus question d'y recourir pour répondre à quelque besoin de main d'œuvre.

Quand les personnes de condition modeste ou raisonnablement aisée peuvent se permettre d'acquérir des esclaves, on peut supposer qu'elles n'en achètent pas plus de deux. Les propriétaires d'esclaves parmi les *askerî* des inventaires après décès d'Edirne des années 1545-1659 possèdent entre un(e) et 13 esclaves⁴³⁸. Dans les maisonnées qui contiennent plus d'une dizaine d'esclaves (ce qui est déjà assez élevé), on peut être certain d'avoir affaire à des dignitaires impériaux, des notables auliques, des maîtres affiliés d'une façon ou d'une autre au sultan ou au palais impérial. Maṭrāḳcı Sinān, un dignitaire du Palais dont on a conservé la liste des esclaves vendus (datée du 13 *cemāzīyü-l-āhīre* 1008 / 31 décembre 1599) constitue un tel exemple avec ses 31 esclaves⁴³⁹. À un niveau au-dessus, on peut repérer les grands vizirs en tant que propriétaires d'esclaves ; seuls les sultans peuvent les dépasser en tant que maîtres d'esclaves sur le plan statistique. L'exemple spectaculaire de Rüstem Paşa (m. 1561), grand vizir de Soliman à deux reprises dans les années 1544-1553 et 1555-1561, en dit long sur l'écart entre les propriétaires moyens d'esclaves et ceux qui sont au sommet de la hiérarchie socio-politique de l'Empire : lui-même un Bosniaque recruté par le *devşirme* à son adolescence, il laissa derrière lui un héritage de 15 millions de ducats d'or vénitiens comprenant 1 700 esclaves dont certains furent légués à des héritiers et d'autres partagés entre ses nombreuses fondations pieuses⁴⁴⁰. Toujours dans la même lignée, le chef des eunuques

436. Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, trad. par Martin Bott, Londres-New York, I. B. Tauris, 2000 [1995], p. 282 et 323 n. 32.

437. *Ibid.*, p. 282.

438. Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*, p. 460-471.

439. TS.MA.d 9627.

440. Erhan Afyoncu, « Rüstem Paşa », *TDVİA*, Istanbul, 2008, vol. XXXV, p. 289 [288-290]. İ. Aydın Yüksel, « Sadrâzam Rüstem Paşa'nın Vakıfları », in *Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı*, Istanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti,

blancs (*bābü-s-sa'āde ağası*) du Palais, Ca'fer Ağa (m. 1557) laissa un inventaire impressionnant (pour les propriétaires ordinaires, mais tout à fait normal pour sa position) de 156 esclaves à sa mort⁴⁴¹. Son cas correspond au phénomène des esclaves du sultan qui possèdent leurs propres esclaves sans être affranchis par le souverain pour autant (*ķullaruñ ķulları*) ; il indique un niveau de fortune impossible à atteindre pour les sujets ottomans éloignés du Palais et des postes et charges d'importance et d'influence. Naşūh Beg, un notable local de Rodōscuķ (l'actuelle Tekirdağ, près d'Edirne) mort en 1549, fut un homme considéré comme assez riche en raison de son legs qui contenait quatre esclaves entre autres⁴⁴². Hācī 'Abdu-llāh de Bursa, mort avant 1734, laissa derrière lui, grâce à ses activités de propriétaire foncier et de prêteur (on ne connaît pas bien ses activités de bâtisseur/architecte), une fortune considérable qui comprenait neuf esclaves (dont deux hommes) dans son inventaire après décès⁴⁴³. À partir de ces données, on peut conclure qu'acquérir un seul esclave ne nécessitait pas pour le client potentiel d'appartenir aux classes sociales les plus hautes dans l'Empire ottoman, mais qu'en posséder plusieurs et les entretenir pendant de longues années était un signe très clair de richesse et de haute position sociale.

Les notables de l'Empire possédait entre un seul et une dizaine d'esclaves en règle générale ; les esclaves du sultan qui sont propriétaires de leurs propres serviteurs incarnent l'exception avec leurs petites armées privées (à propos des esclaves de la Porte, Ignatius Mouradgea d'Ohsson (1740-1807) a raison de préciser que les « aristocrates » de l'Empire possédaient normalement 80 esclaves)⁴⁴⁴. Indépendamment des moyens financiers et des besoins économiques ou sexuels, le cas d'Evliyā Çelebi nous signale que l'accès à la propriété d'esclaves passait également par le capital culturel et social des individus qui s'attiraient les faveurs et générosités des grands : le célèbre voyageur se fait offrir plusieurs esclaves par le khan de Crimée Meħmed Giray, lorsque ce dernier essaie de le convaincre de ne pas quitter ses territoires⁴⁴⁵. En participant à des incursions ottomano-tatares et en côtoyant des vizirs et souverains, Evliyā Çelebi a pu devenir le propriétaire de plus

1995, p. 222, 230 et 267-269. Paul Coles, *The Ottoman Impact on Europe*, Londres, Thames and Hudson, 1968, p. 51.

441. İ. Metin Kunt, « Kulların Kulları », *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Hümaniter Bilimler – Humanities* III, 1975, p. 27-42.

442. Özlem Sert Sandfuchs, *Reconstructing a Town from its Court Records. Rodosçuk (1546-1553)*, Munich, thèse de doctorat, Ludwig-Maximilians-Universität, 2008, p. 81-82.

443. Suraiya Faroqhi, « A builder as slave owner and rural moneylender: Hacı Abdullah of Bursa, campaign *mimar* » [1999], *Stories of Ottoman Men and Women. Establishing Status, Establishing Control*, Istanbul, Eren, 2002, p. 110 [95-112].

444. A. W. Fisher, « Chattel Slavery », *art. cit.*, p. 34-35. A. W. Fisher se réfère au cas de Ca'fer Ağa avec ses 156 esclaves (*ibid.*, p. 34), mais sans faire le lien entre l'affirmation de d'Ohsson et les *ķul* du sultan, il critique l'affirmation de l'auteur comme fantaisiste en invoquant la documentation qui nous informe sur les propriétaires plutôt ordinaires d'esclaves.

445. Evliyā Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 7. Kitap*, éd. par Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman et Robert Dankoff, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, t. VII, p. 305 [fol. 165b]. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 31), p. 118, 123 et 126.

d'une douzaine d'esclaves sans avoir eu à investir un seul sou.

b. Les propriétaires non-musulmans (notamment juifs)

En présumant que les esclaves étaient un type de propriété assimilable à tous les autres, Reuben Levy commet l'erreur d'affirmer que les sujets protégés chrétiens et juifs des souverains musulmans pouvaient posséder en toute légalité des esclaves musulmans⁴⁴⁶. Or, non seulement les esclaves ne sont pas n'importe quelle propriété, il s'agit d'une propriété humaine qui a une religion (contrairement à toutes les autres choses que l'on puisse posséder qui sont inhumaines et sans religion par définition), mais encore, chez les Ottomans, même la possession d'esclaves non-musulmans par des *zimmī* a posé problème en soi. Les interventions des autorités ottomanes et certains textes législatifs vont dans le sens de l'interdiction pure et simple de la possession d'esclaves par des *zimmī* au cours des XVI^e et XVII^e siècles⁴⁴⁷. Mais la Porte n'a pas mené une politique cohérente en la matière ; Mehmed II avait entériné le droit des habitants de Péra à garder leurs esclaves acquis avant 1453, mais un ordre envoyé au cadî d'Édirne rappelait à ce dernier que les juifs et chrétiens n'avaient pas le droit de posséder des esclaves hommes ou femmes⁴⁴⁸. Nous savons que des maîtres juifs et chrétiens ont possédé même des esclaves musulmans malgré cela⁴⁴⁹. Dès 1485, à Bursa, on trouve une taxe spéciale sur les ventes d'esclaves effectuées à des « mécréants » (*küffāra şatılan esīr resmi*)⁴⁵⁰. La vente d'esclaves à des sujets ottomans non-musulmans est entérinée dans un document de la fin du XVII^e siècle (daté du 16 *cemāzīyü-l-āhīre* 1100 / 7 avril 1689) qui nous apprend que les juifs et « autres infidèles » devaient payer un impôt par têtes d'esclaves possédés et utilisés⁴⁵¹. À part les esclaves achetés à l'intérieur de l'Empire

446. Reuben Levy, *The social structure of Islam*, 3^e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 76 n. 5.

447. Alan W. Fisher, « Chattel Slavery in the Ottoman Empire », *Slavery & Abolition* I/1, 1980, p. 35. Au XVIII^e siècle, cette interdiction visant directement les *zimmī* ont connu une application intermittente dans les provinces arabes aussi : André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damas, Institut Français de Damas, 1974, t. II, p. 455.

448. *Ibid.*, p. 35 et 44 n. 34-35. Nicoară Beldiceanu, *Recherches sur la ville ottomane au XV^e siècle : études et actes*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1973 (Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul XXV), p. 153-154.

449. A. W. Fisher, « Chattel Slavery », *art. cit.*, p. 35. Yaron Ben-Naeh, « Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire », *Jewish History* XX/3-4, 2006, p. 322-323. Leah Bornstein-Makovetsky, « Ottoman Empire. 2. From 1492 to ca. 1650 », in Norman A. Stillman *et alii* (éd.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2010, vol. III, p. 608 [605-612].

450. Halil Sahillioğlu, « Onbeşinci Yüzyılın Sonu ile Onaltıncı Yüzyılın Başında Bursa'da Kölelerin Sosyal ve Ekonomik Hayattaki Yeri », *ODTÜ Gelişme Dergisi / METU Studies in Development : Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar II*, 1979-1980, p. 105-106. Les propriétaires arméniens, grecs et juifs de Bursa n'étaient point dérangés par les autorités au sujet de leurs possessions humaines dans la seconde moitié du XV^e siècle (*ibid.*, p. 104-105).

451. Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Paris, Librairie Adrien Maisonneuve, 1962 (Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul XII), p. 508 n. 6. R. Mantran cite BOA, Kâmil Kepeci, Evâmîr-i Mâliye Kalemî, n° 2471, p. 106. Voir aussi le premier ordre concernant les juifs d'Istanbul dans BOA, Ali Emîrî, II. Ahmed 4/343 (daté du 23

ottoman (principalement des Européens chrétiens), les juifs d'origine *converso* qui avaient émigré de l'Espagne, du Portugal et des Pays-Bas au xvi^e siècle (surtout dans les années 1550) étaient arrivés dans l'Empire avec leurs propres esclaves qui étaient principalement des Africains païens (originaires de l'Afrique subsaharienne et des Indes occidentales)⁴⁵².

Parmi les limites imposées aux non-musulmans dans le pacte du troisième calife 'Umar Ibn al-Ḥattāb (r. 634-644) en échange de la protection de l'État musulman, on trouve clairement l'interdiction de posséder des esclaves musulmans et d'employer des serviteurs musulmans et non une prohibition de l'accès à la propriété d'esclaves⁴⁵³. À la lumière des maisonnées de musulmans de la classe moyenne aisée et au-dessus, les maisonnées juives d'Istanbul disposent d'au moins un ou deux serviteurs (libres ou esclaves) : Gracia Nasi constitue un exemple spectaculaire avec sa maisonnée qui nourrissait 80 personnes (dont des esclaves amenés des Pays-Bas)⁴⁵⁴. Il semble que ce qui était inacceptable pour les autorités ottomanes était de voir entre les mains de maîtres *zimmī* des esclaves qui auraient pu devenir musulmans s'ils avaient des propriétaires appartenant la religion dominante de l'Empire⁴⁵⁵. Des firmans (sous forme d'ordres au cadī d'Istanbul) promulgués en 1559, 1560 et 1575 excluent les non-musulmans du commerce des esclaves et affirment qu'ils n'avaient pas le droit de posséder des esclaves⁴⁵⁶. Pour obliger les propriétaires juifs et chrétiens de la capitale à vendre leurs esclaves à des musulmans, un recensement avait été conduit en 1559 (le 25 *şafar* 967 / 26 novembre 1559) : il a établi que les maisonnées juives disposaient au total de 32 esclaves et de 51 femmes affranchies⁴⁵⁷. Ces chiffres étant très bas par rapport à la population juive de la ville, on peut affirmer que la plupart des propriétaires avaient trouvé le moyen d'échapper au recensement. Parallèlement à ces procédures judiciaires et administratives à Istanbul, le tribunal du

cemāziyyü-l-āhire 1104 / 1^{er} mars 1693).

452. Yaacov Geller, Haim Z'ew Hirschberg et Leah Bornstein-Makovetsky, « Ottoman Empire », in Michael Berenbaum et Fred Skolnik (éds), *Encyclopaedia Judaica*, 2^{ème} éd., Détroit, Macmillan Reference USA, 2007, vol. XV, p. 529 [519-543]. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2002 (The Ottoman Empire and its Heritage 26), p. 192.

453. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul*, *op. cit.*, p. 16-17. Les autres interdictions du pacte concernent l'exercice d'une fonction d'autorité sur des musulmans, l'acquisition de la propriété foncière, la pratique de la religion d'une manière offensante pour les sensibilités des musulmans, la possession d'une maison plus élevée que celle d'un musulman, la construction d'un nouvel édifice de culte ou la restauration d'un édifice désaffecté, la tenue vestimentaire qui n'identifierait pas les *zimmī* comme tels, le port des couleurs réservées aux musulmans (le blanc et le vert clair), le port de l'épée et le fait de monter à cheval.

454. *Ibid.*, p. 23.

455. *Ibid.*

456. *Ibid.*, p. 23-24. Ahmed Refik [Altınay], *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1495-1591)*, Istanbul, Enderun Kitabevi, 1988, p. 50. Douglas A. Howard, *A History of the Ottoman Empire*, New York, Cambridge University Press, 2017, p. 117.

457. M. Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul*, *op. cit.*, p. 194-195 et 195 n. 381. Une enquête semblable avait été menée en Crimée en 1529 et une liste indiquant les propriétaires non-musulmans d'esclaves avait été dressée avec leurs lieux de résidence : ils résidaient principalement à Kefe et à Şoğudağ, mais les chiffres du recensement étaient certainement trop bas pour refléter la situation réelle (Alan W. Fisher, « The Ottoman Crimea in the Sixteenth Century », *Harvard Ukrainian Studies* V/2, 1981, p. 141-142).

cadi de Bursa s'occupait également à poursuivre les propriétaires *zimmī* d'esclaves dans la ville. D'après les registres du cadi de la ville, en 1547, un marchand converti était repéré et identifié par des témoins pour avoir vendu des esclaves à des clients juifs ; un ordre envoyé par la Porte au cadi de Bursa exigeait la vente des esclaves musulmans possédés par des juifs à de nouveaux maîtres musulmans en 1561 ; un autre ordre de l'an 1022/1613 exigeait de nouveau que l'on vende à des musulmans « les esclaves convertis à l'islam appartenant encore à des maîtres juifs et infidèles » (*Yahūdī ve keferē tā'ifesi müslümān olmuş esīr istiḥdām ederler imiş*)⁴⁵⁸. L'inquiétude des autorités sur la situation religieuse de ces esclaves était probablement justifiée : nous savons qu'une grande partie des esclaves appartenant à des maîtres juifs se convertissaient au judaïsme et continuaient de servir dans les mêmes maisonnées après l'obtention formelle de leur liberté juridique⁴⁵⁹. M. Rozen évoque aussi la volonté potentielle de la Porte de baisser les prix d'esclaves sur le marché stambouliote en anéantissant la demande en provenance des *zimmī* de la ville, la Porte étant intéressée dans l'affaire en tant qu'acquéreur principal d'esclaves à Istanbul⁴⁶⁰. Cette interprétation relève de la sphère du possible, mais l'intervention des autorités ottomanes n'a pas donné le résultat souhaité ; la Porte n'étant pas parvenue à mettre fin à la possession d'esclaves par des *zimmī* finit par se résigner à leur imposer une nouvelle taxe extraordinaire en 1689⁴⁶¹. Avant l'instauration de cette taxe, on trouve dans différents coins de l'Empire (aussi bien à Konya en Anatolie centrale qu'en Bulgarie ou à Alep en Syrie) plusieurs mentions des propriétaires *zimmī* d'esclaves dans les registres de cadi sans que cela pose un quelconque problème en soi⁴⁶². Un firman adressé au *kazasker* de Roumélie et aux cadis d'Istanbul, Galata, Bursa et Rodōsçuḡ (Tekirdağ) le 15 mai 1632 enjoignait aux responsables concernés de s'adresser aux chefs des communautés juives, arméniennes, karamanlies et « mécréantes » (*kāfir*, pour les autres chrétiens) de leurs circonscriptions respectives pour l'enregistrement exhaustif et méthodique de chaque propriétaire d'esclave afin de légaliser leur possession en contrepartie du versement d'une taxe spéciale⁴⁶³.

458. Osman Çetin, *Sicillere göre Bursa'da ihtida hareketleri ve sosyal sonuçları, 1472-1909*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999 [1994], p. 95-96.

459. M. Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul*, op. cit., p. 192.

460. *Ibid.*, p. 24. À cela, on peut également ajouter la volonté d'empêcher les rapports sexuels extra-conjugaux entre des maître(sse)s *zimmī* et des esclaves musulman(e)s (Dror Ze'evi, *Producing Desire. Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2006 (Studies on the History of Society and Culture), p. 56, tabl. 3). Dans ses travaux sur le phénomène de la conversion à l'islam à Bursa, Osman Çetin évoque de la même manière le scrupule et l'irritation particuliers des autorités de la ville au sujet de la possession d'esclaves femmes par des non-musulmans (Osman Çetin, *Sicillere göre Bursa'da ihtida*, op. cit., p. 95).

461. Des ordres semblables avaient été émis par les autorités du Caire dont l'échec avait donné lieu au même type de taxation (Charles L. Wilkins, « Slavery and Household Formation in Ottoman Aleppo, 1640-1700 », art. cit., p. 360-361).

462. İzzet Sak, « Konya'da köleler (16. yüzyıl sonu-17. yüzyıl) », art. cit., p. 161. Bistra A. Cvetkova, « Robstvoto v Osmanskata Imperija i po-specialno v Bălgarskite zemi pod Turska vlast », *Istoričeski pregled X/2*, 1954, p. 87 et 98. C. L. Wilkins, « Slavery and Household Formation in Ottoman Aleppo, 1640-1700 », art. cit., p. 360.

463. Bistra A. Cvetkova, « Robstvoto v Osmanskata Imperija », art. cit., p. 93.

Par ailleurs, au milieu du xvii^e siècle, la communauté juive d'Istanbul a connu un nouveau chapitre de son histoire liée à l'institution servile. La révolte déclenchée par le *hetman* Bohdan Khmelnytsky (1595-1657) s'appuyant dans un premier temps sur les Cosaques et ensuite sur tous les éléments de la société ukrainienne contre la Pologne-Lithuanie en 1648 avait impliqué, en tant qu'alliés de la rébellion, la Moscovie et l'Empire ottoman avec ses vassaux, notamment le khanat de Crimée et la Moldavie. Les rebelles ukrainiens et polonais assistés par les Tatars du khanat de Crimée avaient massacré les juifs ashkénazes qui ne s'étaient pas convertis ou qui n'avaient pas rejoint les rangs des forces armées : le nombre de victimes est estimé à 50 000. Ceux qui ont pu échapper aux pogroms furent réduits en esclavage et vendus par les Tatars de Crimée : la communauté juive stambouliote s'est mobilisée pour les racheter, renforçant ainsi les effectifs des Ashkénazes à Istanbul entre 1648 et 1660⁴⁶⁴.

Indépendamment de toutes les interventions de la Porte contre la possession d'esclaves par les juifs de l'Empire, la question de la propriété d'esclaves a posé problème à l'intérieur même de cette communauté : les sources principales en la matière sont les *responsa* rabbiniques. Le rabbin Rival, écrivant à Istanbul dans la seconde moitié du xvi^e siècle, soutient que les juifs sont autorisés par la loi du sultan à louer des esclaves ou à s'en servir pour une durée limitée, sans pour autant accepter la validité de la propriété d'esclaves par des juifs juste parce qu'elle était reconnue par le tribunal du *cadi*⁴⁶⁵. Ce rabbin soulignait notamment les contradictions de l'administration ottomane au sujet de la possession d'esclaves par des *zimmī* : dans le contexte des firmans d'expropriation qui se sont succédés après 1559, il s'étonnait que d'autres juifs aient pu si facilement se procurer des captifs issus de la guerre de Chypre sur les marchés du Caire et de Damas après 1571⁴⁶⁶. Afin d'empêcher les ventes forcées et les expropriations, des propriétaires juifs d'esclaves ont fait l'effort de faire enregistrer leurs achats par le tribunal du *cadi* : mais les *responsa* condamnent fermement la pratique du recours au *cadi* par des juifs qui s'y adressaient également pour cautionner l'affranchissement qu'ils accordaient à leurs esclaves ; un tel enregistrement était également en contravention de la *halakhah* et des décisions légales rabbiniques⁴⁶⁷. Les désaccords d'ordre théologique, moral et légal à l'intérieur des communautés juives (notamment au sujet du recours à des concubines de condition servile) montrent que des *zimmī* pouvaient faire un usage intéressé et

464. Shmuel Ettinger, « Chmielnicki (Khmelnitski), Bogdan », in Michael Berenbaum et Fred Skolnik (éds), *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. IV, p. 654-656. Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du xvii^e siècle*, op. cit., p. 58. Victor Ostapchuk, « Noire, mer », *DEO*, p. 861 [859-862]. Kenan Yıldız, *1660 İstanbul Yangını'nın Sosyo-Ekonomik Tahlili*, Istanbul, thèse de doctorat, Marmara Üniversitesi, 2012, p. 233.

465. Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic and Social Relations as Reflected in the Responsa*, Leyde, E. J. Brill, 1984, p. 36.

466. *Ibid.*, p. 37.

467. *Ibid.*, p. 62.

avantageux de la charia (ici, par rapport à l'institution servile, mais aussi pour le mariage et le divorce) quitte à s'attirer la désapprobation de leurs propres autorités religieuses.

D'autres non-musulmans n'ayant pas le statut de *zimmī*, mais celui temporaire de *müste'min* (résident) bénéficiaient des mêmes protections sans pour autant être soumis aux obligations de ces derniers (en matière fiscale) pour la durée d'une année lunaire : ils étaient généralement issus des pays qui avaient pactisé avec la Porte et des commerçants ou diplomates (on trouve parmi eux notamment des Vénitiens, Français, Anglais et Hollandais)⁴⁶⁸. Nous savons qu'au XV^e siècle, Mehmed II avait autorisé les marchands italiens à participer au trafic d'esclaves non-musulmans en leur interdisant en termes clairs de détenir des esclaves musulmans⁴⁶⁹. De plus, dans la seconde moitié du XV^e siècle, à Bursa, les registres de cadī indiquent la présence de propriétaires « francs » (*frenk*) d'esclaves aux côtés des *zimmī* arméniens, grecs et juifs de la ville⁴⁷⁰. Un recensement avait été effectué auprès des résidents « mécréants » *harbī* à Galata en 1617 (en raison de leur afflux récent dans ce faubourg d'Istanbul) ; l'ancien cadī d'Edirne, le très zélé 'Alī Efendi (lui-même un ancien esclave d'origine éthiopienne, sur lequel je reviendrai) avait été chargé de cette enquête⁴⁷¹. L'objectif de l'opération était de repérer les résidents qui avaient dépassé la durée maximale de 12 mois, en permettant ainsi aux commerçants célibataires (*mücerred olan bāzārgān*) de continuer à bénéficier de l'exemption fiscale, tout en transformant les autres qui avaient une vie établie et familiale sur place automatiquement en *zimmī* (autrement dit, des contribuables versant la capitation, *cizye* ou *harāc*, et d'autres taxes sur le travail comme l'*ispence*)⁴⁷². Selon ce recensement, à Galata, résidaient en 1617, 102 Vénitiens, 31 Anglais, 12 Hollandais et 35 marchands français au total ; de plus, on voit sur cette liste 35 drogmans (majoritairement des *zimmī*) et surtout 14 hommes et 46 femmes esclaves possédés par les *müste'min* énumérés plus haut⁴⁷³. Ceci constitue la preuve que les *müste'min* bénéficiait également des droits des *zimmī*

468. Gilles Veinstein, « Le statut de *musta'min*, entre droit et politique », in Eugenia Kermeli et Oktay Özel (éds), *The Ottoman Empire: Myths, Realities and 'Black Holes'. Contributions in Honour of Colin Imber*, Istanbul, The Isis Press, 2006, p. 189-191.

469. Wilhelm Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, Leipzig, Harrassowitz, 1885-1886, t. II, p. 317.

470. Halil Sahillioğlu, « Onbeşinci Yüzyılın Sonu », *art. cit.*, p. 104-105.

471. G. Veinstein, « Le statut de *musta'min* », *art. cit.*, p. 191. Pour 'Alī Efendi, voir *infra* III-B-3-Interludio africano dans la seconde partie.

472. *Ibid.*, p. 191-192.

473. Tijana Krstić, « Contesting Subjecthood and Sovereignty in Ottoman Galata in the Age of Confessionalization: The Carazo Affair, 1613-1617 », *Oriente Moderno* XCIII, 2013, p. 439-440. T. Krstić cite un document de Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (Ankara), Galata Evkaf Tahriri, VGMA 1722, fol. 7-10. Le *harāc* levé dans ce contexte (s'élevant à 110 545 aspres) devait se verser au *vakf* de la mosquée du sultan Ahmed I^{er}, dite la mosquée Bleue, dont la construction venait de s'achever. À la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle, on trouve toujours des propriétaires *müste'min* d'esclaves à Galata (Géza Dávid, « Manumissioned Female Slaves at Galata and Istanbul Around 1700 », in Sabine Prätör et Christoph K. Neumann (éds), *Frauen, Bilder und Gelehrte. Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich / Arts, women and scholars. Studies in Ottoman society and Culture: Festschrift Hans Georg Majer*, Istanbul, Simurg, 2002, vol. I, p. 232 et 234).

concernant la possession légale d'esclaves non-musulmans (dans cette campagne d'un sentiment assez anti-chrétien, il ne s'agissait pas de saisir la propriété humaine de ces résidents). En théorie, la situation d'un *müste'min* possédant un esclave non-musulman dans la *dārü-l-islām* et qui allait quitter l'Empire ottoman avec tous ses biens à la fin de l'année de séjour que son statut autorisait ne devait pas poser de problème. Mais à ceci, il faut ajouter qu'un *müste'min* ayant acheté un esclave pendant sa résidence à Galata ou ailleurs, se destinait à une sédentarité plutôt à moyen terme sur le territoire ottoman pour y devenir un *zimmī* et (pourquoi pas) même un nouveau converti à l'islam. Bien entendu, il était envisageable pour un *müste'min* s'empressant de regagner son pays pour mettre fin à son séjour en territoire ottoman de vendre l'esclave ou les esclaves qu'il possédait dans le cadre des préparatifs précédant son départ.

iii. Conclusion

L'appartenance aux catégories dominantes de la société (être *'askerī*, musulman, un homme) crée certainement les conditions idéales pour devenir propriétaire d'esclave(s) dans l'Empire ottoman, mais ne constitue pas non plus la condition *sine qua non* pour ce faire. Les femmes et les non-musulmans peuvent également s'afficher de manière ostentatoire avec leurs possessions humaines dans la société, même si ces derniers connaissent certaines difficultés d'ordre juridique, administratif et idéologico-religieux quant à leurs droits en tant que propriétaires. La distinction qu'opère Salvatore Bono entre les propriétaires publics et les propriétaires privés d'esclaves est pertinente dans le cas ottoman particulièrement pour distinguer le sultan du reste des propriétaires à travers l'Empire⁴⁷⁴. En revanche, les esclaves de la Porte (ou les affranchis du sultan), quand ils sont propriétaires d'esclaves à leur tour, restent à part en tant que propriétaires privés et constituent l'exception à la norme de la possession entre un seul et une dizaine d'esclaves avec le budget qu'ils y consacrent et la société à petite échelle qu'ils créent dans leurs maisonnées personnelles. Quant à la question de savoir si la possession d'esclaves fut un symbole de statut social ou non, elle reste posée et l'analyse de la main d'œuvre servile devrait l'éclaircir, du moins en partie. Car, aborder la main d'œuvre servile permet surtout de voir à quels besoins et à quelle productivité correspondait le commerce des esclaves dans l'Empire ottoman dont le tableau général vient d'être présenté. Autrement dit, il s'agit de voir les bénéfices autres que le profit commercial qui pouvaient être réalisés avec les esclaves.

474. Salvatore Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologne, Società editrice il Mulino, 2016 (Biblioteca storica), p. 131-132.

B/ La main d'œuvre servile

L'analyse de la main d'œuvre servile dans l'Empire ottoman devrait permettre d'établir le type d'investissement que les clients faisaient en prenant part au commerce des esclaves. Une chose est certaine : comme en Grèce antique (et dans de nombreuses autres sociétés), dans l'Empire ottoman non plus, il n'y eut point « d'activités qui fussent le monopole des esclaves, qui n'aient jamais été exercés par des hommes libres »⁴⁷⁵. Cela dit, il n'y avait point un critère de « dignité » pour le travail servile, alors qu'il pouvait exister pour les personnes de condition libre⁴⁷⁶. La maxime aristotélicienne qui affirmait que « la condition de l'homme libre est qu'il ne vit pas au bénéfice d'autrui » (*Rhétorique*, 1367a32) convient *a contrario* à la situation des esclaves de l'espace privé dans l'Empire ottoman : quelle que soit la nature de leurs tâches, ils travaillent pour le compte et le bénéfice de leurs maîtres⁴⁷⁷.

Les esclaves constituaient assurément une solution de remplacement à la main d'œuvre libre salariée⁴⁷⁸. Bien entendu, la distinction claire entre la main d'œuvre libre et la main d'œuvre servile ne va pas de soi : elle n'est pas d'un caractère universellement valable pour tous les systèmes et sociétés⁴⁷⁹. Cela dit, l'utilisation systématique de la main d'œuvre servile semble être principalement confinée à l'espace urbain et un phénomène limité au cours des XV^e et XVI^e siècles : les esclaves travaillant en tant que cuisiniers, nettoyeurs, gardiens, jardiniers ou chanteurs fournissaient des services qui étaient au fondement du confort et de la consommation de leurs propriétaires⁴⁸⁰. Nous savons que la proportion des travailleurs de condition servile au sein de la population générale des grandes villes et dans l'ensemble de l'Empire était faible⁴⁸¹. Le caractère minoritaire du phénomène s'explique facilement par son coût élevé : en Europe médiévale, c'était la difficulté d'entretenir matériellement les travailleurs de condition servile qui avait conduit au déclin de l'esclavage⁴⁸². En revanche, la main d'œuvre servile est un fait dans l'Empire ottoman et j'en propose un catalogue analytique le plus exhaustif possible dans le chapitre qui suit.

475. Moses I. Finley, « La civilisation grecque était-elle fondée sur le travail des esclaves ? » [1959], dans *idem*, *Économie et société en Grèce ancienne*, trad. par Jeannie Carlier, Paris, Éditions La Découverte, 2007 [1984], p. 148.

476. Alain Testart, « L'esclavage comme institution », *L'Homme* XXXVIII/145, 1998, p. 39.

477. Moses I. Finley, « La civilisation grecque était-elle fondée sur le travail des esclaves ? », *art. cit.*, p. 148-149.

478. Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*, Jérusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1988, p. 104.

479. Alessandro Stanziani, « The Legal Status of Labour from the Seventeenth to the Nineteenth Century: Russia in a Comparative European Perspective », *International Review of Social History* LIV, 2009, p. 359-360. Mener une recherche générale sur l'histoire du travail dans l'Empire ottoman de l'époque moderne au-delà des définitions juridiques est en dehors des ambitions de cette thèse.

480. Suraiya Faroqhi, « Research on the History of Ottoman Consumption: A Preliminary Exploration of Sources and Models », in Donald Quataert (éd.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, Albany (New York), State University of New York Press, 2000, p. 27.

481. Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City*, *op. cit.*, p. 67.

482. John Hicks, *A Theory of Economic History*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 122 *et seq.*

1 – Le profil des emplois et servitudes

La main d'œuvre servile n'a pas joué un rôle central dans la production économique et l'organisation sociale dans l'Empire ottoman⁴⁸³. En revanche, même avec des effectifs minoritaires, elle est omniprésente dans plusieurs secteurs de travail. De plus, elle reste une forme de main d'œuvre souple et adaptable à différents contextes⁴⁸⁴. En prenant comme point de départ l'article de Halil İnalcık qui était la première étude systématique de la main d'œuvre servile chez les Ottomans, on verra d'abord la façon dont l'identité du maître déterminait l'usage et le type d'emploi auxquels les esclaves étaient destinés⁴⁸⁵.

La distinction entre propriétaires publics et privés d'esclaves en correspond à une autre : celle entre esclaves en tant que propriété publique et esclaves en tant que propriété privée⁴⁸⁶. Les « esclaves publics du sultan » (*mīrī üserā*) qui ne sont pas ses *kul* personnels privilégiés (sur lesquels il a le droit de vie et de mort) sont soumis à des travaux forcés et publics ; ils constituent une masse de personnes corvéables qui relèvent des questions d'efficacité et de budget avant tout aux yeux de l'État. À l'exception peut-être de l'arsenal impérial sur la rive nord de la Corne d'Or, ils sont toujours assignés à des occupations et tâches effectuées également par des hommes libres salariés. Quant au domaine privé, le recours à la main d'œuvre servile se rencontre, par ordre décroissant d'importance, dans les maisonnées de notables (à commencer par les esclaves de la Porte en tant que propriétaires), dans des corporations d'artisanat et chez les particuliers. Le détenteur de l'esclave détermine la nature et les conditions de travail, les objectifs et la productivité de l'usage de la main d'œuvre servile, ainsi que l'avenir des esclaves lié aux conditions mêmes de travail qui peuvent préparer par étapes le terrain de l'affranchissement.

Il est certain que pour une personne de condition plutôt modeste, l'achat d'un esclave est un investissement qui doit avoir un rendement. Il peut être motivé par un besoin professionnel, mais quoi qu'il en soit, ce rendement devait être obtenu dans une période de temps définie. Les esclaves qui disposaient d'un contrat d'affranchissement (*mükātebe*) qui prévoyait le versement d'une somme d'argent en un certain laps de temps pouvaient être donnés en location (*icāre*) par leur propriétaire ou travailler « librement » pour qu'ils puissent amasser un pécule, donc sans travailler

483. Bernard Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient* [1990], trad. par Rose Saint-James, dans *idem*, *Islam*, Paris, Gallimard, 2005 (Quarto), p. 260.

484. Moses I. Finley, « La civilisation grecque était-elle fondée », *art. cit.*, p. 148.

485. Halil İnalcık, « Servile Labor in the Ottoman Empire », in A. Ascher, T. Halasi-Kuhn et B. K. Kiraly (éds), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The Eastern European Pattern*, Brooklyn (New York), Columbia University Press, 1979, p. 25-52.

486. Salvatore Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologne, Società editrice il Mulino, 2016 (Biblioteca storica), p. 131-132.

directement pour le propriétaire officiel⁴⁸⁷.

2 – Les métiers

Tout en assumant un effet de catalogue, je m'efforce de présenter les différents types de métiers dans lesquels on trouve les esclaves publics de la Porte et ceux des particuliers du XV^e au XVII^e siècle. Le classement des catégories s'effectue en fonction de l'importance des effectifs et de l'évolution chronologique (le recours aux esclaves en agriculture ou dans l'industrie du textile connaît son apogée entre la seconde moitié du XV^e et le début du XVI^e siècle). Les secteurs qui seront passés en revue sont donc l'agriculture, l'artisanat et la proto-industrie, le commerce, l'arsenal impérial (armement et construction navale), les chantiers architecturaux, les mines, les tâches domestiques et le concubinage.

i. Le domaine agricole

L'esclavage dans le domaine agricole de l'Empire ottoman reste encore insuffisamment exploré (en dehors des *ortakçı*), surtout au point de vue de la continuité historique des Ottomans avec les empires islamiques qui les ont précédés dans certaines provinces où l'esclavage agricole fut une structure déterminante ; les exemples connus sont celui des Africains de l'Est employés dans les plantations de saliculture et de riziculture dans l'Irak du Sud sous les Abbassides (750-1258) et celui des plantations de sucre de la Haute-Égypte sous les Mamelouks (1250-1517)⁴⁸⁸. Logiquement, on pouvait attendre à ce que les Ottomans continuent les mêmes pratiques dans ces domaines et secteurs géographiques, quoique sans la même intensité⁴⁸⁹. Dans la première moitié du XVI^e siècle, des Africains de l'Est réduits en esclavage étaient amenés dans les plateaux septentrionaux du Yémen à travers la mer Rouge pour la culture du café ; la demande internationale croissante pour ce produit avait rendu l'approvisionnement régulier en esclaves indispensable pour

487. Ömer Barkan, « Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659) », *Belgeler* III/5-6, 1966, p. 27.

488. Jane Hathaway, « Ottoman Empire », in Junius P. Rodriguez (éd.), *The Historical Encyclopedia of World Slavery*, Santa Barbara-Denver-Oxford, ABC-Clio, 1997, vol. II, p. 483-484. Pour une analyse des chroniqueurs qui ont écrit sur la main d'œuvre servile sous les Abbassides et les Fatimides, cf. Salah Trabelsi, « Travail et esclavage. Y a-t-il eu un modèle oriental ? », *Rives méditerranéennes* LIII : *L'économie de l'esclavage en Méditerranée médiévale et moderne* (Iván Armenteros Martínez et Mohamed Ouerfelli, dirs), 2016, p. 21-39. Voir aussi, dans le même volume, Mohamed Ouerfelli, « La production du sucre en Méditerranée médiévale. Peut-on parler d'un système esclavagiste ? », *Rives méditerranéennes* LIII, 2016, p. 41-59. Au XVIII^e siècle, en Syrie, l'importation du « sucre franc » (*sukkar afranjī*) cultivé par des esclaves dans les Caraïbes était moins coûteuse que la culture locale qui n'était plus déterminée par la prédominance de la main d'œuvre servile (James Grehan, *Everyday Life and Consumer Culture in Eighteenth-Century Damascus*, Seattle, University of Washington Press, 2007 (Publications on the Near East), p. 116).

489. Jane Hathaway, « Ottoman Empire », *art. cit.*

cette région et cette activité spécialisée⁴⁹⁰. L'esclavage agricole étant plus propice que l'esclavage d'élite à la décentralisation, les autorités locales prenaient l'initiative d'acheter et de déployer des esclaves pour satisfaire les besoins en matière de main d'œuvre⁴⁹¹. Ces cultures mentionnées ci-dessus des provinces arabes avaient une importance double : pour l'approvisionnement en denrées de première nécessité et au point de vue des revenus fiscaux en raison des exportations.

Pour revenir dans les provinces centrales de l'Empire, le phénomène des *ortakçı* nécessite quelques précisions. À l'époque ilkhanide (XIII^e-XIV^e siècle) en Anatolie, les *ortakçı* étaient des marchands associés qui faisaient du commerce avec les capitaux fournis par des princes et dignitaires ; à l'époque ottomane, ces « associés » étaient plutôt des « métayers » qui recevaient de l'État la terre arable, les instruments de labourage, le bétail et les graines en échange de la moitié de la récolte annuelle⁴⁹². Mehmed II avait installé dans les environs de la Constantinople conquise des prisonniers de guerre avec le statut d'*ortakçı* après 1453 ; nous disposons également d'un règlement concernant le secteur d'Edirne qui date de l'année 1467⁴⁹³. En 1453, la préoccupation majeure du souverain « conquérant » était le repeuplement des domaines agricoles de l'ancienne ville byzantine dont il entendait faire sa nouvelle capitale⁴⁹⁴. Entre 1453 et 1480, cette politique fut menée dans 163 villages (dont 110 avaient une population majoritairement asservie) dans l'arrière-pays d'Istanbul⁴⁹⁵. C'était une pratique de *sürgün* qui relevait de la circulation et de la sédentarisation forcées de la main d'œuvre après les conquêtes et qui remontait à l'époque d'Orhan (r. ~1324-1362) pendant laquelle des prisonniers de guerre avaient été employés par l'État comme esclaves laboureurs établis sur des terres agricoles⁴⁹⁶. Dans un registre de recensement du début du règne de Soliman le Magnifique (le *Tapu ve Tahrir Defteri* n° 113, daté de 1521), on trouve sur les terres arables de cinq villages dont l'entretien est assuré par le legs pieux de la fondation de la mosquée d'Orhan (instaurée à Bursa en 1360) 31 « mécréants attachés à la glèbe » (*gūlām*), 81 « mécréants libres » et

490. *Ibid.*

491. *Ibid.*

492. Nicoară Beldiceanu, *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque nationale à Paris. I. Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms. Fonds Turc Ancien 39*, Paris-La Haye, Mouton et Co., 1960, p. 166.

493. *Ibid.*, p. 144 (doc. n° 53) et 166. Au sujet des prisonniers faits parmi la population constantinopolitaine, cf. Nicolas Vatin, « Le sort des vaincus », dans *idem* et Vincent Déroche (dirs), *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans : textes et documents*, Toulouse, Anacharsis, 2016, p. 1243-1257.

494. Stéphane Yerasimos, « Les déportés et leur statut dans l'Empire ottoman (xv^e-xvi^e siècles) », in Claudia Moatti, Wolfgang Kaiser et Christophe Pébarthe (éds), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2009 (Études 22), p. 526.

495. Halil İnalçık, « Servile Labor », *art. cit.*, p. 32-33. Nous savons que le déplacement et l'installation d'esclaves à Sarajevo étaient parmi les facteurs de développement et de peuplement de la ville dans la seconde moitié du xv^e siècle (York Norman, « Imarets, Islamization and Urban Development in Sarajevo, 1461-1604 », in Nina Ergin et alii (éds), *Feeding People, Feeding Power. Imarets in the Ottoman Empire*, Istanbul, Eren, 2007, p. 85 et 90).

496. Rhoads Murphey, « The Ottoman economy in the early imperial age », in Woodhead, *Ottoman World*, p. 33-35. Halil İnalçık, « *Gūlām*, IV. Empire ottoman », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1965, t. II, p. 1116.

27 affranchis⁴⁹⁷. La particularité des *ortakçı* consistait à relever d'un statut juridique intermédiaire entre la paysannerie libre et contribuable (*re'āyā*) et l'esclavage pur et simple : ils sont soumis à l'imposition en numéraire ou en nature comme les *re'āyā* et leur statut servile est limité par le fait qu'ils étaient inaliénables (tout en restant attachés à la glèbe)⁴⁹⁸. On rencontre les *ortakçı* très rarement en tant que laboureurs sur les terres des *re'āyā*, l'immense majorité d'entre eux est assignée aux domaines sultaniens (*hāşş*), notamment dans les provinces de Karaman, İçel, Teke, Hāmīd, Aydın, Şaruhan, Kütahya, Ankara, Bolu et Bursa (en Anatolie centrale, en Bithynie et vers la côte égéenne de l'Anatolie)⁴⁹⁹. Sur les *hāşş*, le principe de gestion était la maximisation de l'exploitation et non la protection de la paysannerie libre, ce qui créa la nécessité d'y assigner des individus dont le sort dépendait directement de l'État⁵⁰⁰. Les *ortakçı* se distinguent de reste des *re'āyā* (et de la population servile) aussi par l'imposition de la pratique de l'endogamie qui était censée assurer leur stabilité démographique et la transmission du statut aux descendants (d'après un règlement de Bāyezīd II de l'an 904/1499)⁵⁰¹. Au premier quart du XVI^e siècle, la plupart des *ortakçı* enregistrés au siècle précédent avaient obtenu le statut de *re'āyā* ; cette évolution qui se réalisa à une échelle massive rend extrêmement difficile toute analyse démographique sur ces communautés de métayers/associés⁵⁰². Ce statut intermédiaire ne correspond donc pas à l'esclavage proprement dit, mais à une forme particulière de servitude dans le domaine agricole. La production des *ortakçı*

497. Irène Beldiceanu-Steinherr, « La conquête de la Bithynie maritime, étape décisive dans la fondation de l'État ottoman », in Klaus Belke et alii (éds), *Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten des historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000 (Tabula Imperii Byzantini 7), p. 29.

498. Ömer Lütfi Barkan, « XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu Şekilleri » [1939-1940], *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri 1*, Istanbul, Gözlem Yayınları, 1980, p. 575-716. Ömer Lütfi Barkan et Enver Meriçli (éds), *Hüdavendigâr Livâsı Tahrir Defterleri*, Ankara, 1988, p. 100-104. La possession monopolistique des moyens de production rend possible pour l'État d'établir différents statuts et classes au sein des producteurs et ouvriers (Philippe Norel, *L'histoire économique globale*, Paris, Éditions du Seuil, 2013 [2009] (Points-Économie), p. 173).

499. Irène Beldiceanu-Steinherr, « XV. ve XVI. Asırlarda Anadolu'da Ortakçılar », *VIII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1981, t. II, p. 1321. Pour la version française de ce texte, voir *eadem*, « Les laboureurs associés en Anatolie (XV^e-XVI^e siècles) », in Jean-Louis Bacqué-Grammont et Paul Dumont (éds.), *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 1983 (Turcica III), p. 93-104. On trouve des personnes de condition servile notamment dans la riziculture effectuée sur des terrains impériaux pendant les premiers siècles de l'État ottoman (Halil İnalçık, « Su, Osmanlılar'da », *TDVİA*, Istanbul, 2009, vol. XXXVI, p. 438 [437-440]).

500. Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi. 1500-1914*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2005 [1999], p. 51-52 et 123.

501. Stéphane Yerasimos, « Les déportés et leur statut », *art. cit.*, p. 522. Ömer Lütfi Barkan, « XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu », *art. cit.*, p. 590-591.

502. S. Yerasimos, « Les déportés et leur statut », *art. cit.*, p. 531. Ö. L. Barkan, « XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu », *art. cit.*, p. 723. Contrairement à ce que prétend R. D. Özbay, on ne peut pas soutenir que la disparition progressive des *ortakçı* à partir de la première moitié du XVI^e siècle était en corrélation avec le développement de l'économie monétaire. Oui, l'économie ottomane était de plus en plus monétarisée à partir de la fin du XV^e siècle (Şevket Pamuk, « Prix », *DEO*, p. 989), mais les paysans libres pouvaient procéder à des versements en nature pour le compte du fisc, ce qui contredit même l'argument d'Özbay (Rahmi Deniz Özbay, « Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle Emeğinin İstihdamı ve Mükâtebe Yöntemi », *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi XVII/1*, 2009, p. 157).

n'échoit pas dans sa totalité à l'État : elle est distribuée à parts égales (ce qui n'enlève rien au fait que le système constituait un mécanisme d'exploitation autre que celui de l'esclavage)⁵⁰³.

Les *çiftlik* (l'exploitation « complète » de la terre arable, *baština* dans les régions slaves⁵⁰⁴) appartenant à l'État et dont la gestion est confiée à des *askerī*, des notables riches ou à des fondations pieuses (*vakf*, pl. *evkāf*), quand ils venaient d'être constitués et alloués ne pouvaient être labourés par des *re'āyā* enregistrés en tant que contribuables libres sur des registres de recensement⁵⁰⁵. Dû aux restrictions concernant le recours à la paysannerie libre sur ces terres, l'emploi des esclaves semble avoir été une solution adéquate au xv^e-xvi^e siècle⁵⁰⁶. En revanche, elle n'était pas la seule forme de travail, ni le type de main d'œuvre prédominant⁵⁰⁷. Les registres de recensement et fiscalité de Thessalie et des agglomérations de Serrès et Drama en Macédoine de la seconde moitié du xv^e siècle montrent une proportion importante d'affranchis (*āzāde*) ayant appartenu à des musulmans dans des secteurs ruraux, ce qui indique le recours à la main d'œuvre servile (qui est resté, qu'elle qu'en ait été l'importance et l'intensité, seulement complémentaire du travail des *re'āyā*) dans des secteurs urbains bénéficiant du flux de captifs dans la phase d'expansion de l'Empire vers l'ouest⁵⁰⁸. Dans les Balkans, l'expansion ottomane ne semble pas avoir créé un véritable bouleversement démographique faisant basculer l'immense majorité de la population locale dans la servitude pour engendrer en même temps la mise en place d'un système de production agricole fondé sur la main d'œuvre servile⁵⁰⁹.

Justement, l'expansion territoriale a rendu les provinces frontalières relativement plus importantes au point de vue de l'esclavage agricole⁵¹⁰. La disponibilité d'un grand nombre de

503. Ces statuts intermédiaires dans le labourage ne cessent de provoquer des débats (par exemple, pour déterminer si un système relève de l'esclavage ou du servage) et incertitudes historiographiques. En Chine, les *chenqie* avaient un statut ambigu de travailleurs forcés soumis à des conditions variées (ce qui n'entraînait pas obligatoirement la permanence de la servitude), tandis que les *fuyong* étaient clairement des laboureurs agriculteurs attachés à la glèbe (Richard von Glahn, *The Economic History of China. From Antiquity to the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 34-35 et 149 ; voir aussi Robin D. S. Yates, « Slavery in early China: a socio-cultural approach », *Journal of East Asian Archaeology* III/1-2, 2002, p. 283-331) ; et Claude Chevalyere, *Recherches sur l'institution servile dans la Chine des Ming et des Qing*, Paris, thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2015. Le cas du débat historiographique sur le « servage » en Russie est comparable bien entendu (Alessandro Stanziani, « The Legal Status of Labour », *art. cit.*).

504. Nicolas Michel, « Terre, statut de la », *DEO*, p. 1133 [1133-1136]. Gilles Veinstein, « On the *Çiftlik* Debate », in Çağlar Keyder et Faruk Tabak (éds), *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East*, Albany (New York), State University of New York Press, 1991, p. 35-53.

505. Halil İnalçık, « Servile Labor », *art. cit.*, p. 30-31.

506. *Ibid.*, p. 31.

507. Gilles Veinstein, « On the *Çiftlik* Debate », *art. cit.*, p. 49.

508. Konstantinos Moustakas, « Slave Labour in the Early Ottoman Rural Economy. Regional Variations in the Balkans during the Fifteenth Century », in Marios Hadjianastasis (éd.), *Frontiers of the Ottoman Imagination. Studies in Honour of Rhoads Murphey*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2015, p. 29-43.

509. Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 30), p. 66.

510. A. W. Fisher, « Chattel Slavery », *art. cit.*, p. 39.

captifs grâce aux conflits militaires épisodiques et surtout aux raids fréquents en Hongrie a rendu possible l'emploi d'esclaves (parfois de manière exclusive) sur un grand nombre de lots de terre⁵¹¹. En revanche, en Crimée où la traite des esclaves et l'agriculture étaient les deux sources principales de revenus, les esclaves disponibles en grand nombre (mais surtout destinés à l'exportation) ne semblent pas avoir été associés au labourage de manière systématique⁵¹². Toutefois, nous savons qu'ils étaient encore utilisés pour cultiver les terres aux XVI^e et XVII^e siècles, peut-être de manière plus courante que dans les provinces centrales de l'Empire⁵¹³. À Edirne, entre 1545 et 1659, sur les lots de terre et fermes où l'on repère des esclaves, les ouvriers qui ont un contrat annuel ou un salaire régulier constituent le gros des effectifs⁵¹⁴.

Comme l'esclavage agricole était loin d'être le mode de production dominant, les données dont nous disposons en la matière sont non-systématiques et éparpillées (parfois au point d'être anecdotiques). Dans le faubourg asiatique d'Istanbul, au premier quart du XVI^e siècle à Üsküdar, on trouve des fermiers musulmans et grecs orthodoxes qui emploient des dizaines d'esclaves pour s'occuper des champs céréaliers, des cerisiers et des vignes remontant à l'époque byzantine, mais aussi pour la pisciculture et la production du yaourt ou bien en tant que bergers à la tête de troupeaux de moutons⁵¹⁵. Il est difficile de ne pas partager l'enthousiasme de l'historienne concernant la variété des activités et le niveau de détail qu'elle a pu repérer dans sa documentation (les registres de *cadi*), mais le secteur stambouliote n'est pas représentatif du reste de l'Empire⁵¹⁶. Dans les registres du *cadi* d'Ankara, vers 1606, on repère l'héritage d'un certain Mehmed Çelebi Efendi, richissime de ses 446 920 aspres en numéraire, 13 esclaves (dont six femmes), 601 moutons, dix bœufs, deux paires de buffles, etc. : le registre nous apprend que parmi les esclaves du défunt, İskender était maraîcher/jardinier (*bāğçevān*), Balaban meunier (*degirmenci*) et Yūvān berger (*çoban*)⁵¹⁷.

La main d'œuvre servile dans le domaine agricole était d'un caractère sporadique et

511. Sadık Albayrak, *Budin kanunnamesi ve Osmanlı toprak meselesi*, Istanbul, Tercüman, 1973, p. 45-46.

512. Alan W. Fisher, « Muscovy and the Black Sea Slave Trade » [1972], *A Precarious Balance: Conflict, Trade, and Diplomacy on the Russian-Ottoman Frontier*, Istanbul, The Isis Press, 1999 (Analecta Isisiana XL), p. 32-34.

513. Mikhaïl Kizilov, « Noord en Oost Tartarye by Nicolaes Witsen. The First Chrestomathy on the Crimean Khanate and its Sources », in Denise Klein (éd.), *The Crimean Khanate between East and West (15th-18th Century)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012 (Forschungen Osteuropäischen Geschichte 78), p. 181.

514. Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*, p. 456 n. 73.

515. Yvonne Seng, « A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul », in Shaun E. Marmon (éd.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1999, p. 30. Y. Seng, « Fugitives and Factotums: Slaves in Early Sixteenth-Century Istanbul », *JESHO XXXIX*, 1996, p. 136-137, 141-142 et 150-151.

516. Pál Fodor, « Introduction », dans *Ransom Slavery*, p. XVII n. 25.

517. Özer Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012, p. 185. On peut également signaler, dans les Balkans, le cas de la loge bektachie de Koyun Baba qui avait fait l'acquisition d'une douzaine d'esclaves (*abd-ı müşterâ*) pour le maintien de son millier de moutons selon un registre (BOA, Maliyeden Müdevver Defterler, n° 9773, p. 134-135) dressé sous le règne de Soliman (1520-1566) (Suraiya Faroqhi, « Agricultural Activities in a Bektashi Center. The Tekke of Kızıl Deli, 1750-1830 », *Südost Forschungen XXXV*, 1976, p. 75).

minoritaire, mais indéniable⁵¹⁸. Il est probable qu'un grand nombre d'esclaves, tout en échappant à la documentation officielle, aient été asservis sur des champs par leurs maîtres. Les plusieurs centaines, voire milliers de victimes de la piraterie et de l'esclavage illégal (essentiellement des Ottomans asservis par d'autres Ottomans) dont on n'a pas obtenu la libération à l'appui de témoins au tribunal du *cadi* ou par une autre forme d'intervention officielle, ont peut-être été vendus sur ce marché noir anatolien hypothétique mais fortement plausible (car il y avait une vraie demande pour la marchandise humaine illicite)⁵¹⁹. Nous savons que des entrepreneurs collaborant avec des pirates pouvaient vendre des Ottomans en dehors des territoires soumis à la Porte : en 1517, deux Patmiotes (l'île de Patmos étant vassale des Ottomans depuis 1454) s'étaient rendus à Rhodes (île toujours contrôlée par l'Ordre de Saint-Jean à cette date) avec un esclave musulman (et ottoman de surcroît, originaire de l'Eubée) et du grain⁵²⁰.

ii. L'artisanat et la proto-industrie

« Le lendemain, tôt le matin, Hervé Joncour partit. Cachés parmi ses bagages, il emportait avec lui des milliers d'œufs de vers à soie, autrement dit l'avenir de Lavedieu, du travail pour des centaines de personnes, et la richesse pour une dizaine d'autres. »

Alessandro Baricco, *Soie*, trad. par Françoise Brun, Paris, Gallimard, 2014 [1996] (Folio), p. 56.

C'est dans la production de textiles que l'on trouve un domaine artisanal et industriel employant des esclaves qui constituent une main d'œuvre spécialisée. Avoir en sa possession un esclave ayant un savoir-faire artisanal ou de manufacturier était un vrai enjeu : les maîtres qui l'ont pu semblent avoir refusé le rançonnement ou l'échange des captifs qu'ils détenaient selon certains récits de renégats enregistrés dans les archives inquisitoriales espagnoles⁵²¹. Le recours à la main d'œuvre servile dans le domaine artisanal relève d'un choix calculé et semble correspondre à des conditions bien particulières qui sont celles de l'industrie de la soie à Bursa à partir de la seconde

518. Suraiya Faroqhi, « The Peasants of Saideli in the Late Sixteenth Century », *Archivum Ottomanicum* VIII, 1983, p. 242-243. Repris dans *eadem*, *Peasants, dervishes and traders in the Ottoman Empire*, Londres, Variorum Reprints, 1986, XI.

519. Nicolas Vatin, « Une affaire interne. Le sort et la libération des personnes de condition libre illégalement retenues en esclavage sur le territoire ottoman (xvi^e siècle) », *Turcica* XXXIII, 2001, p. 189. *Idem*, « Esclavage. L'esclavage chez les Ottomans jusqu'au XIX^e siècle », *DEO*, p. 412. *Idem*, *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes, 1480-1522*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1994 (Collection *Turcica* VII), p. 105-106 et 444-447 (annexe n° 15).

520. N. Vatin, *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem*, *op. cit.*, p. 111. Elizabeth Zachariadou, « Monks and Sailors under the Ottoman Sultans », *Oriente Moderno* n. s. XX (LXXXI/1), 2001, p. 145-146.

521. Bartolomé Bennassar et Lucile Bennassar, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 1989, p. 376.

moitié du XV^e siècle⁵²². On ne trouve pas un cas comparable dans d'autres villes ottomanes d'un métier demandant le même type de formation et un tel degré de spécialisation quand il s'agit de la main d'œuvre servile⁵²³.

Le secteur textile qui était bien réglementé par le cadre institutionnel et corporatiste des guildes avait recours à trois types de travailleurs : les apprentis (*şāgird*) destinés à gravir les échelons pour devenir des membres à part entière de la corporation, les personnes engagées pour un salaire (*ecīr*) et les esclaves (*kul*)⁵²⁴. Ces esclaves pouvaient avoir comme maîtres des membres d'une corporation. Mais ils pouvaient également appartenir à des personnes qui prenaient en sous-traitance une partie de la production dans leurs ateliers privés, faisant ainsi partie des « producteurs extérieurs aux corporations »⁵²⁵.

Les esclaves utilisés dans l'industrie de la soie à Bursa bénéficiaient couramment des contrats bilatéraux (*mükātebe*) dont les clauses étaient intrinsèquement liées à la nature du travail qu'ils effectuaient : l'affranchissement contractuel pouvait être fixé en termes de durée du service, en contrepartie du versement d'une somme d'argent, en vue de la production d'une certaine quantité de tissus et brocarts, ou bien une combinaison des deux ou trois éléments qui viennent d'être mentionnés⁵²⁶. Le système de production dans les ateliers employant des esclaves tisserands des deux sexes était fondé sur la réalisation de ces *mükātebe* : l'objectif en était de maintenir un niveau de production constant grâce à ce recours à la main d'œuvre servile qui faisait preuve de son efficacité en raison des buts précis à atteindre qui devaient aboutir à l'affranchissement définitif⁵²⁷. Un exemple est celui d'İvaz qui obtient de son maître Ya'kūb (lui-même un affranchi) un engagement contractuel d'affranchissement pour « le tissage de trente brocarts de velours doré »

522. Murat Çizakça, « A Short History of the Bursa Silk Industry (1500-1900) », *JESHO* XXIII/1-2, 1980, p. 143. Pour une histoire générale de ce secteur économique, voir aussi *idem*, « Price History and the Bursa Silk Industry: A Study in Ottoman Industrial Decline, 1550-1650 », *The Journal of Economic History* XL/3, 1980, p. 533-550 et *idem*, « Incorporation of the Middle East into the European World-Economy », *Review* VIII/3, 1985, p. 353-377. Suraiya Faroqhi, « Bursa at the Crossroads: Iranian Silk, European Competition and the Local Economy, 1470-1700 », dans *eadem*, *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480 to 1820*, Istanbul, The Isis Press, 1995 (Analecta Isisiana XVIII), p. 131-134 [119-154]. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 43-112.

523. Suraiya Faroqhi, « Understanding Ottoman Guilds », dans *eadem* et Randi Deguilhem (dirs), *Crafts and Craftsmen of the Middle East. Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2005 (The Islamic Mediterranean 4), p. 13-14.

524. Halil İnalçık, « Capital Formation in the Ottoman Empire », *The Journal of Economic History* XXIX/1, 1969, p. 114-115.

525. Suraiya Faroqhi, « Corporations », *DEO*, p. 302-303 [299-304]. Voir aussi *eadem*, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, trad. par Martin Bott, Londres-New York, I. B. Tauris, 2000 [1995], p. 119-120.

526. Halil İnalçık, « Servile Labor », *art. cit.*, p. 27-29. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 55-57.

527. H. İnalçık, « Servile Labor », *art. cit.*, p. 27. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, Londres-New York, Macmillan Press, 1996, p. 15-17.

(*‘alà nasj talātīn kiṭ‘a min al-kaṭīfat al-muḏahhabat*) le 16 ṣa‘bān 889 / 17 septembre 1484⁵²⁸. Un autre document issu des registres du cadī de Bursa (principalement écrits en arabe pendant cette période) est beaucoup plus éclairant sur l’avenir professionnel des affranchis : Yūsuf (lui aussi un affranchi) affranchit son esclave d’origine ukrainienne Āyās (*al-rūsiyyu-l-aṣl*), ainsi qu’İskender d’origine ukrainienne et Ḳaragöz d’origine bosniaque (*al-būsnaḡiyyu-l-aṣl*), en leur léguant en même temps tous les outils et le matériel nécessaires pour tisser et brocher (*dazgāh al-kaṭīfat al-munaḳkaṣat [...] ma‘ jamī‘a ālātuhu wa aṣyā’*)⁵²⁹. Il est important de préciser que le maître Yūsuf se trouvait sur son lit de mort (*ḳabl al-yawm al-sābiḳ min maraḏ mawtuhu*) en ce 20 ṣevvāl 890 / 8 novembre 1485 ; il assurait par cet acte (qui ne relève pas de la générosité pure) la continuité de son métier en transmettant à ses affranchis les moyens de fabrication avec lesquels ils s’étaient familiarisés durant leur servitude⁵³⁰. Il arrivait aussi que les esclaves admettent devant le tribunal leur incapacité à accomplir les tâches stipulées par leur contrat d’affranchissement : cela les plongeait dans une servitude inconditionnelle de nouveau⁵³¹.

Étant donné le caractère prisé et la haute valeur des produits de l’industrie de la soie de Bursa (qui s’expliquent par la demande croissante des élites impériales et les ordres en provenance des cités italiennes, de la Pologne, de la Russie et d’autres pays européens), les fabricants pouvaient se permettre d’employer une main d’œuvre coûteuse (disponible à des prix relativement raisonnables en période de conquêtes militaires)⁵³². On constate que pour le tissage d’étoffes de coton bon marché destinées elles aussi à l’exportation, c’était la main d’œuvre moins coûteuse de femmes et enfants libres anatoliens qui était préférée à celle des esclaves⁵³³. La présence généralisée de la main d’œuvre servile dans l’industrie de la soie à Bursa se concentre sur la seconde moitié du xv^e et la première moitié du xvi^e siècle. Au xvii^e-xviii^e siècle encore, on trouve des tisserands à Bursa, mais surtout des roues de tissage dans les inventaires après décès : quand on trouve les outils de tissage dans les héritages de personnes fortunées, cela n’est pas anodin de constater que les mêmes personnes étaient propriétaires d’esclaves (qui en étaient fort probablement les tisserands) ; lorsque les roues de tissage apparaissent en la possession d’individus modestes, il s’agit de

528. Halil İnalçık, « Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler », *Belgeler X/14*, 1980-1981, p. 27 [n° 76, fol. 186 r°].

529. *Ibid.*, p. 58 [n° 173, fol. 422 r°].

530. Pour plus d’exemples d’affranchissement contractuel impliquant le versement des sommes d’argent et/ou la production de textiles par des esclaves tisserands, cf. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 56 (tabl. I) et H. İnalçık, « Servile Labor », *art. cit.*, p. 28.

531. Suraiya Faroqhi, « Corporations », *art. cit.*, p. 303.

532. H. İnalçık, « Servile Labor », *art. cit.*, p. 29. *Idem*, « Bursa: xv. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar », *Belleten XXIV/93*, 1963, p. 50-57.

533. *Ibid.* Le bas coût dans la fabrication des produits de coton était un enjeu dans la concurrence internationale avec l’Angleterre et l’Inde dont l’Empire ottoman importait également des produits de coton à partir du xvii^e siècle (H. İnalçık, « Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü », *ODTÜ Gelişme Dergisi / METU Studies in Development : Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar II*, 1979-1980, p. 1-65).

travailleurs juridiquement libres, mais socio-économiquement misérables⁵³⁴. Il y aurait eu également des blocages en raison de l'esprit corporatiste, mais aussi d'ordre moral (la majorité des tisserandes étant des femmes esclaves) au XVII^e siècle dans le recours à la main d'œuvre servile pour l'industrie de la soie à Bursa (ce à quoi s'ajoute les prix encore plus élevés des esclaves durant cette période)⁵³⁵. Par ailleurs, l'existence d'individus pauvres disposant du matériel de tissage au XVIII^e siècle ne nous permet d'avoir une idée claire sur les conditions matérielles d'un affranchi doté des mêmes outils à la fin du XV^e siècle.

iii. Les esclaves autorisés (*me'zūn*) en tant qu'agents commerciaux

Certains esclaves relevaient de la catégorie de *me'zūn* : ils étaient « autorisés » par leurs maîtres à les représenter pour les opérations commerciales, les transactions financières et/ou la gestion du capital⁵³⁶. Cette « autorisation » (*izn*) les dote d'une capacité juridique qui les rend responsables en tant que personne physique des dettes qu'ils contractent : d'après l'école hanéfite, un défaut de paiement de la part de l'esclave *me'zūn* pouvait entraîner *ipso facto* sa vente (aliénant ainsi son maître de son droit de propriété)⁵³⁷. Cette procuration stipulait bien entendu que le maître était le garant dans l'affaire : on repère ainsi des esclaves détenteurs de fermes fiscales grâce à l'appui et à la garantie juridico-financiers de leurs maîtres⁵³⁸.

Dans l'application ottomane de cette souplesse juridique du droit musulman sunnite, on trouve un certain nombre de marchands qui ont choisi cette pratique pour mener leurs affaires à distance (certains se contentent seulement de confier leurs boutiques à leurs agents serviles)⁵³⁹. Toujours dans la ville de Bursa, Kemāl, fils de Yūsuf 'Āmil, a déclaré au tribunal qu'il autorisait son esclave Ḥasan pour la remise de 230 *menn* [1 *menn* = 833 g] de poivre (*al-fulful*) à Ḳōstandīn, fils du métropolitain de Trébizonde⁵⁴⁰, ce dont le cadī de Samsun fut informé le 29 *muḥarrem* 889 / 7 mars 1484⁵⁴¹. Ceci est un exemple assez simple et sans tracas. Une autre affaire datée du 5 *receb*

534. Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa*, op. cit., p. 87.

535. *Ibid.*

536. Robert Brunschvig, « 'Abd », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1960, t. I, p. 29.

537. *Ibid.*

538. Linda T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 6), p. 136.

539. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 56 Numaralı Sicil, (H. 990-991 / M. 1582-1583)*, Hilal Kazan et Orhan Yıldız (éds), Istanbul, İSAM, 2010, p. 238 [64 v^o, première entrée] : affaire datée de la première décennie de *şevvāl* de l'an de l'Hégire 991 / 18-27 octobre 1583.

540. Ce qui indique que son père fut le métropolitain de Trébizonde sous les Commènes ou au début de l'époque ottomane à partir de 1461.

541. Halil İnalçık, « Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler », art. cit., p. 6 [n^o 14, fol. 28 r^o] et 6 n. 15.

889 / 7 août 1484 indique les complications potentielles d'une telle autorisation, surtout quand le capital et les marchandises confiés à l'agent servile prennent de l'ampleur : H'āce Muḥyi-d-dīn Meḥmed autorisait son esclave 'Alī à récupérer, poursuivre, réclamer et faire tout le nécessaire au sujet de ce qui avait été précédemment confié (du safran, 700 ducats d'or francs, 3 000 aspres, une fourrure russe, un cheval d'une valeur de 600 aspres et encore d'autres choses) à son autre esclave autorisé Yūsuf qui était parti pour Tabriz, ce dont furent informées les autorités de Tabriz aussi⁵⁴². Ces autorisations étaient le signe d'une confiance accordée par des maîtres à des esclaves (lorsqu'ils ne voulaient pas parcourir de longues distances eux-mêmes) et en même temps une grande prise de risque. Les moyens fournis à Yūsuf pour son voyage iranien étaient largement suffisants pour réaliser une fuite confortable et se faire une nouvelle vie loin de son propriétaire et possiblement en dehors des territoires ottomans.

Tous les esclaves envoyés en « voyage d'affaire » ne déçoivent pas leurs maîtres de la même façon. Une entrée des registres du tribunal du *kazasker* de Roumélie à Istanbul, datée du 10 *muḥarrem* 1043 / 17 juillet 1633, nous apprend que Ḥasan, l'esclave autorisé ('*abd-ı me'zūn*) de son maître el-Hācc 'Osmān avait remboursé tous les créanciers tabrizis de ce dernier⁵⁴³. L'expérience acquise dans la vie commerciale grâce à la gestion d'affaires par procuration permettait aux affranchis de se lancer eux-mêmes dans des aventures commerciales en tant qu'hommes libres (employant parfois des esclaves à leur tour)⁵⁴⁴. Par ailleurs, il est attesté dans les registres du *cadi* d'Üsküdar du premier quart du xvii^e siècle que des esclaves appartenant au gouverneur (*beglerbeg*) de la province de Kefe en Crimée pouvaient descendre la mer Noire jusqu'à Istanbul en tant qu'esclaves autorisés non pour le compte de leur maître, mais pour eux-mêmes : nous ne savons pas s'ils étaient autorisés à partir de Kefe pour amasser la somme d'argent à verser en vue de leur affranchissement contractuel, mais cela reste l'hypothèse privilégiée (au lieu de celle de l'évergétisme mercantiliste désintéressé et altruiste du *beglerbeg* de Kefe)⁵⁴⁵.

542. *Ibid.*, p. 23 [n° 65, fol. 151 v°].

543. *İstanbul Kadı Sicilleri. Rumeli Sadâreti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (H. 1042-1043 / M. 1633)*, Fuat Recep et Sabri Atay (éds), Istanbul, İSAM, 2011, p. 350 [15 r°, première entrée].

544. Halil İnalçık, « Capital Formation », *art. cit.*, p. 109-110. *Idem*, « Servile Labor », *art. cit.*, p. 30.

545. Mustafa Akkaya, « xvii. yüzyılın ilk çeyreğinde Üsküdar'da köle ticareti, kölelerin ticaretle uğraşması », *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XIV/25, 2011, p. 211-213.

iv. Les mines

« En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. »

Jorge Luis Borges, *Historia universal de la infamia* [1935], Madrid, Alianza Editorial, 2004 (Biblioteca Borges), p. 17.

L'État ottoman a défini son approche de l'extraction minière en fonction de la valeur économique ou stratégique des minéraux et mis en place des politiques d'incitation fiscale pour attirer la main d'œuvre volontaire des *re'āyā* : les gisements d'argent dans les Balkans, d'une importance capitale pour les ateliers monétaires impériaux, ont toujours employé une force de travail libre⁵⁴⁶. Le cuivre était une autre matière première ayant une véritable importance stratégique : ce métal moins noble que l'argent intéresse l'État (qui en accapara le monopole de production) pour la fabrication de canons et autres équipements militaires⁵⁴⁷. Un autre élément qui prouve son importance stratégique est l'interdiction de son exportation et de son commerce (notamment concernant le cuivre issu des mines de Küre)⁵⁴⁸. Des années 1520 au moins jusqu'aux années 1660, les pièces d'artillerie des armées ottomanes étaient exclusivement en bronze (dont l'alliage se constitue majoritairement de cuivre)⁵⁴⁹. L'extraction de cuivre se fait en Macédoine, en Serbie et en Hongrie aussi, mais ce sont les villes minières anatoliennes qui m'intéressent en particulier (en raison des caractéristiques de leur force de travail)⁵⁵⁰.

Les mines de cuivre en Anatolie du Nord sur les côtes pontiques sont d'une importance capitale pour l'artillerie ottomane et en raison des esclaves qui y sont déployés. La région de *Ḳaṣṭamōn* (actuellement Kastamonu et comprenant les mines de cuivre de Küre) avait été annexée aux *Candarogulları* (aussi connus sous le nom d'*İsfendiyārogulları*) de façon définitive par Murād II en 1422⁵⁵¹. Pour une étude monographique sur Küre et son secteur minier, il faudra lire Suraiya

546. Rhoads Murphey, « Mines. XV^e-XIX^e siècles », *DEO*, p. 791-793. Neşet Çağatay, « Osmanlı İmparatorluğunda maden işletme hukuku », *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* I/2, 1943, p. 117, 123 et 126. Les Ottomans se sont situés dans la continuité des modes d'exploitation miniers de l'époque médiévale : Desanka Kovacevic, « Dans la Serbie et la Bosnie médiévales : les mines d'or et d'argent », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XV/2, 1960, p. 248-258.

547. Rhoads Murphey, « Mines », *art. cit.*, p. 792. Gábor Ágoston, *Guns for the Sultan. Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*, New York, Cambridge University Press, 2005 (Cambridge Studies in Islamic Civilisation), p. 171-174.

548. Zeki Arıkan, « Osmanlı İmparatorluğu'nda ihracı yasak mallar (memnu meta) », dans *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na armağan*, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991, p. 305.

549. Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650. The Structure of Power*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009 [2002], p. 274.

550. Gábor Ágoston, *Guns for the Sultan*, *op. cit.*, p. 171. Le coût bas du cuivre hongrois par rapport au cuivre anatolien s'explique à mon sens par la main d'œuvre salariée que l'on trouve de manière exclusive dans les mines européennes de l'Empire ottoman (*ibid.*, p. 172).

551. Colin Imber, *The Ottoman Empire*, *op. cit.*, p. 21-22. Rhoads Murphey, « The Ottoman economy in the early

Faroqhi en détail ; dans cette section je ne m'intéresse qu'au sort des esclaves dans les mines avoisinantes des côtes anatoliennes de la mer Noire⁵⁵². Les commandes et besoins de l'armée avaient créé une ville nouvelle à 70 km au nord de Kastamonu, à Küre (appelée aussi Küre-i nüḥās ou Baḳır Küresi, littéralement « la sphère du cuivre », ou encore Küre-i ma'mûre, « la sphère habitée ») ; il y avait une économie étatique de plus en plus bureaucratisée depuis le xv^e siècle et un registre de 1582 indique la présence de 628 professionnels dans la circonscription⁵⁵³.

Suraiya Faroqhi affirme n'avoir trouvé aucune référence directe à l'usage d'esclaves dans les mines de Küre au xv^e-xvi^e siècle⁵⁵⁴. Néanmoins on repère, parmi les officiers de confiance (*mu'temed*), un bureaucrate stationné à İnebolu (sur la côte, à 30 km au nord de Küre), qui était chargé de réclamer les sommes dues par les propriétaires d'esclaves fugitifs⁵⁵⁵. Nous ne savons nullement si ces esclaves travaillaient dans les mines, mais il est certain qu'ils appartenaient à des particuliers, non à l'État. Par ailleurs, cela montre aussi que si un esclave devait s'évader de Küre, sa préférence était plus pour les régions côtières que pour la terre ferme anatolienne (d'après les fréquences détectées par les autorités de l'époque). Avant le xvii^e siècle, la politique d'exemption fiscale mise en place par l'État pour inciter des *re'āyā* volontaires à devenir mineurs dans la province fonctionne plutôt bien à Küre (il y a aussi des entrepreneurs privés, *mültezīm*, qui sont les seules personnes autorisées à faire du commerce de cuivre), comme ailleurs dans l'Empire : les effectifs sont suffisants pour la mise en place d'un système de rotation qui assure le fonctionnement sans interruption des mines⁵⁵⁶. Pour le xvii^e siècle, la seule source de S. Faroqhi pour Küre sur les esclaves mineurs est l'ouvrage cosmographique de Kātib Çelebi (m. 1657), le *Cihān-nümā*, qui affirme que les esclaves constituaient le gros des effectifs à cette époque⁵⁵⁷. Complétés de certains documents d'archives inédits (et publiés), les passages que le géographe a consacrés aux esclaves

imperial age », in Woodhead, *Ottoman World*, p. 35-37.

552. Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting (1520-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 (Cambridge Studies in Islamic Civilization), p. 171-188 : « ch. 7. Mining, metal industries and town formation ».

553. *Ibid.*, p. 171-174. Ces effectifs professionnels se divisent en quatre catégories : les fonctionnaires religieux et administratifs, les mineurs (administrateurs, ingénieurs et ouvriers confondus), les marchands, les artisans (*ibid.*, p. 316, tabl. 18). Parmi les exemples de cette bureaucratisation, on peut signaler un certain nombre de documents : BOA, İbnülemin, Me'adin 1/3 (registre de comptabilité sur les importations et exportations des mines de Küre, daté du 29 *zī-l-ḥicce* 918 / 17 mars 1513) ; BOA, İbnülemin, Me'adin 1/4 (registre sur les ventes de cuivre à Küre tenu par l'intendant Muṣṭafā Çelebi, daté du 29 *zī-l-ḥicce* 918 / 17 mars 1513) ; BOA, İbnülemin, Me'adin 1/71 (rapport sur la réparation des tunnels des mines de Küre, daté du 19 *receb* 1091 / 15 août 1680) ; BOA, İbnülemin, Me'adin 2/119 (document sur une livraison de cuivre depuis les mines de Küre, daté du 11 *şevvāl* 1101 / 18 juillet 1690) ; BOA, İbnülemin, Me'adin 3/165 (ordre sur les dépenses encourues par les réparations dans les tunnels et l'achat de nouveaux outils pour les mineurs de Küre, daté du 27 *cemāzıyü-l-āḫıre* 1102 / 28 mars 1691).

554. Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen*, *op. cit.*, p. 174.

555. *Ibid.*

556. *Ibid.*, p. 178-179. Rhoads Murphey, « Ma'din. III. Exploitation minière dans l'Empire ottoman », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1986, t. V, p. 976-978. Sur les privilèges fiscaux accordés aux *re'āyā* acceptant de travailler dans les mines de Roumélie, cf. Ö. L. Barkan, *Kanunlar*, p. 235.

557. S. Faroqhi, *Towns and Townsmen*, *op. cit.*, p. 174.

des mines de cuivre de Küre nous éclairent sur les conditions de travail et la gestion de ces mines. Selon le mot du polygraphe du XVII^e siècle :

En l'an 1070 [1659-1660] tous les chemins [des mines de Küre] s'écroulèrent à la suite d'un séisme. On a dû commencer à creuser des tunnels et à faire des terrassements en d'autres endroits. Que l'on sache que ces odeurs destructrices [proviennent des] corps humains, et que ceux qui travaillent [dans les mines] sont majoritairement des esclaves. Leurs propriétaires les prennent quand ils sont encore en bas âge et les y mettent au travail ; ces esclaves prirent la forme de cadavres. Pour essuyer la sueur de leurs mentons, ils ont des morceaux de fer dans leurs mains. Car s'ils s'essuient la sueur d'un membre avec un doigt, leur peau se détache en petits morceaux. Dans un coin du bourg, ils ont leur propre hammam où ils se lavent, ce qui fait partir les puanteurs. Et quand il y a du miasme dans les mines, ils se mettent à prier et le chassent aussitôt. Chacun d'entre eux a une chandelle en fer, ils brûlent de l'huile et entrent et sortent [des mines] avec cette lumière. On extrait abondamment de soufre de ces mines (*biñ yetmiş hudūdında bir zelzeleden bi-l-küllüyye ol mu'mel çöküb gayri yerden naqb u hafra şürü' olındı ve ma'lüm ola ki bu rā'ıha-i müfñi vücūd-ı insāndur ve kārda olanlar ekşer 'abiddür ki şāhibleri küçükden alub anda komuşlardur ma' zālik yine meyyit şekline girmişlerdür cümleden 'arağ-ı cebñi mesh için ellerinde āhen pāreleri vardur eger bir 'uḫvu uşbu' ile mesh-i cebñ etseler derileri kopub pāre pāre olur ve her gün kaşaba ucında anlara maḫşūş bir hamām vardur gelüb anda gaşl éderler rā'ıha-i kerīheyi izāle éder ve gāh ma'dende buḫār ḫādiş olub du'ā eyleseler def olur ve demürden her birinüñ kandilleri vardur yağ yakub anuñ ziyāsiyla girüb çıkarlar ve ma'dende vāfir kükürd ḫāşıl olur*)⁵⁵⁸.

La date du séisme étant postérieure à la mort de l'auteur, le début de ce passage est sans doute un ajout de l'imprimeur İbrāhīm Müteferriḳa (1674-1745) qui a mis en place la première imprimerie en caractères arabes dans les territoires ottomans (le *Cihān-nümā* fait partie des premiers ouvrages imprimés par Müteferriḳa au début des années 1730)⁵⁵⁹. Même si le renseignement est de la première moitié du XVIII^e siècle, il signale une réalité plus ancienne de ces mines : la précarité de la situation des mineurs qui sont en proie aux aléas et catastrophes naturelles. Sans adopter un ton germinalien pour autant, Kātib Çelebi fait état des conditions déplorables de santé, d'hygiène et de travail dans ces mines dont l'enjeu principal est l'extraction du cuivre pour l'État ottoman, mais le géographe ne mentionne que le soufre (ce qui indique peut-être qu'il n'avait pas forcément des connaissances de première main sur ces mines). Il n'est pas clair si les odeurs dont parle Kātib Çelebi appartiennent à des cadavres ou à des ouvriers vivants qui se rendent au hammam après la journée de travail. Il note aussi que ces esclaves qui ressemblent à des cadavres sont introduits dans les mines encore jeunes, ce qui est censé leur donner la souplesse et l'agilité nécessaires pour se faufiler dans les tunnels étroits pour connaître au fil des années une dégradation corporelle affligeante. Comme nous savons que des investisseurs privés prenaient part à la gestion et l'exploitation minières, il n'est pas surprenant que l'auteur évoque des propriétaires qui sont indépendants de la bureaucratie ottomane. L'apport principal de ce passage est de préciser que la

558. Kātib Çelebi, *Cihān-nümā*, Istanbul, 1145 [1732], p. 651. Voir *infra* en annexe le document n° 7.

559. Frédéric Hitzel, « Imprimerie », *DEO*, p. 586-587 [585-588]. Orhan Şaik Gökyay, « Cihannümā », *TDVİA*, Istanbul, 1993, vol. VII, p. 542 [541-542].

majorité de la force de travail dans les mines de Küre à cette époque était de condition servile.

Un document d'archives du dernier quart du xvii^e siècle reflète un regard beaucoup moins neutre que celui de Kātib Çelebi. Une requête (*'arż-ı hāl*) adressée par le cadi de Küre Muştafâ à la Porte de la part des gestionnaires et intendants des mines de la région (*küreciyân*) et datée du 13 *receb* 1093 / 18 juillet 1682, fait état du niveau très rabaissé de la production en raison d'inondations et d'effondrements (*cevher mevzi'leri ğarkâb u ħarâb olmağla [...] ħâşıl olan cevherler kem 'iyâr ve şey²-i kâlîl olmağla*). De plus, leurs dépenses commencent à dépasser leurs revenus (*ħâşıllarımız ħarclarımız şarfen étmedüğü ecilden*), ce qui les fait dépenser leurs propres biens et provisions pour le compte de la Porte (*her birilerimizüñ éllerimizde olan emvâl ve erzâklarımız uğur-ı hümayûnda ħarc u şarf*). Mais surtout – et c'est ce qui nous intéresse le plus – le document nous apprend que les esclaves des gestionnaires avaient tous péri quand une épidémie de peste avait frappé les mines : il ne leur reste plus d'esclaves et ils n'ont plus la capacité de faire fonctionner les mines (*bi-emri-llâhi te'âlâ tã'ün işâbet étmek-ile esîrlerimiz daħi kırılıub éllerimizde esîrlerimiz kalmayub ma'den ħidmetine kudretlerimiz olmadüğü*). À la suite de ce désastre, ils avaient déjà obtenu un crédit de 600 000 aspres d'Istanbul avec cette lettre ils font la demande d'un appui de 400 000 aspres supplémentaires. Le grand vizir à Istanbul a manifestement approuvé cette demande, d'après l'annotation datée du 10 *şabân* 1093 / 14 août 1682 en haut du document, précisant que la somme de 400 000 aspres était accordée à condition d'être prélevée par la suite sur le cuivre qui allait être extrait des mines de Küre, Memî Çavuş étant chargé de la transmission et chacun des gestionnaires devant s'engager pour ce faire (*işledikleri nüħâsdan taħsîl olunmağ üzere bir biriniñ kitâbeti ile kürecilere Memî Çavuş ma'rifetiyle tevzî olunmağ için dört yük akçe vérmek bâbında fermân devletlü ve sa'âdetlü sultânım ħazretlerinüñdür*)⁵⁶⁰.

Pour les gestionnaires des mines de Küre qui sont déficitaires à cette époque, la mort de tous les esclaves qui y travaillent relève de la volonté divine (*bi-emri-llâhi te'âlâ*) et d'une question budgétaire. Le même document nous apprend la présence de certains *re'âyâ* spécialisés dans l'extraction du charbon (*kömür re'âyâsı*), mais leurs effectifs sont insuffisants pour la reprise de l'extraction au niveau désiré⁵⁶¹. Le budget alloué pour l'engagement de nouveaux esclaves fait estimer que les besoins étaient autour de plusieurs centaines de nouveaux hommes. İnebolu, le port le plus proche au nord de Küre, devait être le lieu d'approvisionnement principal (si les

560. BOA, İbnülemin, Me'adin, 2/105. D'après BOA, Maliyeden Müdevver Defterler, n° 7527, p. 241 et BOA, Kâmil Kepeci, Divan-ı Hümayun Defteri 63/3, p. 33, les investisseurs et gestionnaires des mines de Küre avaient déjà demandé l'appui financier et politique d'Istanbul contre leurs créanciers lorsqu'ils se trouvèrent dans l'incapacité d'effectuer les paiements échelonnés de leurs dettes avant la commercialisation de l'extraction de l'année en cours, en 1055/1645-1646 (S. Faroğhi, *Towns and Townsmen, op. cit.*, p. 178 et 374 n. 28).

561. BOA, İbnülemin, Me'adin, 2/105.

gestionnaires ne pensaient pas faire leurs achats en terre ferme anatolienne). Un autre document, daté du 2 *ramaḏān* 1101 / 9 juin 1690, appuie les conclusions que l'on peut tirer de la demande adressée à la porte par le cadî de Küre en 1682, ainsi que les affirmations de Kâtîb Çelebi sur la primauté de la main d'œuvre servile dans les mines de Küre à cette période. Cet ordre, adressé au *muḥaṣṣıl* (percepteur fiscal) du *sancaḡ* de Kastamonu, spécifie que « pour couvrir le coût des esclaves qu'il est nécessaire d'employer dans les mines de cuivre de la sous-province susdite, tu alloueras neuf mille *esedî ġuruṣ* (piastres au lion hollandaises) tirés des recettes qui sont sous ta responsabilité et un ordre sacré sera dressé à cet effet » (*livā-i mezbūrda vāḡi' nūḡās ma'deninde istiḡdām olunmaḡ üzere lāḡım gelen üsārā bahāsiyçün 'uhdeñde olan muḡaṣıllıḡ bābında 'alā ihsān toḡuz biñ esedî ġuruṣ ta'yīn ve ḡavāle olunmaḡ üzere emr-i ṣerīf yazılmaḡ bābında*)⁵⁶². La somme allouée seulement pour l'achat d'esclaves destinés aux mines de cuivre de Küre est immense : selon le taux de change de 1691, cela correspond à l'équivalent de 1 080 000 à 1 440 000 aspres⁵⁶³. Si l'on estime le prix d'un esclave à 20 ducats à cette époque, ce budget permet l'acquisition de 180 à 240 esclaves au moins pour les mines. Cet ordre nous apprend une autre chose sur le coût de la main d'œuvre servile dans les mines de Küre : les *re'āyā* de la sous-province de Kastamonu qui choisissent de ne pas s'engager comme mineurs en échange d'avantages fiscaux ont l'obligation de financer la main d'œuvre servile qui est engagée dans l'extraction minière. Échapper aux corvées minières avaient donc un prix financier lourd. Les conditions extrêmement dures de travail et le taux de mortalité fortement élevé dans les mines de Küre avaient rendu manifestement impossible d'engager des volontaires touchant une solde dans ce secteur dans la seconde moitié du XVII^e siècle. De plus, un mois avant l'émission de cet ordre sur l'allocation de ce budget de 9 000 piastres hollandaises, en juillet 1691, la Porte adressait un ordre au cadî de Kastamonu en réitérant l'exemption fiscale accordée « depuis une date ancienne » en échange du travail minier : ce document montre que les fonctionnaires locaux ne respectaient pas ces règlements et exigeaient des *re'āyā* mineurs le paiement de certains impôts extraordinaires malgré tout⁵⁶⁴. L'offre d'exemption fiscale pour le travail salarié était donc loin d'être appliquée en bonne et due forme par les bureaucrates de la sous-province vis-à-vis des *re'āyā* des alentours de Küre. Faute d'effectifs suffisants de *re'āyā* pour l'extraction minière, les esclaves ont constitué *de facto* un monopole dans ce secteur malgré eux-mêmes : ils furent le « plan B » de l'État ottoman.

Les mines de cuivre à Küre ont connu un certain déclin pour plusieurs raisons : l'épuisement

562. BOA, İbnülemin, Maliye 30/2947.

563. Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003 [2000], p. 144 (tabl. 8.3). À titre indicatif, on peut préciser que les recettes du gouvernement ottoman en 1687-1688 étaient de 700,4 millions d'aspres (*ibid.*, p. 133, tabl. 8.1).

564. Talat Mümtaz Yaman, « Küre Bakır Madenine Ait Vesikalar », *Tarih Vesikaları* I/4, 1941, p. 267 (doc. n° 1).

des minerais faciles d'accès faisait que les minerais les plus riches se trouvaient en profondeurs presque inatteignables et impossibles à garder en condition utilisable à cause de la pénétration hydraulique (les tunnels creusés pour l'évacuation d'eau causaient des effondrements, ce qui nécessitait la méthode primitive manuelle pour vider l'eau des tunnels) ; faute de tout mécanisme de ventilation, les conditions de travail étaient extrêmement insalubres et dangereuses ; le recours de plus en plus exclusif à la main d'œuvre servile engendre des coûts exorbitants et les documents du XVIII^e siècle font état de difficultés d'approvisionnement en main d'œuvre (que cela soit pour l'achat d'esclaves ou pour attirer des *re'āyā* contre des avantages fiscaux)⁵⁶⁵.

Au XVI^e-XVII^e siècle, des esclaves de la couronne (*mīrī üserā*), donc des prisonniers de guerre appartenant au Trésor impérial, œuvraient dans les carrières de marbre de l'île de Proconnèse, non loin de la capitale⁵⁶⁶. Ces forçats n'appartiennent pas à des particuliers comme dans les mines de Küre, ils relèvent du domaine régalien et ils ne sont pas nécessairement majoritaires au sein de la force de travail à Proconnèse. Toutefois, leur cas est une autre attestation de la main d'œuvre servile dans le travail minier. Par ailleurs, leur travail fournissait la matière première indispensable à la construction de bâtiments prestigieux dans la capitale impériale, ce qui nous amène à la prochaine étape où il s'agit de scruter la présence d'esclaves dans les chantiers architecturaux.

v. Les chantiers architecturaux et de travaux publics

Le Trésor dépensait régulièrement des fonds pour l'entretien des infrastructures vitales pour la vie quotidienne et la subsistance, ainsi que pour les grandes constructions impériales dans les centres urbains ; la main d'œuvre déployée pouvait être collectivement recrutée, avec ou sans paye⁵⁶⁷. Comme dans le cas des rameurs, les ouvriers du bâtiment pouvaient être des libres salariés, des condamnés de droit commun, des forçats relevant du domaine public, des esclaves achetés ou bien des personnes engagées par l'investisseur qui travaille avec l'État et qui passe son propre accord (bilatéral) avec les travailleurs sans que les instances officielles y prennent part.

La construction du complexe de la mosquée Süleymāniye à Istanbul réalisée par l'architecte Sinān (lui-même un affranchi) entre 1550 et 1557 est un cas fameux du recours à la main d'œuvre servile dans un chantier architectural. Les registres de comptabilité tenus pendant la construction

565. S. Faroqhi, *Towns and Townsmen*, *op. cit.*, p. 180.

566. Nicolas Vatin, « Notes sur l'exploitation du marbre et l'île de Marmara Adası (Proconnèse) à l'époque ottomane », *Turcica* XXXII, 2000, p. 312, 323, 325, 354 et 357.

567. Nelly Hanna, *Construction Work in Ottoman Cairo (1517-1798)*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1984 (Supplément aux Annales islamologiques, cahier n° 4), p. 29-30.

montrent que 140 415 des 2 678 506 jours ouvrés revenaient à des esclaves qui correspondaient donc à 5,23 % des effectifs de cette entreprise de grande envergure⁵⁶⁸. À la différence des ouvriers salariés, ces esclaves étaient enregistrés en bloc (sans que l'on indique le nom de chaque individu) en tant que « mécréants » (*gebrān*), mais la solde quotidienne qui leur est attribuée n'est pas très inférieure à celle que touchaient les ouvriers chrétiens libres⁵⁶⁹. Il faut préciser que c'étaient les propriétaires de ces ouvriers de condition servile qui empochaient les soldes attribuées par les caisses publiques⁵⁷⁰. Ainsi, sur le plan technique, ils louaient les services et compétences de leurs propriétés humaines à ce projet de construction grandiose. Une autre caractéristique du chantier de la Süleymāniye est la présence de gardes : enregistrés en tant que *vā[r]diyān*, ils sont chargés de la surveillance intermittente des travailleurs de condition servile sur le chantier de la mosquée de Soliman⁵⁷¹. Dans le cadre des travaux forcés entraînant des difficultés et souffrances physiques extrêmes, on peut considérer la présence des hommes de main comme normale, mais contrairement aux registres de la Süleymāniye, les sources diverses sur les mines de Küre n'y font aucunement référence.

Le cas de la Süleymāniye (où les esclaves sont loin d'être majoritaires au sein de la force de travail mais ont des effectifs importants) ne représente pas véritablement la norme des chantiers architecturaux dans l'Empire ottoman au point de vue du rôle des esclaves : par exemple, aucun esclave n'a été enregistré dans la documentation relative à la construction de la grande mosquée de La Mecque ; tout au plus, savons-nous que les artisans locaux pouvaient être mobilisés de manière autoritaire par les cadis dans le cadre de ce type de grands projets⁵⁷². Nous avons seulement des bribes d'information qui subsistent de la fin du XVI^e siècle sur l'utilisation des esclaves par l'État ottoman. Un document issu des registres des Affaires importantes (*Mühimme Defterleri*) nous informe sur un *mi'mar* (architecte), captif vénitien de Chypre et converti à l'islam, qui était utilisé pour son savoir-faire en matière de construction navale par les Ottomans dans la suite de l'effort de guerre contre Venise à Chypre⁵⁷³. Un registre comptable (daté du 29 *receb* 999 / 23 mai 1591) conservé dans les archives du musée de Topkapı signale les soldes (*mevācib*) et les dépenses de nourriture et d'habillement effectuées pour les esclaves chrétiens employés à la mosquée de Selīm II

568. Ömer Lütfi Barkan, *Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1550-1557)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1972, t. I, p. 132.

569. *Ibid.*, p. 132-133.

570. *Ibid.*, p. 133.

571. *Ibid.*, p. 133-134.

572. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans. 1517-1683*, Londres-New York, I. B. Tauris, 1994 [1990], p. 97.

573. BOA, MD 10, p. 263, n° 410 (22 *receb* 979 / 20 décembre 1571). Pour un cas contemporain et comparable à Alep, voir Heghnar Zeitlian Watenpaugh, *The Image of an Ottoman City. Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 33), p. 61-62.

à Edirne (sans que l'on précise la nature exacte de leur travail, d'autant plus que la construction de cette mosquée était déjà achevée à cette date)⁵⁷⁴.

vi. L'arsenal impérial

Les prisonniers de guerre de l'arsenal impérial (*tersâne-i 'āmire*) de Kasımpaşa sur la rive nord de la Corne d'Or, qu'ils fussent dans l'attente d'être rançonnés ou non, étaient *de facto* réduits en esclavage de manière inconditionnelle. En revanche, le fait d'être privés de leur liberté juridique ne faisait pas d'eux des marchandises aliénables (parce qu'ils étaient *mīrī*) ; ils n'étaient pas très différents des forçats ottomans qui étaient condamnés à des peines lourdes (mais pour une durée limitée) et qui partageaient les mêmes conditions matérielles qu'eux. À la différence de la plupart des personnes de condition servile que l'on vient de passer en revue, ceux de l'arsenal sont des *mīrī*, ils relèvent du domaine public et se trouvent attachés à la couronne sultaniennne.

Les grands arsenaux de la Méditerranée moderne sont parmi les lieux de la plus forte concentration d'esclaves : Carthagène, Marseille, Gênes, Civitavecchia, Naples, Messine, Malte, Alger, Istanbul, Rhodes, Alexandrie⁵⁷⁵. Comme à Alger, Tunis et Tripoli, les personnes ayant un savoir-faire artisanal ou mécanique d'une quelconque utilité pour l'armement et la construction navale étaient en très forte demande dans l'arsenal d'Istanbul⁵⁷⁶. On constate qu'à ceux qui avaient des occupations artisanales était allouée une somme plus importante d'entretien matériel qu'à ceux qui étaient des forçats purs et simples (2,5-3 aspres contre 0,4-0,5 aspres par jour en 1585)⁵⁷⁷. Certains des captifs de l'arsenal sont casés dans la catégorie professionnelle de « marins » (*mārinār*)⁵⁷⁸. Cet arsenal est un chantier de construction navale et de fabrication d'armement, mais aussi un dispositif carcéral qui interne les prisonniers de guerre avec les condamnés aux travaux

574. TS.MA.d 1737/0001.

575. Michel Fontenay, « Esclavage méditerranéen », in Lucien Bély (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 2003 [1996], p. 501. L'exemple de Rhodes constitue un cas diamétralement symétrique à celui des captifs chrétiens à Istanbul ; avant que l'île ne tombe dans les mains des Ottomans en 1522, il y avait environ 3 000 musulmans soumis aux travaux forcés (Nicolas Vatin, *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes, 1480-1522*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1994 (Collection Turcica VII), p. 106 et seq.).

576. Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2007 [2004], p. 131.

577. İdris Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. yüzyılda Tersâne-i Âmire*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992, p. 210 et 210 n. 103.

578. BOA, Cevdet, Bahriye 164/7746 (daté du 10 *şevvāl* 1102 / 7 juillet 1691). Au milieu du xvi^e siècle (entre les années 1546 et 1553), des esclaves marins et débardeurs semblent avoir joué un rôle important pour le commerce maritime de la ville portuaire de Rodosçuk (la ville actuelle de Tekirdağ) en Roumélie, au nord-ouest de la mer de Marmara (Özlem Sert, « Quarters, Communities and Converts; Creating Networks in an Age of Bureaucratic Expansion in the Mediterranean (Rodosçuk, 1546-1553) », *Oriente Moderno* XCIII, 2013, p. 379).

forcés (les forçats rameurs partagent le baigne avec les esclaves *mīrī* hors saison de navigation)⁵⁷⁹. En revanche, il ne faut jamais perdre de vue le fait que les galériens ont comme « collègues » des condamnés de droit commun et des libres salariés, engagés comme volontaires ou dans le cadre du système de conscription⁵⁸⁰. Les galériens de condition servile ont des conditions de vie bien plus dures que les rameurs volontaires, bien entendu : ce ne sont pas les volontaires qui sont enchaînés sous une surveillance stricte et qui s'adonnent à des mutineries assez régulièrement⁵⁸¹. Les rameurs de condition servile composent environ 14 % des effectifs au cours du XVII^e siècle⁵⁸². Cette distribution était importante sur les navires de combat, car avoir une majorité d'esclaves à bord posait toujours un risque de mutinerie et pouvait être l'équivalent de côtoyer l'ennemi avant même de l'aborder⁵⁸³. Mais les rameurs de la catégorie *mīrī* étaient également employés sur les navires de logistique portant du bois, du marbre ou d'autres provisions et matières premières pour les armées impériales⁵⁸⁴. Un grand nombre de documents d'archives font état de budgets alloués pour l'entretien matériel des captifs de l'arsenal impérial, notamment en matière d'alimentation et d'habillement, mais aussi au sujet de leur incarcération⁵⁸⁵. Ce devoir d'entretien matériel est assuré non seulement vis-à-vis des prisonniers de guerre, mais aussi pour les esclaves achetés à intervalles réguliers par l'État ottoman en tant que rameurs⁵⁸⁶. La construction et la réparation de navires pouvant être une affaire assez urgente, la bureaucratie de l'arsenal impérial, en cas de pénurie de main d'œuvre, pouvait prendre l'initiative de procéder à l'achat d'esclaves sur le marché public : en

579. İdris Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı*, op. cit., p. 42.

580. Gyula Káldy-Nágy, « The first centuries of the Ottoman military organization », *AOH XXXI/2*, 1977, p. 164. Géza Dávid, « Ottoman armies and warfare, 1453-1603 », *CHT 2*, p. 307-308 [276-319]. Mehmet İpşirli, « XVI. asrın ikinci yarısında kürek cezası ile ilgili hükümler », *Tarih Enstitüsü Dergisi XII*, 1982, p. 205-207. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, p. 307.

581. Cecilia Tarruell, *Circulations entre Chrétienté et Islam : captivité et esclavage des serviteurs de la Monarchie hispanique (ca. 1574-1609)*, Paris-Madrid, thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales-Universidad Autónoma de Madrid, 2015, p. 324-345.

582. İ. Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı*, op. cit., p. 210. Au XVII^e siècle, des esclaves rameurs chrétiens étaient déployés en masse sur le Danube dans le cadre de l'approvisionnement des armées ottomanes et de leurs alliés de Valachie et de Moldavie. Cf. *Documente privitoare la Istoria Românilor. Urmare la colecțiunea lui Eudoxiu de Hurmuzaki, suplement I, volumul I : 1518-1780*, éd. par Gr. G. Tocilescu et A. I. Odobescu, Bucarest, 1886, p. 257 (n° CCCLXXX).

583. İ. Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı*, op. cit., p. 211.

584. *Ibid.* Cf. Michel Fontenay, « Chiourmes turques au XVII^e siècle », in R. Ragosta (éd.), *Le genti del mare Mediterraneo*, XVII^e colloque international d'histoire maritime (Naples, 1981), Naples, L. Pironti, 1982, t. II, p. 877-903.

585. On peut signaler à ce propos un ordre sur les besoins de matière première (les dépenses pour l'achat de fer) pour la fabrication de nouvelles chaînes et entraves pour les esclaves qui devaient être envoyés à l'arsenal impérial depuis Edirne (BOA, İbnülemin, Maliye 36/3536, daté du 3 *rebī'ü-l-āḥir* 1104 / 12 décembre 1692). Un autre document nous apprend la nomination de Hasan « le chirurgien » (*cerrāh*) pour soigner les prisonniers malades de l'arsenal impérial (BOA, İbnülemin, Sıhhiye 1/80, daté du 5 *ramazān* 1105 / 30 avril 1694). De façon assez fréquente, on trouve des registres comptables sur les dépenses à effectuer pour les provisions assurant le minimum vital des prisonniers de l'arsenal impérial, pour quelques exemples cf. BOA, İbnülemin, Bahriye 4/373 (15 *şevvāl* 1102 / 12 juillet 1691) ; BOA, Bâb-ı Defteri, Başmuhasebe Tersane Emini Kalemî Defterleri 14597 (29 *zî-l-ḥicce* 1109 / 8 juillet 1698) ; BOA, İbnülemin, Me'adin 3/175 (29 *zî-l-ḥicce* 1122 / 18 février 1711).

586. İ. Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı*, op. cit., p. 212-213.

1690, la livraison attendue d'une centaine d'esclaves depuis la Crimée ayant été retardée, la solution fut l'achat d'une centaine d'esclaves sur le marché aux d'esclaves d'Istanbul⁵⁸⁷. Au XVIII^e siècle, en raison de l'insuffisance de la main d'œuvre servile à l'arsenal impérial, l'État a dû engager de plus en plus de travailleurs libres et salariés (pour le moulage de canons par exemple), ce qui montre bien que les prisonniers et esclaves de l'arsenal impérial offraient une certaine facilité et une relative abondance à l'État ottoman à une période de succès militaires pendant laquelle le coût d'esclaves n'était pas encore exorbitant⁵⁸⁸.

Michael Heberer von Bretten, captif dans l'arsenal impérial ottoman dans les années 1580, fait part des conditions de vie extrêmement difficiles qu'il endurait (malgré ses convictions religieuses, il ne s'abstenait pas de voler la nourriture des autres quand l'occasion se présentait, car c'était une question de survie avant tout) avec ses codétenus dont un lui apprit à coudre et à tisser : ce qui lui fit produire des chaussettes dont la vente lui apportait un peu d'argent et lui fit prendre contact avec des diplomates européens qui jouèrent un rôle déterminant pour son rachat⁵⁸⁹.

vii. Tâches variées

Les esclaves qui se situent en dehors des métiers et domaines évoqués *supra* correspondent à la majorité de la population servile dont on ne dispose pas d'une description précise et détaillée des tâches. En dehors de leurs ventes et actes d'affranchissement, l'immense partie de cette population est sous-représentée dans les sources et documents d'archives, d'autant qu'elle n'appartient pas au sultan et aux notables de l'Empire. Le principe est que les esclaves, dits de l'espace privé (c'est justement le fait d'être confinés à cet espace privé qui les exclut des sources écrites en grande partie), étaient censés obéir à toutes les demandes de leurs maîtres : en théorie donc, ils devaient réaliser n'importe quelle tâche qui leur était demandée par leurs propriétaires. On peut répartir en trois vastes catégories les types de tâches qui incombent au reste des esclaves (en fonction des informations fragmentaires qui subsistent) : tâches de nature matérielle, tâches de nature plaisante (notamment sexuelles), tâches de nature intellectuelle.

587. Nida Nebahat Nalçacı, *Sultanın kulları. Erken modern dönem İstanbul'unda savaş esirleri ve zorunlu istihdam*, İstanbul, Verita, 2015, p. 65.

588. BOA, Cevdet, Askeriye 266/11048 (20 *zîl-hicce* 1194 / 17 décembre 1780).

589. Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It*, *op. cit.*, p. 131-132.

a. Tâches matérielles

Aussi bien pour les hommes que pour les femmes domestiques, il s'agissait bien entendu d'accomplir les tâches du quotidien dans la maisonnée du maître ou de la maîtresse : la cuisine, le nettoyage, la couture, le linge, les courses, la garde d'enfants, etc. en indiquent les grandes lignes⁵⁹⁰. Cela dépend des instructions plus ou moins précises des maîtres, mais la cuisine était justement un domaine où les esclaves pouvaient manifester leurs origines étrangères grâce à des recettes de leurs terres ancestrales. En dehors des limites de l'espace domestique, en fonction des caractéristiques de l'habitation du propriétaire, les tâches du quotidien pouvaient receler une dimension agricole : certain(e)s esclaves devaient donc s'occuper également du bétail et du maraîchage. Le fait d'être soumis à la volonté du maître déterminant tout pour les actions des esclaves, le voyageur Evliyā Çelebi de passage à Marmara (Preme) dans la sous-province de Hüdāvendigār (dont le chef-lieu était Bursa), dit avoir fait nettoyer par ses esclaves le hammam public pour rendre un service à la communauté, ce qui n'aurait pas été véritablement une anecdote en dehors du domaine public⁵⁹¹. « Le travail de serviteur empêche ce dernier de démontrer, d'acquérir ou de développer des capacités supérieures.⁵⁹² » Surtout, ce travail se situe largement en dehors de la sphère publique, les esclaves d'Evliyā Çelebi qui nettoient un hammam public constituent une exception à la règle générale en ce sens⁵⁹³.

b. Le domaine de la volupté et du divertissement

Les femmes esclaves étaient employées comme des bonnes d'enfants et parfois comme des nourrices, mais aussi en tant que compagnes sexuelles de leurs propriétaires de sexe masculin⁵⁹⁴. Les esclaves femmes étaient en théorie sexuellement disponibles pour leurs propriétaires masculins, mais la situation inverse était illégale en droit musulman⁵⁹⁵. Pourtant, l'appartenance des hommes à la maisonnée en tant qu'esclaves (donc sans aucun lien de parenté) n'était pas sans poser des problèmes ; même si les sources sont silencieuses sur les femmes libres qui couchent avec des

590. James Grehan, *Everyday Life and Consumer Culture in Eighteenth-Century Damascus*, Seattle, University of Washington Press, 2007 (Publications on the Near East), p. 172-173.

591. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 31), p. 50.

592. André Gorz, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*, Paris, Gallimard, 2004 [1988] (Folio / Essais), p. 226.

593. *Ibid.*, p. 227.

594. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2002 (The Ottoman Empire and its Heritage 26), p. 192.

595. Marion H. Katz, « Concubinage, in Islamic law », in Kate Fleet, Gudrun Krämer *et alii* (éds), *Encyclopedia of Islam, Three*, Brill Online, 2014. URL : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25564 [consulté le 12 janvier 2015].

esclaves à leur gré, nous avons parfois des indices : dans une *responsa* rabbinique, on apprend comment une femme juive a pu profiter un jour de la sieste de son mari pour coucher avec un esclave non-juif de ce dernier (ce qui mettait en danger son mariage et sa réputation, mais il n'en fut rien au bout du compte)⁵⁹⁶. Par ailleurs, des marchands d'esclaves peu scrupuleux pouvaient réaliser des ventes temporaires de femmes ou de jeunes gens (de la location *de facto*) pour s'impliquer dans un réseau obscur de proxénétisme dans l'Istanbul du XVI^e-XVII^e siècle⁵⁹⁷.

Le phénomène du concubinage rend impossible de parler de la main d'œuvre : on est au mieux dans le domaine des services et du luxe. Il est difficile de dire si le harem impérial sert de source d'inspiration aux particuliers qui composent leurs propres harems, mais il y a des éléments communs. Les esclaves engagées pour des harems sont censées plaire à leurs maîtres et le travail qu'elles fournissent consiste aussi à payer de leur personne⁵⁹⁸. L'autre point commun est dans l'engendrement, les *ümm-i veled* sont aussi bien des sultanes-mères que des *cāriye* des maisonnées particulières. Dans ce cas, le rapport servile manifeste peut se muer progressivement en lien familial et/ou matrimonial, mais cela ne reste qu'une possibilité et non la norme ou la pratique prescrite.

Pour ce qui est du luxe, les esclaves les plus chères sur le marché étant les jeunes et belles femmes, elles pouvaient être achetées également pour leurs talents de danseuses, musiciennes et/ou chanteuses, en dehors de la dimension sexuelle du phénomène. Les esclaves chanteuses (*ḳaynā*) semblent être un lieu commun de la littérature arabe médiévale, mais leur existence est tout de même attestée dans les registres de cadi de l'époque ottomane⁵⁹⁹. Elles semblent tout de même avoir appartenu avant tout au Palais et aux maisonnées des grands de l'Empire⁶⁰⁰. Selon une tradition, l'un des compositeurs les plus importants de la musique ottomane du XVII^e siècle, 'İtrī (av. 1640-1711), qui fut professeur de musique au Palais et musicien/chanteur à la cour (*ḥ'ānende*) de Mehmed IV (1648-1687), fut nommé, à la suite de sa propre demande, par le sultan (qui prenait du plaisir à écouter l'interprétation de ses compositions en personne) comme *kethüdā* (intendant) de la corporation des marchands d'esclaves d'Istanbul afin de repérer, parmi les esclaves proposés à la vente, les jeunes gens et femmes talentueux et ayant une belle voix auprès desquels il se renseignait

596. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community*, op. cit., p. 193.

597. Marinos Sariyannis, « Prostitution in Ottoman Istanbul, late sixteenth – early eighteenth century », *Turcica* XL, 2008, p. 59 et 61.

598. André Gorz, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 227.

599. Charles Pellat, « Les esclaves-chanteuses de Ğāḥiḻ », *Arabica* X/2, 1963, p. 121-147. Abdallah Cheikh-Moussa, « Figures de l'esclave chanteuse à l'époque abbāside », in Henri Bresc (dir.), *Figures de l'esclave au Moyen Âge et dans le monde moderne*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 31-68. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 92-93 (tabl. IV).

600. Les documents sur l'entraînement des *cāriye* impériales au chant et à la musique pullulent dans les archives ottomanes, pour deux exemples parmi des centaines, cf. BOA, İbnülemin, Saray Mesalihi 10/946 (16 *z̄ī-l-ḥicce* 1090 / 18 janvier 1680) ; BOA, İbnülemin, Saray Mesalihi 8/711 (29 *receb* 1091 / 25 août 1680).

aussi sur les musiques de leurs pays d'origine⁶⁰¹.

c. Tâches intellectuelles

Cette dernière catégorie comprend notamment les esclaves dont on utilise les services de lettrés et/ou polyglottes. Chacun des esclaves arrivant dans l'Empire ottoman a un certain bagage culturel, mais il était loin d'être évident pour tous les maîtres d'en faire usage. Puis, tous les esclaves n'avaient pas beaucoup à offrir non plus, en raison de leur bas âge ou origines modestes ; au contraire, leur servitude correspondait à une phase d'apprentissage et de formation en même temps. Toutefois, certains esclaves compétents dont les maîtres étaient suffisamment avisés ont pu laisser une empreinte, sinon des traces dans les sources.

Parmi les interprètes de la Porte, on trouve, entre autres, des hommes capturés à la guerre, réduits en esclavage et graduellement ottomanisés (par le biais ou non de la conversion à l'islam)⁶⁰². Albertus Bobovius (Wojciech Bobowski), devenu 'Alī 'Ufķī Beg (1610-1675), d'origine noble polonaise, est l'un des exemples les plus illustres avec ses contributions à la musique classique ottomane et sa traduction partielle de la Bible en turc (depuis des versions latine et française)⁶⁰³.

Luṭfī bin Yūnus, un élève brillant des sciences théologiques et juridiques à Damas au XVI^e siècle, célébré pour son intelligence extraordinaire et ses capacités mnémoniques, avait contracté une maladie oculaire qui avait dégradé sa vision et fini par l'aveugler, ce qui avait fait stagner sa carrière d'ouléma, mais Luṭfī persista dans sa quête de connaissance et décida d'apprendre le Coran par cœur. Il engagea une esclave qui était connue pour sa magnifique récitation du texte sacré et qui lui permit de devenir un *ḥāfiẓ* accompli⁶⁰⁴.

Pīrī Re'īs (1480-1554), navigateur, commandant de navire et corsaire ottoman, dont le *Kitāb-ı bahriye* (*Livre de la mer*) contenant des cartes et instructions nautiques qui couvrent toute la Méditerranée (1520-1526) offert à Soliman est une des œuvres les plus importantes de la géographie ottomane, avait dessiné une carte du monde en 1513 (s'appuyant possiblement sur un

601. Nuri Özcan, « Itrī Efendi, Buhûrîzâde », *TDVİA*, Istanbul, 1999, vol. XIX, p. 220-221.

602. Gilles Veinstein, « Drogmans », *DEO*, p. 374 [373-377].

603. Turgut Kut, « Ali Ufķi Bey », *TDVİA*, Istanbul, 1989, vol. II, p. 456-457. Albertus Bobovius, *Topkapi. Relation du sérail du Grand Seigneur*, trad. et éd. par Stéphane Yerasimos, Arles, Actes Sud-Sindbad, 1999 (La Bibliothèque turque). Parmi les esclaves qui mettent au service des Ottomans un vrai savoir-faire, on peut également penser aux artisans et experts de condition servile qui travaillent au Palais : Gilles Veinstein, « À propos des *ehl-i ħiref* et du *devşirme* », in Colin Heywood et Colin Imber (éds), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, The Isis Press, 1994, p. 351-367

604. Sara Scalenghe, *Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800*, New York, Cambridge University Press, 2014 (Cambridge Studies in Islamic Civilization), p. 64. Il engagea également des étudiants qui lui lisaient des œuvres littéraires à haute voix, qu'il a fini par mémoriser en grande partie aussi.

dessin original de Christophe Colomb, trouvé sur un navire espagnol capturé en la compagnie de son oncle Kemāl Re'īs, avec qui il sillonna la Méditerranée)⁶⁰⁵. Il affirmait avoir bénéficié des renseignements fournis par un esclave espagnol appartenant à son oncle Kemāl, qui disait avoir participé aux trois premiers des quatre voyages de Colomb aux Amériques⁶⁰⁶.

Ces anecdotes montrent le rôle modeste joué par l'institution servile dans la circulation des connaissances, surtout en dehors des contextes belliqueux dans lesquels certains prisonniers sont contraints de livrer des informations d'ordre stratégique sur leur propre camp. Elles restent des anecdotes, mais ont le mérite de révéler une autre facette de la fonction des esclaves dans la société ottomane, qui va au-delà de la pure et simple force physique de travail aboutissant inévitablement à l'épuisement des individus⁶⁰⁷.

viii. Conclusion

La main d'œuvre servile était loin d'être centrale dans l'économie ottomane. Néanmoins, cela n'empêcha pas les esclaves d'être presque dans tous les secteurs principaux de cette économie. Les fonctions qu'ils assument et les compétences qu'ils ont participent de leur sociabilité (d'abord avec leurs maîtres, ensuite avec le reste de la société) et jouent un rôle déterminant pour leurs futures vies d'affranchis. Sur ce dernier point, l'identité du propriétaire est également décisive. Les différents types de parcours serviles et la manière dont les affranchis s'insèrent dans la société constituent donc la prochaine et ultime étape du traitement des aspects socio-économiques de l'esclavage dans l'Empire ottoman.

C/ Itinéraires d'esclaves

Les esclaves étaient une partie intégrante de la société ottomane qui a considéré l'institution servile comme faisant partie de l'ordre naturel des choses telle qu'elle a pu être préservée par les préceptes islamiques et développée par le système impérial ottoman. L'islam a apprivoisé l'institution servile par les injonctions sur le traitement sans cruauté des esclaves (Cor. XVI : 71-76 ; IV : 36) et par l'encouragement de la pratique de l'affranchissement (Cor. XXIV : 32-33)

605. Svat Soucek, « Piri Reis », *DEO*, p. 955-956.

606. *Idem*, « Piri Re'īs », in Halil İnalçık et Cemal Kafadar (éds), *Süleymân the Second and His Time*, Istanbul, The Isis Press, 1993, p. 344.

607. H. G. Özkoray, « Ottomans », in Philippe Zawieja (dir.), *Dictionnaire de la fatigue*, Genève, Droz, 2016 (Travaux de sciences sociales 219), p. 634-638.

comme un acte de clémence utile et intéressant sur le plan eschatologique⁶⁰⁸. Cette approche a contribué à rendre stable et viable l'institution servile, mais elle n'exprime aucune hostilité vis-à-vis du principe même de l'esclavage. Si l'abolition n'en a été aucunement envisagée, la condition servile a pu être un moteur de mobilité sociale et économique pour certains esclaves, ce qui dépendait en grande partie des concessions de leurs maîtres et de leurs propres initiatives et capacités. L'hypothèse de la disparition graduelle des stigmates attachés à la servitude pour les affranchis qui s'intègrent à la communauté des libres reste à vérifier⁶⁰⁹. La liberté ne pouvait pas être acquise par la simple conversion à l'islam (de même, il était impossible d'imposer l'égalité économique à l'ensemble des musulmans seulement au nom de leur foi commune)⁶¹⁰.

Nous verrons les différents parcours possibles pour les esclaves dans la société ottomane (sans exhaustivité aucune). La façon dont ils évoluent dans cette société, de par leurs propres choix et sous la direction de leurs maîtres en constitue la première étape. Les différents interlocuteurs des esclaves pouvaient influencer d'une manière ou d'une autre sur leurs vies déterminées par les chaînes symboliques et juridiques. L'examen de la sociabilité des personnes asservies devrait permettre de voir dans quelle mesure les liens stricts de dépendance pouvaient connaître une certaine souplesse. L'analyse des cas des *ümm-i veled* et convertis comporte deux aspects principaux : la manière dont l'épreuve de l'esclavage transforme les individus asservis et les issues possibles de la servitude. En dernier lieu, je m'intéresserai au sort des affranchis pour voir s'il s'agissait d'une liberté absolue par rapport au passé servile et comment les relations entre patrons et clients pouvaient faire perdurer les liens de dépendance. Pour récapituler, dans ce chapitre il s'agit de suivre la vie sociale des esclaves qui font leur entrée dans la société ottomane en tant que marchandises humaines et aussi d'évaluer si l'esclavage chez les Ottomans pouvait être considéré, ou non, comme une mort sociale⁶¹¹.

1 – La sociabilité des esclaves

L'exemple de l'esclavage, qui est la conjonction entre les biens et les services, rend la distinction entre ces deux entités dépourvue de sens à son encontre⁶¹². Si les esclaves sont des marchandises ayant une valeur d'échange, ils peuvent très bien cesser de l'être : l'affranchissement

608. Reuben Levy, *The social structure of Islam ; being the second edition of The sociology of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 73.

609. *Ibid.*, p. 74.

610. *Ibid.*

611. Arjun Appadurai (dir.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1986 ; Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1982.

612. Arjun Appadurai « Introduction: commodities and the politics of value », dans *idem* (dir.), *The social life of things, op. cit.*, p. 6 [3-63].

offre la possibilité de sortir la marchandise humaine de l'équation d'échange⁶¹³. En revanche, lorsqu'on adopte une approche « processuelle » – donc biographique, s'agissant des hommes, on note que la marchandisation ne correspond qu'à une phase dans la vie d'un homme : les esclaves sont toujours un bien, mais leur qualité de marchandise reste latente au mieux durant leur servitude⁶¹⁴. Puis, le fait d'être échangé en tant que marchandise (et de pouvoir l'être encore) ne dit rien de précis sur le destin que peut connaître un esclave, car la dimension humaine fait que le singulier s'oppose à la condition de marchandise pure qui est interchangeable avec ses équivalents⁶¹⁵. Les esclaves traversent une épreuve qui se constitue de plusieurs phases et qui peut être dynamique ; l'épreuve de l'esclavage ne correspond pas inévitablement à un statut servile figé, mais à une succession potentielle de statuts évolutifs⁶¹⁶. L'enlèvement d'une personne à sa communauté et sa société originelles précède sa marchandisation qui précède l'acquisition graduelle d'une identité nouvelle⁶¹⁷.

Dans leur immense majorité, les esclaves dans l'Empire ottoman peuvent être repérés dans la documentation à des moments charnières de leur vie, qui sont la vente et l'affranchissement, mais cela ne nous apporte pas davantage d'éléments biographiques. Avoir un récit, ou un fragment de vie relativement détaillé est donc assez rare au travers de la documentation⁶¹⁸. Mais j'ai quand même pu détecter des pépites d'information qui sont assez intéressantes en elles-mêmes et qui doivent être signalées, sans qu'elles forment une vue d'ensemble systématique pour la population servile de l'Empire ottoman. Aux dépens du répétitif et de ses variations (observés notamment dans la première partie juridique et la sous-section sur l'approvisionnement *supra*)⁶¹⁹, je mets l'accent sur le singulier et l'accidentel⁶²⁰. Ce changement d'échelle au profit de l'optique « micro » fait qu'on se focalise sur l'individuel sans pour autant se détacher du social qui englobe ce dernier, bien au contraire⁶²¹.

613. *Ibid.*, p. 9.

614. *Ibid.*, p. 17 et 33.

615. Igor Kopytoff, « The cultural biography of things: commoditization as process », in A. Appadurai (dir.), *The social life of things, op. cit.*, p. 75-76.

616. *Ibid.*, p. 65.

617. *Ibid.*

618. Les relations de voyages et les récits de captivité ou d'esclavage des auteurs occidentaux sont des documents complémentaires importants, mais ne donnent pas des recherches historiques satisfaisantes lorsqu'ils constituent les uniques sources analysées. Pour un exemple parmi d'autres, cf. Alia Baccar, « Méditerranée et esclavage au xvii^e siècle », *Quaderni Mediterranei IX : Storie di viaggio e di viaggiatori. Incontri nel Mediterraneo. Atti del III Seminario internazionale della Commissione Nazionale Italiana per l'Unesco. Cagliari, 3-5 ottobre 1996*, 2001, p. 129-136.

619. Cf. *supra* I et II-A.

620. Jacques Revel, « Micro-analyse et construction du social », dans *idem* (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1996 (Hautes Études), p. 17.

621. *Ibid.*, p. 20-21. Carlo Ginzburg, « Latitude, Slaves, and the Bible: An Experiment in Microhistory », *Critical Inquiry* XXXI/3, 2005, p. 665 : « by knowing less, by narrowing the scope of our inquiry, we hope to understand more. »

i. Les manières de côtoyer les personnes libres (au travail et en loisirs)

La position d'un esclave au sein de la famille de son maître est en corrélation étroite avec ses talents et qualités personnels et ce dont il peut faire preuve au cours de sa servitude⁶²². Certes, mais il fallait encore que le propriétaire fût assez intelligent pour mettre à profit ces talents, ou bien pût former son esclave à un métier. Le testament du gouverneur du *sancağ* de Köstendil en Roumélie, Yūnus Beg, révèle que les esclaves qu'il affranchit à sa mort avaient été ses « compagnons d'armes » : ils avaient fait ensemble la campagne de Nakhitchevan (1553-1554)⁶²³. Cet exemple montre à quel point le profil du maître décidait du sort et des aventures d'un esclave. Il est inimaginable pour un esclave n'appartenant pas à un dignitaire militaire de haut rang de participer à une campagne militaire ottomane, mais c'était certainement la prérogative du *sancağbeg* Yūnus de mobiliser ses esclaves à l'occasion de cette expédition solimanienne, ce qui montre la possibilité pour une personne de condition servile de participer à un conflit militaire pour le compte des Ottomans sans appartenir au sultan lui-même.

Chaque propriétaire avait ses propres vues pour ses esclaves possédés. Cette vision est assez prévisible et ordinaire dans un grand nombre de cas domestiques, mais parfois notre documentation fournit des exemples exceptionnels précieux. Dans la page initiale d'une copie de la période ottomane du dictionnaire arabe-turc de Ferištehoğlı 'Abdü-l-laṭīf bin 'Abdü-l-'azīz Tirevī (m. 797/1395), se trouve l'inscription suivante :

Le dictionnaire de Ferištehoğlı / apprentissage de l'étudiant / de la madrasa Merdiyye du *vakf* de Mürekkebcî Muştafâ Efendi d'Azṭavay [à Kastamonu] [avec en haut à gauche, la phrase manuscrite barrée] : ~~ce livre appartient à Mollâ Süleymân, esclave du fils de Hâcî Kerîm (Ferişteh oğlı luğatı / ta'limü-l-müte'allim / Azṭavaylı Mürekkebcî Muştafâ Efendiniñ vakf-ı medrese-i Merdiyye. bu kitâb Hâcî Kerîm oğlınıñ gulâmı Mollâ Süleymânındır)~~⁶²⁴.

Cette brève inscription sans date nous permet d'affirmer la présence d'un esclave à la madrasa Merdiyye du *vakf* de Mürekkebcî Muştafâ Efendi à Kastamonu (le fondateur de la fondation pieuse est originaire d'Azṭavay dans la même province, mais on ne sait pas si cette madrasa se trouvait à Azṭavay même ou ailleurs à Kastamonu). Il s'appelait Süleymân, appartenait au fils du pèlerin Kerîm et portait le titre de *mollâ* (ملا). Ce terme turc se dérive de l'arabe *mawlâ* (مولى) qui signifie, entre autres, maître, seigneur et qui s'employait à la fois pour les savants et docteurs religieux et les élèves de madrasa. L'esclave Süleymân avait donc acquis le titre de *mollâ*

622. Ömer Barkan, « Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659) », *Belgeler* III/5-6, 1966, p. 27.

623. *Ibid.*, p. 26-27 et 151 (doc. n° 19). Le testament est daté du mois de *zîl-ka'de* 979 / 26 mars 1572-24 avril 1572.

624. *Ferištehoğlı Luğatı*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi (Bibliothèque publique de la ville de Kastamonu), ms. n° 37 Hk 1413. Voir *infra* le document n° 5 en annexe.

en tant qu'étudiant de cet établissement. L'expression « *ta'limü-l-müte'allim* » (« apprentissage de l'étudiant ») indique que ce dictionnaire faisait partie du programme scolaire de la madrasa Merdiyye.

Cet exemple nous montre qu'un maître ottoman pouvait choisir d'envoyer son esclave à la madrasa pour qu'il puisse y faire des études, ou du moins qu'il l'autorisait à faire des études. Il s'agit probablement d'un esclave adolescent ; il se présente comme un *gūlām* (un terme employé surtout pour les jeunes esclaves) et le contenu du dictionnaire et les annotations marginales suggèrent que les lecteurs du dictionnaire n'étaient pas vraiment des enfants. Si Süleymān était sérieux dans ses études et avait pour ambition de faire carrière dans la *'ilmiyye*, sa formation et ses révisions ne devaient pas lui laisser beaucoup de temps pour qu'il puisse servir son maître⁶²⁵. Cette infime quantité d'informations ne nous permet pas de savoir s'il s'agit d'un jeune esclave soutenu à part entière par son patron pour une bonne éducation ou s'il avait négocié un certain compromis avec ce dernier en prenant sa propre initiative pour s'instruire. Süleymān est indubitablement musulman et on constate qu'il n'indique aucune affiliation et ne s'identifie même pas comme un *bin 'Abdullāh* pouvant suggérer une conversion préalable. Il se présente simplement comme l'esclave du fils de Ḥācī Kerīm, car c'est son seul lien familial. Son maître est le fils d'un pèlerin des lieux saints, donc d'un père suffisamment aisé et pieux pour effectuer le voyage depuis la côte anatolienne de la mer Noire jusqu'en péninsule arabe.

Le dictionnaire est marqué de la main de Mollā Süleymān comme sa propriété, probablement pour éviter la confusion avec les exemplaires de ses collègues (et moins pour affirmer qu'il était le détenteur d'une chose en tant qu'esclave)⁶²⁶, même si toutes les copies du dictionnaire ne se présentaient pas nécessairement sous la même forme (ne serait-ce que pour la reliure et en raison de la différence du copiste qui pouvait être l'étudiant lui-même). Il se trouve que Mollā Süleymān a laissé son exemplaire du dictionnaire de Ferištehoğlu à sa madrasa au terme de sa formation, comme nous trouvons l'inscription qui attribue le volume au *vakf* (dont la madrasa a par la suite légué le volume à la bibliothèque publique de la ville de Kastamonu d'après la notice du catalogue) et comme l'annotation manuscrite de Süleymān sur cette page initiale a été postérieurement barrée⁶²⁷. La copie du texte peut être beaucoup plus ancienne. Les trente-trois folios du dictionnaire sont remplis d'annotations marginales en arabe, des gloses, d'ajouts d'exemples pour les définitions et parfois des exercices grammaticaux. Étant donné l'appartenance postérieure

625. Sur cette institution, on peut renvoyer à Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1988 (Studies in the Middle East History VIII).

626. De toute manière, ce livre appartenait théoriquement à son maître.

627. Peut-être la fondation a reçu le livre bien après la possession de Süleymān : peu importe, car Süleymān est un esclave *mollā* ayant fait des études dans une madrasa.

du livre à la madrasa, nous n'avons pas le moyen d'affirmer si Süleymān en était l'auteur exclusif. Mollā Süleymān avait vraisemblablement marqué le titre de l'ouvrage en petits caractères en plus de son *ex-libris* (qui a été rayé par la suite) avant que l'on n'enregistre le volume pour le compte du *vakf*. Lorsque la fondation a pris possession du volume, on a préféré réinscrire le titre du dictionnaire de façon beaucoup plus visible (sans pour autant barrer le titre initialement noté en caractères manuscrits, contrairement à l'*ex-libris* qui était désormais caduc). L'*ex-libris* de Süleymān signale à une échelle modeste le type de formation que pouvait recevoir un esclave (en se destinant peut-être à une carrière de juriste-théologien ou de professeur) et les objets du quotidien que pouvait posséder un esclave.

Les esclaves des particuliers pouvaient côtoyer des hommes libres extérieurs à la maisonnée de leurs maîtres, dans d'autres occasions aussi (notamment dans des milieux moins pédagogiques). L'introduction de produits comme le café et le tabac, notamment à Istanbul à partir du milieu du XVI^e siècle, créa de nouvelles formes de sociabilité qui défiaient les barrières et hiérarchies socio-économiques : libres et esclaves, musulmans et non-musulmans, élite et racaille se trouvent côte-à-côte dans les cafés ; la transcendance des distinctions sociales et confessionnelles par le succès inattendu du café était extrêmement choquante pour des chroniqueurs comme Muṣṭafā 'Ālī de Gallipoli ou İbrāhīm Peçevī⁶²⁸. On peut voir la sociabilité (exclusivement masculine) dans les cafés des grandes villes comme l'occasion de suspendre les inégalités socio-juridiques et d'outrepasser provisoirement la structure verticale de la société. C'est encore un autre phénomène collectif auquel certains esclaves ont pu prendre part.

ii. L'entre-soi

Si certains esclaves s'adaptent à la culture locale en communiquant avec des Ottomans libres, il y en a d'autres qui interagissent avec leurs homologues et des affranchis pour honorer les traditions ancestrales de leurs pays d'origine. Les exemples communautaires sont rares et se manifestent dans la documentation lorsque des sujets ottomans élèvent des voix de protestation devant des pratiques religieuses étrangères qui heurtent les sensibilités orthodoxes. Un ordre inséré dans les registres des Affaires importantes (*Mühimme Defterleri*), daté de la fin du mois de *z̄ī-l-ka'de* de l'an de l'Hégire 983 (11 mars 1576), traite des festivités d'esclaves et affranchis africains dans la région d'Aydın en Anatolie occidentale⁶²⁹. L'ordre informe le *beg* et les cadis d'Aydın que

628. Eugenia Kermeli, « The Tobacco Controversy in Early Modern Ottoman Christian and Muslim Discourse », *Türkiyat Araştırmaları* XXI, 2014, p. 122.

629. Suraiya Faroqhi, « Black slaves and freedmen celebrating (*Aydın, 1576*) », *Turcica* XXI-XXIII, 1991, p. 207.

les esclaves et affranchis noirs tenaient des assemblées ; parmi les participants ils ont élu des officiers (un *beg*, un *cadi* et un *kethüdā*) sous la direction desquels ils s'adonnent à trois jours de réjouissances « immorales et néfastes » (*fisk u fesād*)⁶³⁰. Les organisateurs et participants auraient affiché leur hostilité envers les Africains qui ont refusé de participer et envers les propriétaires qui n'ont pas donné l'autorisation nécessaire à leurs esclaves⁶³¹. Parmi les allégations, on trouve notamment celles du meurtre de certains musulmans et du vol de moutons et provisions alimentaires⁶³². Cet ordre était envoyé à titre préventif en cette période précise ; les informations qui viennent d'être relayées se rapportent aux événements des années passées : consciente du calendrier annuel des festivités, la Porte mettait en garde ses représentants avant le déroulement des réjouissances à la fin de l'année 983 ou au début de l'année 984⁶³³. L'objectif de la Porte était donc d'empêcher le déroulement de nouvelles « festivités » tout court : le *beg* de la sous-province et les *cadis* devaient mettre la pression sur les affranchis noirs de leurs circonscriptions pour qu'ils s'abstiennent de se rassembler, ainsi que sur les propriétaires d'esclaves pour qu'ils n'autorisent point leurs esclaves à participer à de telles activités⁶³⁴. Ceux qui oseraient désobéir à cette injonction étaient menacés d'être condamnés aux galères de la flotte impériale⁶³⁵.

Le document ne nous informe pas sur les lieux de provenance exacts des membres de cette communauté africaine d'Aydın. Au vu des rites identifiables des peuples et tribus étudiés depuis l'époque moderne, on pourrait soutenir que les festivités annuelles à Aydın étaient une création nouvelle des acteurs locaux qui avaient incorporé des éléments d'une autre fête africaine connue à Istanbul et Izmir (« la fête du Veau », *Dana Bayramı*) qui a lieu à la fin du mois de mai⁶³⁶. L'usage de la terminologie administrative ottomane (*beg*, *cadi*, *kethüdā*) semble être une projection étique de la Porte et non un choix émique qui prouverait l'adoption de la structure politique ottomane comme un modèle par les organisateurs du « festival »⁶³⁷.

Le rescrit impérial, dans son discours qui fustige les actes iniques contraires à la charia, contient des sous-entendus : le document reste complètement silencieux sur le rôle des femmes (nous savons que dans des festivités comparables, elle jouaient un rôle important) et c'est justement cela qui pouvait être perçu comme outrancier par les individus qui avaient précédemment dénoncé

S. Faroqhi renvoie au BOA, MD 27, p. 306, n° 31 (*ibid.*, p. 207 n. 7).

630. *Ibid.*, p. 207.

631. *Ibid.*

632. *Ibid.*

633. *Ibid.*

634. *Ibid.*, p. 207-208.

635. *Ibid.*, p. 208.

636. *Ibid.*, p. 208-209 et 211-212.

637. Sur ce point, je suis en désaccord avec la position de S. Faroqhi (*ibid.*, p. 212).

les festivités dans la région d'Aydın⁶³⁸. Le rapport administratif ne fournit pas une description exacte ou détaillée du phénomène, ce qui rend impossible de savoir si une inversion des rapports socio-politiques (comme dans un carnaval) était en jeu dans ce cadre⁶³⁹. En revanche, il est clair que la dynamique collective était assez puissante pour exercer une certaine contrainte sur les propriétaires non-permissifs et les esclaves réticents. L'intervention d'Istanbul constitue un rappel à l'ordre et une tentative de rétablissement de l'autorité absolue des maîtres. Bien entendu, les affranchis n'étaient pas concernés par ce dernier aspect. L'interdiction de ces festivités relève de la prévention des troubles à l'ordre public, et non d'une ingérence pure et simple de l'État ottoman dans la vie sociale des esclaves et affranchis africains qui ont franchi les lignes rouges qui sont déterminées par la criminalité et l'offense envers les sensibilités musulmanes.

2 – Les liens de parenté avec le maître : le cas des *ümm-i veled*⁶⁴⁰

Les liens établis entre l'esclave et son maître sont souvent d'un caractère paternaliste ; et dans le cas de certaines concubines, ils peuvent même prendre une tournure matrimoniale. L'arrachement brutal des esclaves à leur famille d'origine était souvent irrémédiable : la reprise de contacts et d'éventuels retours pouvaient toutefois se réaliser, mais rarement⁶⁴¹. La fondation d'une nouvelle famille ou l'acceptation au sein d'une famille déjà constituée étaient loin d'être certaines. L'incorporation progressive des esclaves – qui entrent dans la maisonnée dans un premier temps en tant que biens achetés – à la famille du maître était une possibilité⁶⁴². Pour ce faire, il fallait au moins que l'affranchissement fût envisagé : le maintien d'un esclavage temporellement indéfini n'ouvrait nullement la voie à une telle intégration. Certes, l'existence de certaines familles qui ont procédé à l'achat d'esclaves comme des enfants non-biologiques de remplacement reste plausible – comme ce que s'imagine initialement le propriétaire égyptien de Joseph dans une situation d'impuissance ou d'infertilité (Cor. XII : 21) ; cependant, c'est la conception d'un rejeton avec une femme esclave reconnue en tant que « mère du rejeton » (*ümm walad / ümm-i veled*) qui ajoute un nouveau membre libre à la famille, issu d'une histoire d'esclavage. La reconnaissance par le maître de sa paternité fait que le rejeton ne peut hériter du statut juridique de sa mère qui, par ailleurs, devient inaliénable et obtient son affranchissement au plus tard au moment du décès de son maître

638. *Ibid.*, p. 207 et 212-214. Yannis Spyropoulos, « Beys, Sheikhs, Kolbaşıs, and Godiyas: Some Notes on the Leading Figures of the Ottoman-African Diaspora », *Turcica* XLVIII, 2017, p. 187-218.

639. S. Faroqhi, « Black slaves and freedmen celebrating », *art. cit.*, p. 213.

640. Pour une présentation purement juridique de ce statut, cf. *supra* I-C-4.

641. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 13.

642. Hayri Erten, *Konya şer'iyeye sicilleri ışığında ailenin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı (XVIII. y.y. ilk yarısı)*, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı, 2001, p. 104-105.

(à moins que ce dernier ne décide de l'affranchir plus tôt)⁶⁴³. En cas de non-reconnaissance de cette paternité, ou si le père est un autre homme (libre ou esclave), le rejeton appartient au propriétaire de la femme enceinte de condition servile. Par conséquent, l'obtention de ce statut était un enjeu véritable pour les concubines légales (donc de condition servile)⁶⁴⁴. Cela dit, toutes les femmes possédées en tant que concubines ne sont pas nécessairement achetées pour donner naissance à la nouvelle génération, mais simplement en tant que compagnes sexuelles. Il arrivait que des propriétaires se lassant de leurs concubines de condition servile les vendissent à d'autres pour se débarrasser ainsi des servantes dont la grossesse et le futur enfant étaient considérés comme un véritable fardeau⁶⁴⁵. La naissance avec le statut servile pouvait être vue comme une acquisition de la propriété loin de l'établissement d'un lien de parenté avec une figure paternelle qui était avant tout le propriétaire. Puis, la pratique de l'endogamie au sein de la population servile reste principalement confinée au cas des *ortakçı* et la méthode d'acquisition principale d'esclaves reste l'achat sur le marché public ; la naissance en esclavage ne constitue pas un phénomène démographique significatif⁶⁴⁶. En revanche, nous trouvons un nombre important d'*ümm-i veled* dans les documents d'archives. Ce statut particulier était un mode d'incorporation au foyer familial et à la société ottomane beaucoup plus efficace que les possibilités aléatoires de sociabilité et de constitution de réseaux de bénéfices et de protections (sinon de pure amitié). Évidemment, ce statut était une possibilité exclusive pour les femmes de condition servile qui en avaient la possibilité biologique et qui pouvaient compter sur la bonne volonté du propriétaire géniteur. Il faut également souligner que tous ces cas de figure relèvent d'une dimension de l'esclavage qui est complètement extérieure au champ de la main d'œuvre : l'achat d'esclaves ne provient donc pas nécessairement des besoins que l'on peut formuler en termes de travail. La fécondité féminine est essentielle au maintien du patriarcat ; l'esclavage permet d'avoir l'assise masculine dans ce domaine par le déploiement de moyens marchands⁶⁴⁷. Au XVIII^e siècle, on trouve la pratique courante chez les *beg* de Tunis qui

643. Joseph Schacht, « Umm al-walad », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2002, t. X, p. 924-927.

644. Yavuz Aykan, « On Freedom, Kinship, and the Market. Rethinking Property and Law in the Ottoman Slave System », *Quaderni Storici* 154/1, 2017, p. 18.

645. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community*, *op. cit.*, p. 193. L'écrivain, pamphlétaire et figure de proue du mouvement des Jeunes Ottomans, Nâmiğ Kemâl (1840-1888) évoque des abus ahurissants de la part de certains maîtres qui ne reconnaissaient pas leurs *câriye* comme *ümm-i veled*, mais qui procédaient à leur assassinat en toute impunité. Nous ne savons pas si l'auteur avait introduit une part d'exagération pour renforcer ses arguments sur le plan politique et afin de mieux fustiger la tyrannie à l'œuvre dans la société ottomane (l'exemple de l'esclavage étant le comble symbolique des institutions liberticides du système politique et de la société) ; mais il décrivait en tout cas l'arbitraire total auquel les maîtres pouvaient soumettre leurs esclaves en contravention des règlements juridiques protégeant ces derniers. Son opposition farouche à l'avortement devrait y être également pour quelque chose : le maître qui tue son esclave enceinte (deux meurtres en un seul geste) peut être une représentation de l'interruption volontaire de la grossesse si l'on veut (Gülhan Balsoy, *The Politics of Reproduction in Ottoman Society, 1838-1900*, Londres-New York, Routledge, 2015 [2013] (The Body, Gender and Culture), p. 71-72).

646. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, Londres-New York, Macmillan Press, 1996, p. 19.

647. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 17-18.

consistait à épouser des *cāriye* affranchies, une pratique également répandue parmi d'autres notables urbains de la région⁶⁴⁸. En revanche, chez les Ottomans des provinces centrales, la concubine (*oṭalık*/odalisque ou *sürriyye*), si elle peut être affranchie ou reconnue comme *ümm-i veled*, n'était pas généralement quelqu'un que l'on épousait. Bien au contraire, on prenait des concubines parallèlement à des mariages avec des femmes libres, ou comme une alternative exclusive à ces dernières.

Les *ümm-i veled* pouvaient être encore louées contre leurs services à d'autres particuliers ou bien données en mariage à des hommes qui en payaient le douaire au propriétaire légal qui gardait ses droits sur l'enfant libre qui devait naître (ce cadre matrimonial moyennant l'affranchissement de la femme très probablement)⁶⁴⁹. Même si de tels mariages ont lieu, ils ne sont pas systématiquement enregistrés par les tribunaux : un décret sultanien du XVI^e ordonnait que cela devait être le cas de tous les contrats de mariage, mais la règle fut sporadiquement observée et de manière régulière seulement dans un certain nombre de villes à travers l'Empire⁶⁵⁰. Les inventaires après décès nous apprennent qu'en plus d'être affranchies au moment du décès du propriétaire, les *ümm-i veled* pouvaient aussi bénéficier d'une part de l'héritage avec les descendants et autres légataires du défunt (et recevoir parfois des sommes importantes aussi élevées que 15 000 aspres)⁶⁵¹. Il n'était pas acquis que les *ümm-i veled* gardent leur droit de maternité (*ḥazānet ḥakkı*, « le droit de garde »), celui d'accompagner leurs rejetons pendant leurs premières années au monde comme les mères de condition libre ; puis, à moins de prouver juridiquement leur statut, elles pouvaient se trouver à la merci des descendants légaux de leur propriétaire, qui pourraient choisir de les laisser en état de servitude en les incluant dans le legs dont elles devaient normalement réclamer une quote-part de plein droit⁶⁵². De tels abus et pratiques illégales portaient atteinte non seulement aux droits (en théorie inébranlables) des esclaves, mais mettaient un coup d'arrêt à la vie d'affranchie avant même qu'elle ne commençât⁶⁵³.

648. Amy Aisen Kallander, *Women, Gender and the Palace Households in Ottoman Tunisia*, Austin (Texas), University of Texas Press, 2013, p. 91 et 212 n. 39.

649. Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*, p. 26. Ces mariages étaient par définition arrangés et imposés par les maîtres (Zilfi, *Women and Slavery*, p. 113).

650. Judith E. Tucker, « Law and gender », *EncOttEmp*, p. 326 [325-328].

651. Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*, p. 151 (doc. n° 19). Yavuz Aykan, « On Freedom, Kinship, and the Market », *art. cit.*, p. 17.

652. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 111-112.

653. En Méditerranée occidentale, on trouve des cas comparables et contemporains de ceux des *ümm-i veled*. Voir à ce propos Debra Blumenthal, « Masters, Slave Women and Their Children. A Child Custody Dispute in 15th-Century Valencia », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800)*, p. 229-256.

3 – La conversion : le cas des bin et bint ‘Abdu-lláh

La conversion et l'esclavage sont des thèmes de recherches et des phénomènes historiques inextricablement liés⁶⁵⁴. Les conversions à l'islam « constituent un phénomène majeur qui traverse toutes les sociétés juives et chrétiennes soumises aux Ottomans.⁶⁵⁵ » Ces populations soumises incluent bien évidemment les esclaves chez les sujets ottomans aussi, mais le phénomène de la conversion au sein de la population servile ne concerne pas exclusivement le choix de la religion musulmane (c'est toutefois majoritairement le cas) : les esclaves des maîtres juifs et chrétiens pouvaient également choisir la confession de leurs maîtres⁶⁵⁶. Cependant, on ne doit pas oublier que certains individus, à moins de se résigner à la forte probabilité d'une mort sanglante et de résister par les armes jusqu'au bout, avant même de faire partie des domaines impériaux ottomans, pouvaient opter pour la conversion comme une mesure pour échapper à la réduction en esclavage ou à la mise à mort par les forces armées ottomanes : les expéditions militaires ottomanes du xvii^e siècle en Pologne et en Crète attestent tous ces cas de figure⁶⁵⁷.

Il faut préciser d'emblée que la conversion est un acte qui facilite potentiellement le futur affranchissement d'un esclave. Cependant, contrairement à ce qu'un bon nombre d'auteurs de la littérature secondaire affirment, elle n'est ni une condition nécessaire, ni une condition suffisante sur la voie de l'émancipation. De même, dans l'État moscovite du milieu du xvi^e siècle, si les serviteurs musulmans ou catholiques des élites choisissent de se convertir au christianisme orthodoxe, cela n'obligeait nullement leurs maîtres à les affranchir⁶⁵⁸. Cela dit, les populations

654. Michele Bosco, « Schiavitù e conversioni religiose nel Mediterraneo moderno. Un bilancio storiografico », *Daedalus. Quaderni di Storia e Scienze Sociali* V, 2014, p. 29 : « *temi inscindibilmente connessi* ». Voir aussi Rosita D'Amora, « 'Saving a Slave, Saving a Soul': The Rhetoric of Losing the True Faith in Seventeenth-Century Italian Textual and Visual Sources », in Claire Norton (éd.), *Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean. The Lure of the Other*, Londres-New York, Routledge, 2017 (Routledge Research in Early Modern History), p. 155-177.

655. Gilles Grivaud, « Conversions à l'islam », *DEO*, p. 293 [293-296]. Il ne s'agit nullement d'aborder toutes les problématiques historiques et historiographiques liées aux conversions ici ; j'en évoquerai seulement les aspects pertinents pour les études serviles. Pour une vue d'ensemble sur l'immense littérature secondaire, cf. Gilles Grivaud et Alexandre Popovic (dirs), *Les conversions à l'islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane. Bibliographie raisonnée (1800–2000)*, Athènes, École Française d'Athènes, 2011 (Mondes méditerranéens et balkaniques 3). Voir aussi le compte-rendu d'Alexandre Papas qui rend justice à cette entreprise titanesque : Alexandre Papas, « Gilles Grivaud et Alexandre Popovic (dirs), *Les conversions à l'islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane. Bibliographie raisonnée (1800–2000)*, Athènes, École Française d'Athènes, 2011, 904 p. », *Cahiers de la Méditerranée* XC, 2015, p. 291-295. Pour un cadre méditerranéen axé sur l'expérience de captivité, voir Michele Bosco, « Schiavitù e conversioni religiose nel Mediterraneo moderno », *art. cit.*, p. 9-36.

656. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2002 (The Ottoman Empire and its Heritage 26), p. 192 *et passim*. *Eadem*, « Metropolis and Necropolis: The Cultivation of Social Status among the Jews of Istanbul in the 17th and 18th Centuries », in Vera Costantini et Markus Koller (éds), *Living in the Ottoman Ecumenical Community. Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2008 (The Ottoman Empire and its Heritage 39), p. 97.

657. Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam. Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 177-178 et 215.

658. En revanche, une ordonnance gouvernementale stipulait en 1558 que les esclaves qui se convertissent à l'orthodoxie chrétienne devaient être affranchis afin qu'ils puissent entrer au service du tsar en tant qu'hommes libres

d'Istanbul et de Bursa sont composées, au XV^e et au XVI^e siècle par plusieurs milliers de convertis dont des anciens esclaves⁶⁵⁹. Pour l'extrême fin du XV^e et le début du XVI^e siècles, les affranchis qui étaient en même temps des convertis auraient constitué 10 % de la population de Bursa dans les « beaux quartiers » et 40 % de la population urbaine dans les quartiers plus modestes⁶⁶⁰. Durant cette période à Bursa, les Grecs et les Arméniens constituent la majorité des effectifs des *zimmī* de la ville, tandis que les esclaves sont des Autrichiens, Serbes, Hongrois, Bulgares, Polonais, Ruthènes, Ukrainiens (tous issus de divers conflits militaires) ; le taux de conversion très élevé de la population servile amène cette diversité ethno-linguistique au sein de la communauté musulmane de la ville⁶⁶¹. Une petite partie des esclaves documentés à travers les registres de *cadi* semblent avoir conservé leur foi chrétienne à cette époque⁶⁶².

Dans le cas des conversions à l'islam, la généalogie des nouveaux musulmans est brouillée par l'attribution des patronymes bin 'Abdu-lláh aux hommes et bint 'Abdu-lláh aux femmes (fils ou fille d'Abdu-lláh, 'Abdu-lláh étant un nom qui signifie littéralement « esclave/serviteur/adorateur de Dieu »)⁶⁶³. Quand une personne est présentée comme « fils ou fille de l'esclave de Dieu » sans plus de précision, il y a trois possibilités : la personne convertie peut avoir été précédemment non-musulmane et de condition libre, non-musulmane et de condition servile, ou tout simplement descendante libre d'un père qui s'appelle véritablement 'Abdu-lláh qui devient un nom assez couramment donné à des garçons au XVII^e siècle par ailleurs⁶⁶⁴. Les documents d'archives ne précisent pas systématiquement la nature véritable des fils et filles d'Abdu-lláh qui sont parfois indiqués quand même comme *el-hürr* (« le libre ») ou *el-mühtedī* (« le converti »). Et encore, il est difficile d'atteindre un niveau de certitude sur le passé servile des individus lorsqu'ils sont présentés dans un registre de recensement comme des « nouveaux musulmans » (*müslimān-i nev*), autrement

(Alessandro Stanziani, *After Oriental Despotism. Eurasian Growth in a Global Perspective*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 82-83).

659. Suraiya N. Faroqhi, « Ottoman population », *CHT 2*, p. 402-403 [356-403].

660. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa », *art. cit.*, p. 86-87.

661. Osman Çetin, *Sicillere göre Bursa'da ihtida hareketleri ve sosyal sonuçları, 1472-1909*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999 [1994], p. 27-28. L'auteur évoque à tort la diversité ethnique des chrétiens de Bursa, alors qu'il se réfère aux esclaves chrétiens qui se convertissent à l'islam.

662. *Ibid.* O. Çetin indique la proportion de 10 % sans préciser la méthode avec laquelle il a obtenu ce chiffre. Voir aussi *idem*, « Slavery and Conversion of the Slaves to Islam in the Ottoman Society according to the Canonical Registers of Bursa between XVth and XVIIIth Centuries », *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X/1*, 2001, p. 1-8.

663. S. N. Faroqhi, « Ottoman population », *art. cit.*, p. 372. Dans la communauté juive, on trouve un équivalent biblique de ce patronyme pour les esclaves converties et affranchies : les stèles funéraires typiques évoquent « X, fille d'Abraham le Patriarche, de la maisonnée de Y » (Minna Rozen, *A History of the Jewish Community*, *op. cit.*, p. 192).

664. C'est pourquoi Ö. Barkan a raison d'employer le conditionnel à propos des bin et bint 'Abdu-lláh qui ne constituent pas véritablement une catégorie démographique ou sociale à laquelle l'historien peut se fier dans ses analyses sans prendre le risque de faire des spéculations potentiellement trompeuses (Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*, p. 11-12 et 82). Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, Stanford University Press, 2011, p. 175 n. 2.

dit des convertis de fraîche date, ce qui fut le cas de Hızır, Karaca et Ahmed, les trois convertis du village de Çikāra dans la nouvelle province de Trébizonde (selon « [l]e registre détaillé de recensement MM 828 conservé aux Archives de la Présidence du Conseil à Istanbul », dressé grâce à un recensement effectué après janvier 1484 et avant le 5-14 mai 1487)⁶⁶⁵. Nous ne savons nullement s'ils furent anciennement des esclaves ou des chrétiens *zimmī* intéressés par des avantages fiscaux et/ou « les lueurs de l'islam ». De plus, non seulement il n'est pas certain que chaque fils ou fille d'Abdu-llāh était un converti à l'islam, mais les convertis pouvaient prendre d'autres patronymes qu'Abdu-llāh, construits avec l'un des 99 noms de Dieu en islam (*esmā'ü-l-hüsnā*)⁶⁶⁶.

La conversion à l'islam, doublée de l'acte d'affranchissement, n'entérinait pas obligatoirement l'ottomanisation d'un ex-esclave ; il fallait également assurer la permanence de son séjour au sein des territoires soumis à la Porte⁶⁶⁷. Certains maîtres musulmans suffisamment nantis pour effectuer le pèlerinage des deux sanctuaires de l'islam (La Mecque et Médine) font le pari d'affranchir leurs esclaves convertis avant de prendre la route de la péninsule arabique ; cela implique qu'ils prennent le risque de voir leurs esclaves affranchis regagner leurs pays d'origine tout en commettant l'apostasie⁶⁶⁸. Le mérite religieux de l'ancien maître provenait déjà de l'acte charitable d'affranchissement, mais aussi du fait de recruter un nouveau musulman considéré comme talentueux et utile à la communauté des croyants ; c'était la responsabilité de l'affranchi de décider de ce qu'il comptait faire de sa nouvelle vie⁶⁶⁹. Cette vision n'était certainement pas partagée par tous les propriétaires et elle est antinomique des positions de l'État (pour lequel elle est bien trop « libérale ») qui luttait ouvertement contre ce phénomène dont l'autre versant était constitué par les esclaves fugitifs qui s'apprêtaient à quitter les territoires de l'Empire sans justification valable tout en causant des dégâts à la propriété et à la composition démographique.

Le rachat des captifs ayant préservé leur foi chrétienne ouvrait la porte au retour au pays

665. Nicoara Beldiceanu, « Les Qavāzid/Kabazitès à la lumière d'un registre ottoman de Trébizonde », in Aldo Gallotta et Ugo Marazzi (éds), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples, Istituto Universitario Orientale, 1982 (Seminario di Studi Asiatici, Series Minor XIX), p. 47. Voir aussi Heath Lowry, *The Ottoman Tahrir Defters as a Source for Urban Demographic History: The Case Study of Trabzon (ca. 1486-1583)*, Los Angeles, thèse de doctorat, University of California, 1977, p. 209-247.

666. Cf. *infra* I-A-6 dans la seconde partie.

667. En suivant Nehemia Levtzion, on peut également parler d'*islamisation* qui « signifie à la fois conversion à l'islam à partir d'une autre religion, et mise en conformité progressive des pratiques religieuses et sociales des néophytes avec les préceptes de l'islam. » (« Introduction », dans Gilles Grivaud et Alexandre Popovic (dirs), *Les conversions à l'islam*, op. cit., p. 2 [1-17] ; Nehemia Levtzion, « Toward a Comparative Study of Islamization », dans *idem* (éd.), *Conversion to Islam*, Londres-New York, Holmes & Meier, 1979, p. 1-23).

668. Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, trad. par Martin Bott, Londres-New York, I. B. Tauris, 2000 [1995], p. 279. Voir aussi Bartolomé Bennassar et Lucile Bennassar, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 1989, p. 455.

669. Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, loc. cit.

auquel ils avaient été arrachés dans un premier temps, cela va de soi⁶⁷⁰. Au milieu du XVII^e siècle, dans la charte d'affranchissement d'un prêtre maltais, justement parce que la conversion à l'islam n'avait point eu lieu, il était précisé que le prêtre n'avait plus aucun lien avec les autorités locales de Tunis (ses ravisseurs) et qu'il était libre de ses mouvements à partir de l'émission du document par le *beglerbeg* de la province dans la première décade du mois de *receb* 1062 / 8-17 juin 1652⁶⁷¹. Rien ne l'empêchait donc de quitter les territoires sous l'autorité de la Porte.

L'attitude de la Porte face à la réduction en esclavage illégale de sujets polonais en 1565 (après l'entrée en vigueur d'une trêve avec la Pologne en 1553) est révélatrice des positions de l'État ottoman à propos des esclaves islamisés avant leur affranchissement. Le 16 *muḥarrem* 973 / 23 août 1565, un ordre envoyé à tous les cadis qui se trouvent entre Istanbul et la Moldavie (*Boğdān*) précisait que les sujets polonais asservis et vendus (*Léh keferesinden esir tariki ile alınub bey^ç olunmuş*) en contravention du traité en vigueur (*'ahdnāme-i hümâyūnuma muğāyır*) depuis le 20 *şā'bān* 960 / 11 août 1553 (*960 şā'bānunuñ yigirminci güninden berü*) devaient être traités de la manière suivante, une fois qu'il était établi avec certitude qu'ils étaient des sujets polonais (*Léh re'āyāsından idükleri tamām olduklarından*) : ceux qui se sont fait musulmans seront affranchis (*müslimān olanlar āzāde olub*) et ceux qui ont gardé leur mécréance seront libérés (*henüz küfrī üzere olanlar iṭlāk olunub*)⁶⁷². L'ordre entend clairement empêcher les esclaves polonais convertis de commettre l'apostasie en rentrant en Pologne, tandis que leurs compatriotes qui ont fait le choix de rester « mécréants », fidèles à leurs convictions catholiques sont ceux qui peuvent bénéficier pleinement des droits garantis aux sujets polonais par le traité de 1553. Une lettre envoyée au roi de Pologne Sigismond II Auguste (*Zikmünd Ağüst*, r. 1548-1572) au même moment (dans la deuxième décade de *muḥarrem* de 973, entre le 17 et le 27 août 1565) fait état des Tatars qui asservissaient

670. Certains historiens expriment un point de vue assez personnel au sujet des affranchis dont on ne peut suivre les traces au-delà de l'acte d'affranchissement. Géza Dávid, « Manumissioned Female Slaves at Galata and Istanbul Around 1700 », in Sabine Prátor et Christoph K. Neumann (éds), *Frauen, Bilder und Gelehrte. Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich / Arts, women and scholars. Studies in Ottoman society and Culture: Festschrift Hans Georg Majer*, Istanbul, Simurg, 2002, vol. I, p. 236 : « The above laconic details do not make it possible to gain insight on the personal tragedies and feelings of these women who occasionally had to wait long years after the manumission for their good luck. At present, we are unable to follow their way back to the places from where they had come. *We can only hope that they were able to return to their native lands, towns or villages, and families.* » C'est moi qui souligne.

671. Ettore Rossi, « Carta di affrancamento di uno schiavo maltese », in János Eckmann *et alii* (éds), *Jean Deny Armağani / Mélanges Jean Deny*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1958, p. 209-211. Pour le document entier édité et traduit en annexe, cf. le document n° 6. Fra Filiberto Peylaber, enlevé de Civitavecchia par des corsaires tunisiens en 1650, fut racheté par l'intermédiaire du missionnaire franciscain Pierre Jayne en 1652 et s'est éteint en 1685 à La Valette. Nous présumons qu'il trouva le temps nécessaire pour se remettre de son expérience barbaresque dans les trois décennies qui suivirent son rachat. Pour le contexte socio-historique et économique de ce type d'opérations de rachat, voir Taoufik Bachrouch, « Rachat et libération des esclaves chrétiens à Tunis au XVII^e siècle », *Revue tunisienne de sciences sociales* XII/40-43, 1975, p. 121-162.

672. 5 numaralı Mühimme Defteri (973 / 1565-1566). < *Tıpkıbasım* >, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1997-1999 (Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi II), p. 35, n° 83 (16 *muḥarrem* 973 / 23 août 1565).

des sujets polonais en contravention du traité auguste en cours (*ve ba'z-ı re'āyāñuz kār u kesbinde iken 'ahdnāme-i hümāyūnuma muğāyır Aḳkermān ve sār Tatar tā'ifesi tutub esīr edüb*)⁶⁷³. Les Tatars d'Aḳkermān et d'ailleurs s'en prenaient apparemment à des marchands polonais de manière illégale depuis une décennie. La lettre de Soliman, tout en renvoyant au traité en cours, fait la distinction entre les marchands qui se sont faits musulmans et ceux qui sont restés dans leurs situations anciennes, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas changé de religion : les convertis seront immédiatement libérés, tandis que les non-renégats seront rendus sains et saufs à leur pays (*zıkr olinan esīrler aḥvālī 'ahdnāme-i 'adālet-meveddetimiz müsted'āsında görilüb müslimān olanları şalivērilüb henüz eski ḥāllerinde olanların yerlerine emīn ü sālīm ulaşdurmak için*)⁶⁷⁴. Clairement, les convertis appartenaient à l'espace ottoman et leur profession de foi musulmane constituait un acte irréversible pour les autorités et la société ottomanes. Une clause des capitulations signées avec Venise en 1595 confirme également ce point au sujet des Vénitiens illégalement asservis dans l'Empire ottoman qui s'étaient déjà islamisés au moment de la punition de leurs ravisseurs⁶⁷⁵.

Par ailleurs, la mémoire collective des sociétés dont étaient originaires un grand nombre d'esclaves, comme la société ukrainienne donnant aux Ottomans les *Rūs* réduits en esclavage, est porteuse des histoires de retours d'anciens esclaves qui ont réussi à renoncer à leur foi islamique, une fois qu'ils avaient quitté les territoires ottomans à la suite d'un affranchissement légal ou d'une évasion illégale⁶⁷⁶.

La conversion des esclaves à la religion de leurs maîtres étaient parfois une initiative stratégique personnelle, et parfois le résultat de l'encouragement obstiné des propriétaires prosélytes et zélés⁶⁷⁷. Dans les deux cas, cet acte renforçait la dimension humaine de la nature hybride de

673. *Ibid.*, p. 29 [28-30], n° 70.

674. *Ibid.*

675. Yutaka Horii, « Changes in the Ottoman-Venetian Treaties in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Mediterranean World* = 地中海論集 XXIII, 2017, p. 153-154. Voir aussi N. Vatin, *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes, 1480-1522*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1994 (Collection Turcica VII).

676. Galina I. Yermolenko, « Tatar-Turkish Captivity and Conversion in Early Modern Ukrainian Songs », in John Watkins et Kathryn L. Reyerson (éds), *Mediterranean Identities in the Premodern Era. Entrepôts, Islands, Empires*, Farnham, Ashgate, 2014 (Transculturalisms, 1400-1700), p. 191-209. Ce matériel relevant de l'histoire orale populaire est toutefois difficile à historiciser et à contextualiser d'une manière fiable et convaincante.

677. Le prosélytisme est incontestablement la norme dans le cas des jeunes gens destinés à devenir des *kul* du sultan (que cela soit par l'intermédiaire du *devşirme*, la réduction en esclavage des captifs de guerre ou l'achat d'esclaves nouveaux sur le marché). Les esclaves mis au service direct du sultan étaient destinés à devenir musulmans ; ils sont difficilement comparables à ceux de l'espace privé. En revanche, ceux ayant l'étiquette *mūrī* (comme les esclaves des mines ou de l'arsenal) étaient dans une situation religieuse semblable aux esclaves des maisonnées des particuliers à travers l'Empire (Tijana Krstić, « Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization », *Comparative Studies in Society and History* LI/1, 2009, p. 42 et 44). Il ne faut pas oublier que « l'islamisation » des esclaves et autres personnes a connu plusieurs variantes qui se traduisaient par « des compromis plus ou moins conscients et opportunistes » (« Introduction », dans Gilles Grivaud et Alexandre Popovic (dirs), *Les conversions à l'islam, op. cit.*, p. 2). À cause des sources laconiques ou silencieuses en la matière, décider de la sincérité ou de l'opportunisme d'un converti demeure une question

l'esclave qui n'effaçait pas pour autant sa qualité de marchandise : s'il devait être mis de nouveau en vente, la clientèle potentielle à laquelle il se destinait était *ipso facto* reconfigurée en raison de la conversion qui générait « un statut social radicalement différent » et nouveau⁶⁷⁸. Les musulmans peuvent bien entendu acheter les esclaves de toutes les confessions, mais un esclave converti à l'islam ne pouvait être légalement acquis par des non-musulmans (quoique la pratique contredise ce précepte dans de nombreuses occasions). Il arrive que des femmes esclaves, conscientes des règlements juridiques, saisissent le tribunal du cadî en déclarant leur conversion à l'islam pour demander leur vente à un maître coreligionnaire (pour se séparer ainsi de leurs propriétaires *zimmî* qui ne devaient plus les posséder)⁶⁷⁹. Changer de main permettait aux esclaves convertis de dédommager les anciens propriétaires qui étaient en mesure de réclamer des réparations financières de leurs esclaves en contrepartie d'une demande d'affranchissement.

Le sort des Ottomans qui tombent en captivité pour connaître l'asservissement aux mains de puissances européennes n'était pas très différent concernant les possibilités de conversion : Mehmed bin Maḥmūd, « Turc de Cassel », était libéré par les Habsbourgeois en 1700 au bout d'une décennie de captivité grâce au traité de Karlowitz (1699) ; il était baptisé en 1696, tandis que bon nombre de ses codétenus avait refusé la conversion pour vivre le temps entier de leur servitude en tant que musulmans (comme 'Osmān Ağa de Temeşvar, captif réduit en esclavage en Autriche et en Hongrie entre 1688 et 1700)⁶⁸⁰. Un contrexemple est celui de la fille d'Aḥmed Ağa Šatorović, le commandant (*dizdār*) de la forteresse de Klis à la frontière vénitienne en Bosnie, qui s'était convertie au catholicisme après cinq ans de servitude et avait refusé de quitter les territoires de la Sérénissime lorsque son père était venu à Venise (à la fondation Casa delle Zitelle) avec une mission diplomatique pour la réclamer en 1627⁶⁸¹.

Les maîtres pouvaient exercer une certaine pression sur leurs esclaves privés (plus vulnérables que les hommes libres devant la conversion forcée) qui ne connaissaient tout de même pas un endoctrinement encadré comme les recrues du *devşirme* ; pour les maîtres musulmans, la

d'interprétation pour l'historien (Michele Bosco, « Schiavitù e conversioni religiose », *art. cit.*, p. 17-19). Voir aussi Suraiya Faroqhi, « Manumission in 17th-Century Suburban Istanbul », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800)*, p. 381-401.

678. Marc David Baer, « Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Istanbul », *Gender & History* XVI/2, 2004, p. 444. Voir aussi Hava Selçuk, « Şeriye Sicillere göre Kayseri'de İhtida Eden Kadınlar ve Bunların Sosyal Statüleri (1650-1750) », *Kadın / Woman* VI/1, 2000, p. 80-82.

679. Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam*, *op. cit.*, p. 157.

680. Markus Friedrich, « ‚Türken‘ im Alten Reich. Zur Aufnahme und Konversion von Muslimen im deutschen Sprachraum (16.–18. Jahrhundert) », *Historische Zeitschrift* CCXCIV, 2012, p. 329 et 345. Osman Aghâ de Temeşvar, *Prisonnier des infidèles. Un soldat ottoman dans l'Empire des Habsbourg*, trad. par Frédéric Hitzel, Arles, Actes Sud-Sindbad, 1998 (La Bibliothèque turque).

681. E. Nathalie Rothman, « Conversion and Convergence in the Venetian-Ottoman Borderlands », *Journal of Medieval and Early Modern Studies* XLI/3, 2011, p. 601.

conversion de l'esclave crée des conditions favorables pour envisager l'affranchissement qui se traduisent potentiellement par l'établissement d'une *mükātebe* fixant la somme d'argent à verser ou la temporalité du service en vue de la future libération⁶⁸². Certes, la conversion ne crée aucune obligation pour le maître, mais contrairement à G. Veinstein, nous ne pouvons soutenir que les esclaves qui ne se convertissent pas n'obtenaient point l'affranchissement de la part du propriétaire⁶⁸³. Le cas de certains esclaves qui ont la possibilité d'étudier en profondeur la religion musulmane en fréquentant des madrasas, pour devenir éventuellement des oulémas une fois affranchis, est rare, mais mérite d'être signalé. Nous avons vu plus haut l'exemple de Süleymān, esclave du fils de Hācı Kerīm, qui fréquentait la madrasa Merdiyye à Kastamonu⁶⁸⁴. Maḥmūd Ağa (m. 997/1588-1589), « prisonnier allemand » à l'origine, fut esclave de Hüsrev Paşa et de Şokollu Mehmed Paşa respectivement (deux vizirs) et obtint son affranchissement après ses études de droit et de théologie pour devenir professeur (*müderris*) et plus tard *mollā* de Bagdad (en 973/1565-1566)⁶⁸⁵. Maḥmūd est un exemple illustre du phénomène des esclaves de la Porte, qui a réussi à devenir un membre de la classe dirigeante à son tour⁶⁸⁶. Contrairement aux esclaves des *kul* du sultan, les femmes esclaves et non-musulmanes des sujets ottomans ordinaires se situaient au plus bas de l'échelle sociale en raison de leur position inférieure dans les catégories religieuse, juridique et sexuelle : c'est pourquoi elles pouvaient obtenir une certaine amélioration de leur condition en choisissant de se convertir à l'islam ou en acceptant les pressions en la matière⁶⁸⁷. Rencontrer le sultan en personne pour entériner l'acte de foi permettait assez efficacement d'obtenir les nouveaux avantages matériels se manifestant par la tenue vestimentaire représentative du statut de fidèle musulman⁶⁸⁸. Peu d'esclaves appartenant à des particuliers ont eu la possibilité de

682. Gilles Veinstein, « Sur les conversions à l'islam dans les Balkans ottomans avant le XIX^e siècle », *Dimensioni e problemi della ricerca storica* II, 1996, p. 163-164. Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 30), p. 65-77.

683. Gilles Veinstein, « Sur les conversions à l'islam », *art. cit.*, p. 164.

684. *Feriştehoğlu Luğatı*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi (Bibliothèque publique de la ville de Kastamonu), ms. n° 37 Hk 1413. Voir *supra* II-C-1-i.

685. Jean-Louis Bacqué-Grammont, Hans-Peter Laqueur et Nicolas Vatin, *Stelae Turcicae II. Cimetières de la mosquée de Şokollu Mehmed Paşa à Kadirga Limanı, de Bostancı Ali et du türbe de Şokollu Mehmed Paşa à Eyüb*, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1990 (Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Istanbul, Istanbul Mitteilungen 36), p. 224. Un autre exemple est celui de Perviz 'Abdu-llāh Efendi (m. 987/1579), ouléma prééminent durant les règnes de Selīm II et de Murād III (en tant que cadı de Bagdad, d'Alep, de Damas, du Caire, d'Edirne, d'Istanbul et de La Mecque, entre 1550 et 1579, tout en occupant le poste de *kazasker* d'Anatolie entre 971/1563-1564 et 947/1566-1567) qui avait été l'esclave de Nişancı 'Abdī Beg, un bureaucrate de la chancellerie impériale (Ahmet Gül, *Osmanlı medreselerinde eğitim-öğretim ve bunlar arasında dāru'l-hadıslerin yeri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1997, p. 153).

686. Metin Kunt, « Kulların Kulları », *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Hümaniter Bilimler – Humanities* III, 1975, p. 27-42.

687. Marc David Baer, « Islamic Conversion Narratives of Women », *art. cit.*, p. 432.

688. Le cas le plus célèbre d'esclave privé ayant rencontré le souverain est celui d'İbrāhīm Paşa (qui est devenu le grand-vizir de Soliman) : Ebru Turan, « The Marriage of İbrahim Pasha (ca. 1495-1536). The rise of Sultan Süleyman's favorite to the grand vizierate and the politics of the elites in the early sixteenth-century Ottoman Empire », *Turcica* XLI, 2009, p. 3-36.

rencontrer le sultan en personne pour déclarer publiquement leur conversion, mais cela était néanmoins une possibilité. Mehmed IV (r. 1648-1687) qui a pris fait et cause, surtout vers la fin de son règne, pour la conversion des juifs et chrétiens de son Empire, accueillait à sa cour des femmes esclaves le 11 septembre 1686 qui avaient réalisé leur conversion et obtenu avec succès le *kisve bahāsi*, ainsi que des aumônes et cadeaux à cette occasion⁶⁸⁹. Le *kisve bahāsi*, littéralement le « prix de vêtement », était la somme d'argent que les convertis pouvaient réclamer de l'État ottoman (incarné en la personne du sultan) afin de s'acheter de nouveaux habits qu'ils n'étaient pas précédemment autorisés à porter en tant que non-musulmans : à cet effet, les nouveaux musulmans adressaient des pétitions à la Porte⁶⁹⁰. Tandis que pour l'immense majorité, la norme était de prendre un nom musulman, on rencontre dans la documentation certains individus qui ne dédoublaient pas la transition légal-spirituelle d'une rupture onomastique (gardant ainsi leurs noms de « mécréants »)⁶⁹¹. Bien entendu, le *kisve bahāsi* était en même temps tout simplement « une récompense financière » pour les nouvelles recrues de l'*umma*⁶⁹².

Si le règne de Mehmed IV marque un tournant dans la politique religieuse de la Porte sous l'impulsion du mouvement rigoriste et piétiste des Kādızādeli et participe du renforcement de l'orthodoxie sunnite au sein des institutions traditionnelles et des populations musulmanes, on ne doit pas être dupe de la propagande officielle ottomane : la conversion à l'islam ne suit nullement « un chemin uniforme, linéaire et indépendant par rapport au contexte historique et social » qui a formé les anciens non-musulmans qui décident formellement de reconnaître la prophétie de Mahomet⁶⁹³. Surtout, la conversion « n'implique pas une perte de l'ensemble des traits caractéristiques de la culture d'origine qui conduirait à une arabisation ou à une turcisation parfaite » : les exemples balkaniques et anatoliens montrent que de nombreux Grecs, Slaves, Albanais, Bulgares et Arméniens ont préservé l'héritage linguistique ancestral (« au lieu de recourir au turc pour communiquer ») tout en professant l'islam⁶⁹⁴.

La culture de la patrie d'origine ne peut donc s'effacer facilement pour les esclaves convertis à l'islam. Mais à part les cas documentés de ceux qui ont suivi un enseignement formel dans une madrasa ottomane, *quid* de leur connaissance de la religion musulmane ? La bibliothèque « publique » léguée par Maḥmūd Beg bin 'Abdu-llāh (un converti devenu intendant des passeurs du

689. M. D. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, *op. cit.*, p. 229 et 297 n. 60 (d'après BOA, Ali Emīrī, IV. Mehmed 10280). La référence du document semble être incomplète par ailleurs.

690. Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, *op. cit.*

691. *Ibid.*, p. 47. Gilles Grivaud et Alexandre Popovic (dirs), *Les conversions à l'islam*, *op. cit.*, p. 35 (notice A 5).

692. « Introduction », dans Gilles Grivaud et Alexandre Popovic (dirs), *Les conversions à l'islam*, *op. cit.*, p. 8.

693. *Ibid.*, p. 3 et 9.

694. *Ibid.*, p. 3.

Bosphore, *peremeciler kethüdāsi*⁶⁹⁵) à la mosquée de Cihāngīr à Istanbul en 1593 contenait un exemplaire de *Muḥammediyye*⁶⁹⁶. *Muḥammediyye* est un poème narratif de Yazıcıoğlu Mehmed Bicān (m. 855/1451) devenu la pierre angulaire de la culture religieuse et mystique des Ottomans grâce à son accessibilité, sa popularité et sa diffusion en plusieurs milliers d'exemplaires à travers l'Empire⁶⁹⁷. L'ouvrage, composé à la suite de l'apparition de Mahomet dans un songe de son auteur, était constitué du récit de la création, suivi de la vie de Mahomet et d'une conclusion par la description de l'Apocalypse⁶⁹⁸. Si le livre le plus possédé par – et le mieux diffusé chez – les musulmans était le Coran, *Muḥammediyye* venait en deuxième lieu – chez les turcophones : les inventaires après décès de la ville de Bursa montrent qu'au XVI^e siècle, des centaines de convertis (dont un grand nombre d'esclaves affranchis) possédaient un exemplaire de *Muḥammediyye* qui leur servait d'outil basique de catéchisme étant donné les difficultés linguistiques et théologiques de la compréhension du Coran pour les nouveaux musulmans⁶⁹⁹. Il figure parmi les cinq livres les plus fréquents que l'on repère dans les inventaires après décès du XVI^e siècle à Bursa⁷⁰⁰.

La conversion constitue un premier pas dans le processus graduel d'affranchissement dont elle n'est pas nécessairement une condition préalable. Du point de vue des maîtres, elle paraît comme un acte méritoire et pieux (sinon un acte de propagande réussi) qui consiste à apprivoiser ceux que d'aucuns considèrent comme l'« ennemi domestique »⁷⁰¹. La sincérité de la conversion crée potentiellement des serviteurs encore plus faciles à soumettre et manipuler, mais des cas d'instrumentalisation de la nouvelle confession en vue d'obtenir la liberté sont attestés (et parfois cela donne le résultat souhaité)⁷⁰². En revanche, un tel stratagème ne fonctionne pas toujours dans l'intérêt des esclaves ; l'esclavage devient tout simplement un outil de recrutement religieux qui conduit les serviteurs vers le droit chemin⁷⁰³. C'est sous ce point de vue que l'affranchissement accordé à la suite de la conversion d'un esclave prend son sens⁷⁰⁴. L'égalité présumée devant Dieu ne fut jamais antinomique des inégalités socio-économiques et juridiques dans le monde terrestre de

695. Le métier de *peremeci* était pratiqué, entre autres, par des esclaves qui s'efforçaient d'amasser un pécule en vue de leur affranchissement. Voir *infra* II-A-1 dans la seconde partie.

696. T. Krstić, *Contested Conversions to Islam*, *op. cit.*, p. 38.

697. Mustafa Uzun, « Yazıcıoğlu Mehmed Efendi », *TDVİA*, Istanbul, 2013, vol. XLIII, p. 362-363. *Idem*, « Muhammediyye », *TDVİA*, Istanbul, 2005, vol. XXX, p. 586-587.

698. *Ibid.*

699. T. Krstić, *Contested Conversions to Islam*, *op. cit.*, p. 33 et 182 n. 36.

700. Ali İhsan Karataş, « XVI. yüzyılda Bursa'da tedavüldeki kitaplar », *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/1, 2001, p. 215.

701. Iris Origo, « The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Centuries », *Speculum* XXX/3, 1955, p. 321-366.

702. *Ibid.*, p. 351 et 359 n. 2.

703. *Ibid.*, p. 327 et 350.

704. Alan Fisher, « Studies in Ottoman Slavery and Slave Trade, II: Manumission », *Journal of Turkish Studies* IV, 1980, p. 53.

toute manière. Les dynamiques de conversion et le devenir social des esclaves convertis au XVII^e siècle dans l'Empire ottoman doivent être vus de plus près à la lumière de l'influence politique, religieuse et sociale qu'exerçait le mouvement rigoriste et orthodoxe des *Ḳādızādeli* – notamment sous les règnes de Murād IV (1623-1640) et Meḥmed IV (1648-1687). En tout cas, la conversion est un acte encouragé, mais elle n'est point obligatoire, exactement comme l'affranchissement dont les enjeux économiques, sociaux et culturels ne peuvent être saisis sous le seul angle de la piété.

4 – Les affranchis dans la société et l'institution du patronage : une liberté relative

Selon Alan Fisher, l'élément principal ayant distingué l'esclavage dans l'Empire ottoman des systèmes de servitude de l'Occident (*the Western world*) aurait été la facilité et la prédominance de la pratique de l'affranchissement⁷⁰⁵. Cette possibilité de la réduction des contraintes par rapport à d'autres systèmes de servitude permet d'affirmer que l'esclavagisme ottoman n'aboutit pas à un système de servitude fermé. Le fait de mettre fin à l'esclavage sur le plan juridique et de marquer l'abandon du statut servile se traduit en la transformation des rapports de domination qui ne se définissent plus en termes de propriété, mais qui sont toujours à l'œuvre aussi bien matériellement que symboliquement⁷⁰⁶. Cette situation est due aux modalités inhérentes au patronage qui remplace les relations entre l'ancien maître et l'esclave désormais affranchi (devenu le client de ce dernier). Le cadre juridique des nouveaux devoirs et responsabilités est bien défini ; le problème principal pour la recherche historique reste celui de la fréquence des renvois à des personnes en tant qu'esclaves affranchis une fois qu'elles accèdent à la liberté. Autrement dit, après l'émission de sa charte d'affranchissement, il est rare que les documents d'archives se réfèrent au passé servile d'une personne ayant accédé au statut de libre après avoir vécu l'épreuve de la servitude. Même si ces références sont loin de représenter l'ensemble de la population d'anciens esclaves, elles existent cependant et donnent une certaine idée du devenir des anciens esclaves dans la société ottomane. La pratique répandue de l'affranchissement chez les Ottomans explique aussi le fait que l'on ne trouve pas une population servile d'un poids démographique à la hauteur du flux immense d'esclaves en direction de l'Empire avant le XVIII^e siècle⁷⁰⁷. Inversement, c'est la fréquence de cette pratique qui a alimenté le besoin et le maintien d'un flux permanent et relativement massif d'approvisionnement

705. *Ibid.*, p. 49.

706. Andreas Tietze, *Muṣṭafā 'Ālī's Counsel for Sultans of 1581. Edition, Translation, Notes (part II)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982 (Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte VII), p. 230 [R 163 v^o].

707. Alan Fisher, « Manumission », *art. cit.*, p. 49.

en esclaves durant plusieurs siècles⁷⁰⁸. Le rachat des captifs⁷⁰⁹, quoique comparable sur le plan technique, ne fait pas partie de l'objet de mon propos : les personnes qui ont vécu une véritable situation d'esclavage seront évoquées ici. À cet égard, l'affranchissement découle d'une temporalité étalée et d'une situation de domination qui aurait pu se maintenir à titre viager. Justement, l'affranchissement provient de la volonté des parties prenantes respectives qui envisagent de mettre fin à une situation et à des rapports perçus comme permanents⁷¹⁰.

Si l'esclavage peut être considéré comme une mort sociale (et non pas biologique)⁷¹¹, l'affranchissement serait « une seconde naissance, sociale et non pas biologique »⁷¹². Mais la qualité de cette « renaissance » sociale dépend principalement des qualités et capacités professionnelles de l'affranchi, de la stature de son ancien propriétaire/nouveau patron, et de sa volonté de devenir un sujet ottoman ou non. Les anciens esclaves qui décident de quitter l'Empire ottoman ne seront évoqués qu'accessoirement dans les pages qui suivent. Le chemin qui mène un esclave à son affranchissement est déterminé par les tractations et conflits éventuels conduits avec le maître. Il y a bel et bien une réciprocité, mais elle n'est pas sur un pied d'égalité. En revanche, les deux parties ont des intérêts distincts à tirer de l'affaire dont les conditions de possibilité dépendent surtout de la convergence, ou du moins de la non-contradiction, des intérêts respectifs du maître et de l'esclave.

Les modalités juridiques de l'affranchissement ayant été abordées *supra*⁷¹³, je propose maintenant de voir les critères socio-économiques qui permettent d'accéder à l'affranchissement. Focaliser sur cette transition graduelle permettra de mettre en évidence les différentes stratégies à l'œuvre de la part des maîtres et des esclaves dans le fait d'envisager et de préparer l'affranchissement. Est-ce que les affranchis étaient considérés véritablement comme s'ils étaient libres de naissance ou d'origine libre (*hür el-aşl*), ou bien était-ce purement une fiction juridique ? L'examen du devenir des affranchis doit indiquer l'existence ou l'inexistence des stigmates et de l'opprobre portés par le regard social. Cela pose aussi le problème de savoir si l'institution du patronage créait ou non un nouveau statut d'homme libre relatif et limité. À cela s'ajoute la question de l'entretien matériel de l'affranchi sans l'appui formel et obligatoire du maître. Au

708. *Ibid.*

709. *Ibid.*, p. 53.

710. Ou bien, il s'agit de la volonté de transformer cette situation tout en maintenant des liens.

711. Surtout si l'on adopte la définition de l'esclavage en tant que la domination permanente et violente des personnes aliénées (parfois) à la naissance et généralement déshonorées (Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1982, p. 13). Cela dit, les affirmations de l'auteur sur la mort sociale et l'humiliation subies par les esclaves du sultan constituent des contresens, car elles prennent les régimes de servitude dans l'Empire ottoman comme un bloc monolithique (*ibid.*, p. 313-314). Au contraire, les *kul* du sultan appartiennent à la partie de la population qui pouvait dominer des esclaves domestiques à leur guise.

712. Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1986 [1974], p. 280.

713. Cf. *supra* I-C.

préalable de l'analyse détaillée des sources en la matière, je formulerai l'hypothèse selon laquelle la position sociale, la puissance économique du maître, ainsi que ses intentions précises pour son futur affranchi déterminent presque tout de la vie d'un esclave affranchi qui apporte sa propre détermination en fonction de la nature de la procédure de son affranchissement. S'agissant des sources, le problème principal est le suivant : les documents que l'on repère le plus couramment sur les affranchis sont les actes d'affranchissement eux-mêmes qui sont en règle générale la dernière trace que laisse un esclave dans les archives. Toutefois, il est possible de suivre la trace d'un certain nombre d'affranchis dans les documents d'archives malgré tout, et j'essaierai de bâtir l'exposé qui suit sur ces données partielles et pépites précieuses d'information.

i. L'intérêt du maître à affranchir son esclave

a. L'aspect religieux

Les affranchissements contractuels (*mükātebe*) constituent, à l'évidence, un engagement mutuel. Les autres variantes conditionnelle et inconditionnelle (absolue) proviennent surtout de l'initiative unilatérale du propriétaire. Premièrement, on trouve la motivation d'ordre religieux chez les musulmans. Dans le Coran (IV : 92) l'affranchissement « d'un esclave croyant » (*raḳabat^m mu'minat^m*), c'est-à-dire musulman, est une injonction pour un croyant qui en tue un autre « par erreur » (*ḥaṭā'an*)⁷¹⁴. Ceci est une considération d'ordre purement eschatologique, concernant la vie du meurtrier dans l'au-delà ; autrement dit, cette injonction s'ajoute à la peine qui incomberait à un tel crime. La pratique de l'affranchissement d'un esclave (qu'il appartienne à l'affranchisseur ou non) pour l'expiation des fautes et péchés commis dépasse le cadre précis du meurtre entre musulmans : elle est surtout une mesure d'ordre général pour obtenir l'absolution divine en toutes circonstances (Cor. V : 89 ; LVIII : 3).

Cette dimension religieuse et morale du recours à l'affranchissement se manifeste notamment au travers des initiatives testamentaires et par l'intermédiaire des fondations pieuses qui reçoivent des consignes précises pour l'allocation d'une partie de leur budget à l'affranchissement épisodique ou régulier d'esclaves musulmans. Le chambellan (*oṭabaşı*) du Palais, Muṣṭafā Ağa bin Aḥmed (devenu *beglerbeg* par la suite), exigeait dans sa charte de fondation pieuse (*vakfiyye*) datée de *cemāziyyü-l-āḥire* 994 / mai-juin 1586, que le capital fourni par son legs soit dépensé pour le versement d'allocations adéquates à ses esclaves qui devaient tous être affranchis à sa mort⁷¹⁵.

714. *Le Coran*, trad. par Denise Masson, Paris, Gallimard, 2005 [1967] (Folio / Classique), vol. I, p. 108.

715. TS.MA.d 6999.

Quant au testament d'un personnage impérial de plus grande envergure, 'Ā'īşe sultane, la fille de Murād III, morte le 26 *z̄ī-l-ħicce* 1013 / 15 mai 1605, il contenait des stipulations concernant l'affranchissement en masse d'esclaves anonymes n'appartenant pas à la défunte⁷¹⁶.

b. L'aspect économique-financier

C'est probablement l'aspect financier qui primait sur le reste, en ce qui concerne les propriétaires qui ne disposaient pas des fortunes immenses de ceux qui pouvaient léguer des centaines de milliers d'aspres à des fondations pieuses. L'affranchissement de leurs esclaves, surtout sous une forme contractuelle moyennant des paiements échelonnés, constituait une manière assez rationalisée de récupérer à terme le capital investi dans l'achat tout en bénéficiant des services à volonté des esclaves qui devaient respecter cet engagement en vue d'obtenir la liberté. Comme pour l'affranchissement testamentaire, là encore, c'est la temporalité de l'affranchissement dans la vie du propriétaire qui est déterminante : un arrangement contractuel comme la *mükātebe* est conçue quand le propriétaire est en bonne santé et encore loin, du moins dans son propre esprit, d'une mort imminente.

Un esclave qui fait preuve de sa capacité à payer une somme importante à son propriétaire, en un espace de temps limité prouve par là sa capacité à gagner sa propre vie. De plus, on peut même affirmer qu'un esclave qui mène une *mükātebe* à son terme prouvait également à son propriétaire et aux collègues de ce dernier qu'il était un partenaire fiable de commerce. La période d'asservissement sert de phase d'apprentissage pour les esclaves de marchands et artisans qui inculquent leurs propres métiers à leurs esclaves personnels qui, une fois affranchis, continuent de mener des activités dans le même domaine, pour faire partie du « dynamisme entrepreneurial » de la vie économique ottomane⁷¹⁷. Hācı Kocı, un affranchi devenu homme d'affaires à Bursa à la fin du XV^e siècle, était quelqu'un qui fut capable de fournir la moitié d'un capital de 545 000 aspres (11 000 ducats vénitiens d'or) pour devenir l'associé d'un Ottoman libre à l'origine qui n'avait pas

716. TS.MA.d 6932, fol. 3 v^o *et seq.* Voir aussi la charte comparable de la fondation pieuse de Hürrem (Roxelane) dans Ömer Lutfi Barkan et Ekrem Hakkı Ayverdi (éds), *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri. 953 (1546) Tarihli*, Istanbul, Baha Matbaası, 1970 (İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul Enstitüsü vol. 61), p. 341 (n^o 2023). Cette charte est également signalée par Gülru Necipoğlu, qui attire l'attention sur « la clémence de Hürrem envers les esclaves » à laquelle l'administrateur du *vakf*, Mehmed Beg faisait écho en allouant 3 000 aspres pour l'achat de chaussures et vêtements pour les esclaves hommes et femmes nécessiteux, ainsi que pour le remplacement des cruches avec lesquelles les esclaves et des enfants de la capitale transportaient de l'eau depuis la fontaine du complexe charitable de la sultane Hürrem : G. Necipoğlu, *The Age of Sinan. Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Londres, Reaktion Books, 2005, p. 274 et 537 n. 56.

717. Halil İnalcık, « Capital Formation in the Ottoman Empire », *The Journal of Economic History* XXIX/1, 1969, p. 109.

connu les mêmes épreuves que lui⁷¹⁸. Comme beaucoup d'autres marchands en Égypte et dans le reste de la Méditerranée orientale, vers 1600, Abū Taḳīyya avait décidé d'engager ses esclaves affranchis dans ses affaires pour leur confier l'acheminement de marchandises dans des voyages relativement longs. Toutefois, les registres de cadī nous informent de ces arrangements surtout lorsqu'il y a un facteur de dysfonctionnement majeur. Un agent affranchi, Ḥamdūn, était mort en voyage d'affaires, et par conséquent sa veuve avait dû se présenter au tribunal du cadī au Caire pour déclarer que tous les biens que son mari avait pris en charge appartenaient en réalité à son patron, le marchand Abū Taḳīyya⁷¹⁹. Pour les anciens propriétaires décidant d'employer leurs esclaves affranchis dans leurs commerces, il s'agit de faire confiance à des gens qui connaissent déjà le métier, tout en se libérant de l'obligation formelle de les entretenir matériellement : il incombait désormais à l'affranchi de gagner sa propre vie pour assurer sa subsistance personnelle. Un autre cas de figure est celui des marchands qui désignaient leurs affranchis comme leurs successeurs dans leurs affaires commerciales et artisanales, faute d'héritiers⁷²⁰. Il est presque certain que tous ces affranchis étaient des esclaves « autorisés » (*me'zūn*⁷²¹) du temps de leur esclavage.

Ces exemples d'affranchis à succès et riches sont révélateurs d'un autre élément du patronage (*walā'* ou *velā'*). Le patron, ainsi que ses descendants, acquièrent, grâce à l'acte d'affranchissement, le droit de faire partie des légataires de l'affranchi, et du moins théoriquement, celui de faire partie des légataires des descendants (époux et enfants) de l'affranchi, qu'ils aient ou non d'autres héritiers⁷²². Cette autre dimension de la parenté fictive juridiquement conçue renforce encore l'idée de procéder à un affranchissement professionnalisant pour en garder les richesses et accumulations potentielles dans la famille du propriétaire qui avait initialement acheté un esclave. S'agissant des héritiers, ils étaient notamment ceux qui pouvaient intervenir de manière illégale et arbitraire, mais certainement intéressée, pour contester, annuler ou refuser de reconnaître l'affranchissement testamentaire accordé par l'un de leurs parents à son esclave. La raison en était évidemment de garder le maximum de biens entre leurs mains ; il incombait en ce cas à l'esclave, qui devait être normalement affranchi, de fournir les preuves irréfutables des intentions de son maître défunt au tribunal. Les cadīs semblent avoir traité chaque affaire selon ses éléments internes,

718. *Ibid.*, p. 110. Alan Fisher, « Manumission », *art. cit.*, p. 54.

719. Nelly Hanna, *Making Big Money in 1600. The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant*, New York, Syracuse University Press, 1998, p. 65.

720. André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damas, Institut Français de Damas, 1973, t. I, p. 113, 295 et *passim*.

721. Voir *supra* II-B-2-iii.

722. Ömer Barkan, « Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659) », *Belgeler* III/5-6, 1966, p. 28-29. Barkan parle du « droit de faire partie de son legs » (*mirasına girme hakkı*). Dans les documents d'archives, on trouve de nombreuses réclamations de la part des anciens maîtres et de leurs descendants pour les héritages des affranchis morts sans descendants. Cf. James E. Baldwin, « Petitioning the Sultan in Ottoman Egypt », *BSOAS* LXXV/3, 2012, p. 515.

sans nécessairement favoriser l'une des parties de façon ; les héritiers pouvaient avoir gain de cause notamment en invoquant la clause du tiers de l'héritage stipulant que la valeur d'un esclave affranchi par testament ne devait pas dépasser le tiers de la totalité de l'héritage contesté⁷²³.

c. L'aspect aléatoire et événementiel

Une autre dynamique à l'œuvre souligne notamment la qualité arbitraire, unilatérale et (im)prévisible de la pratique de l'affranchissement. Certains propriétaires, suivant leurs envies, caprices, cœurs et humeurs, pouvaient décider d'affranchir leurs esclaves sur le champ – sans avoir mené une réflexion d'ordre financier au préalable, à la suite de la circoncision de leurs fils, du mariage de leurs enfants ou d'un autre événement d'ordre personnel (une promotion), familial ou même historique dans le cas des victoires militaires des armées ottomanes⁷²⁴. Quoique distincts de l'affranchissement pieux et de celui qui est d'ordre économique-financier, ces types d'affranchissements « événementiels » étaient peut-être plus subjectifs et tendancieux, mais non moins unilatéraux et dépourvus de réciprocité.

ii. Les enjeux de l'affranchissement pour les esclaves

Il est clair que l'affranchissement, du point de vue du maître, intervenait lorsqu'il se présentait comme une nouvelle manière, peut-être plus viable, de continuer à tirer des avantages matériels ou pécuniaires des relations entretenues avec celui qui devenait un ancien esclave : il est en quelque sorte la transformation d'une forme de domination « marqué[e] par un certain caractère vénal »⁷²⁵. Mais qu'en est-il de la position des esclaves eux-mêmes ? L'intérêt qu'ils ont à changer de statut juridique et potentiellement de statut social est évident. En revanche, être doté des moyens de subsistance nécessaires et suffisants pour se maintenir comme les autres personnes de condition libre ne va pas de soi. Déjà, l'obtention même de l'affranchissement par l'esclave demande une certaine persévérance, la connaissance minimale du droit ottoman en ce qui le concerne, la bienveillance et le respect des engagements de la part du maître et de ses héritiers.

723. Alan Fisher, « Manumission », *art. cit.*, p. 50.

724. *Ibid.*

725. Alain Testart, « L'esclavage comme institution », *L'Homme* XXXVIII/145, 1998, p. 39.

a. Le bagage matériel des affranchis

L'initiative du maître pour accorder l'affranchissement va de pair avec la question d'assurer la subsistance matérielle du nouvel homme libre. Soit on donne des moyens adéquats à la nouvelle situation, soit il s'agit juste d'un changement de statut juridique sans modification aucune des conditions matérielles de la vie quotidienne avec la continuité quasi-totale des moyens fournis par l'ancien propriétaire.

Dans le cas des femmes données en mariage en contrepartie de l'affranchissement, le versement du douaire (*mehr*) par le futur époux constituait pour le futur ancien maître une forme de dédommagement par rapport au prix d'achat initial tout en constituant une nouvelle garantie matérielle pour l'épouse. Certaines esclaves appartenant à des membres de la communauté juive stambouliote épousaient leurs propriétaires⁷²⁶. Les esclaves de sexe masculin détenus par des maîtres juifs pouvaient être affranchis pour épouser des femmes issues des unions illégitimes, à savoir les bâtardes nées des rapports sexuels hors mariage d'une femme libre avec une personne généralement non-identifiée⁷²⁷. Certaines affranchies – dont on ne peut connaître la situation matrimoniale précise d'après le testament du propriétaire défunt – recevaient un certain nombre de biens meubles à la suite du décès de leur propriétaire, ce qui devait leur apporter un minimum vital pour leur vie quotidienne en tant que femmes en liberté. En revanche, il est probable qu'il s'agissait d'une sorte de dot qu'elles devaient amener dans les appartements de leurs nouveaux époux ; sinon c'était un simple don de meubles et ustensiles⁷²⁸. Il existe dans les inventaires après décès des *'askerî* d'Edirne des maîtres ayant légué des chevaux et même parfois des maisons à leurs anciens esclaves⁷²⁹. Certaines affranchies reçoivent une bourse et il semble que le don d'objets domestiques considérés comme essentiels (coussins, draps, matelas, coffres, pots, etc.) fut une pratique assez répandue du XV^e au XVIII^e siècle, ce qui pouvait accompagner le choix de certains maîtres et maîtresses de s'entourer de serviteurs et servantes libres⁷³⁰.

La richesse du propriétaire accroît sa capacité à maintenir son esclave comme tel au-delà de la période de profit optimal ; elle offre en même temps le confort matériel potentiel pour les esclaves affranchis du même propriétaire, si ce dernier opte pour leur allouer des sommes

726. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2002 (The Ottoman Empire and its Heritage 26), p. 192.

727. *Ibid.*, p. 192-193.

728. Ömer Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*, p. 356 (doc. n° 71/b). Uğur Tanyeli, « Norms of domestic comfort and luxury in Ottoman metropolises, sixteenth to eighteenth centuries », in Suraiya Faroqhi et Christoph K. Neumann (éds), *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Würzburg, Ergon Verlag, 2003, p. 315. Suraiya Faroqhi, « From the slave market to Arafat: Biographies of Bursa women in the late fifteenth century », *Turkish Studies Association Bulletin* XIX/2, 2000, p. 10.

729. Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*, p. 27.

730. Suraiya Faroqhi, « From the slave market to Arafat », *art. cit.*, p. 10-11.

importantes d'argent ou pour les garder chez lui. En ce qui concerne les *cāriye*, les tendances des propriétaires varient en fonction de leur propre sexe : pour les maîtresses de *cāriye*, ces dernières ne sont que des bonnes qui n'héritent pas grand-chose ; tandis que pour les hommes dont les *cāriye* étaient vraisemblablement des concubines, il y a une propension à la générosité testamentaire – des anciennes esclaves ont pu léguer des sommes qui vont de 10 000 à 20 000 aspres loin d'être négligeables au début du XVI^e siècle⁷³¹. Tous les propriétaires n'avaient pas bon cœur pour leurs concubines non plus : certaines affranchies mettent un terme à leur service dans la maisonnée du maître défunt avec de piètres dons de petits objets dont la valeur n'est pas suffisamment élevée pour être énumérés de manière détaillée par les registres⁷³².

Certains anciens propriétaires délaissent leurs affranchis ou bien les ressources qu'ils leur fournissent sont limitées. Au XVI^e siècle, environ 15 % de la population d'Istanbul bénéficient des repas populaires distribués par des fondations pieuses (*vakf*) : au quotidien, on estime la distribution d'environ 11 500 repas aux habitants de la ville et d'un millier aux voyageurs⁷³³. Avant 1600, les fondations charitables impliquées dans la distribution de nourriture au quotidien dans la capitale sont au nombre de 116, celles qui pourvoient des habits sont 42⁷³⁴. Les indigents qui en bénéficient comprennent des étudiants de madrasa et le personnel des mosquées stambouliotes⁷³⁵. Mais ils comprennent aussi les personnes qui sont exclues des héritages par le droit canonique, ou qui en reçoivent des quotes-parts assez réduites pour une subsistance autonome⁷³⁶. Il faut préciser qu'un certain nombre d'esclaves bénéficient bel et bien des services et distributions des *vakf* instaurés par des personnes autres que leurs anciens propriétaires, des fondateurs (parfois eux-mêmes des affranchis) qui ont spécifiquement stipulé que la mission de leur établissement était d'assister les plus démunis de la société, y compris des anciens esclaves⁷³⁷. Cela dit, certains fondateurs, conscients de la situation désavantageuse dans laquelle leurs filles, nièces, autres parents, voisins et amis, ainsi que les affranchis vont se trouver à leur mort à cause des règlements stricts de la charia en matière d'héritage, optent pour la stratégie consistant à instaurer une fondation charitable pour la gestion et la distribution inaliénables de leurs richesses et biens à ces proches défavorisés par la loi⁷³⁸. Ce contournement parfaitement légal, islamique et institutionnel du droit de l'héritage était

731. *Ibid.*, p. 11-12.

732. *Ibid.*, p. 17.

733. Stéphane Yerasimos, « Feeding the Hungry, Clothing the Naked: Food and Clothing Endowments in Sixteenth-Century Istanbul », in Nina Ergin et alii (éds), *Feeding People, Feeding Power. Imarets in the Ottoman Empire*, Istanbul, Eren, 2007, p. 242.

734. *Ibid.*, p. 243.

735. *Ibid.*, p. 242.

736. *Ibid.*, p. 243.

737. *Ibid.*

738. *Ibid.*

donc assez récurrent chez les propriétaires qui en avaient les moyens et l'intention. Mais comme je viens de le signaler, les *vakf* soulignent à la fois le cas des esclaves plutôt favorisés par leurs anciens maîtres et celui de ceux qui ont été complètement abandonnés à leur sort pour ne survivre que grâce à la générosité des personnes qui leur étaient totalement inconnues. Les *vakf* relevaient de trois catégories distinctes : les *vakf-ı hayrī* entièrement dédiés à la bienfaisance ; les *vakf* familiaux (*vakf-ı ehlī*) dont l'usufruit revient entièrement à la famille et aux proches du fondateur ; les *vakf* mixtes dont les revenus sont partagés entre les descendants et proches du fondateur et les œuvres charitables⁷³⁹. On trouve de nombreux *vakf* familiaux ou mixtes dans les registres de Bursa à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle dont les fondateurs attribuent à leurs esclaves affranchis des maisons à habiter et/ou des salaires censés assurer leur subsistance⁷⁴⁰.

Dans le cas des propriétaires *zimmī* d'esclaves à Istanbul, forcés par les autorités ottomanes à céder leurs esclaves, musulmans ou non, à des musulmans, il y a un élément révélateur sur le bien-être des affranchis. Le cadī d'Istanbul, suivant les ordres de la Porte, était parvenu à identifier 35 esclaves (*esīr*) et 51 « vieillards séniles » (*ma'tūh 'acūzeler*) dans des maisonnées non-musulmanes, selon les chiffres indiqués par un ordre de Soliman le Magnifique daté du 2 *cemāzīyül-evvel* 967 / 9 février 1560⁷⁴¹. Ces vieilles femmes étaient des affranchies qui continuaient de résider chez leurs anciens maîtres devenus leurs nouveaux patrons. La Porte exigeait non seulement la vente des esclaves détenus par des juifs et chrétiens à des musulmans, mais aussi que toutes ces vieilles affranchies soient prises par des musulmans demandeurs de leurs services. L'intervention des autorités ottomanes consistait donc à entraver aussi les relations entre patrons et clients. La vieillesse présumée de ces affranchies provient du fait qu'elles n'étaient pas données en mariage ; quant à leur « sénilité », elle risque d'être juste une appellation péjorative. Car il s'agit toujours pour elles de servir leurs patrons et d'être installées chez des musulmans qui voudraient bien les employer. L'ordre de Soliman est clairement révélateur de la dépendance entre patrons et affranchis et de la liberté relative des affranchis. Cette liberté est relative en général, pas seulement vis-à-vis de l'ancien propriétaire, étant donné que l'État se permet de faire cette ingérence en décidant pour qui pouvait travailler une femme affranchie en tant que servante domestique.

b. L'affranchissement en tant que facteur d'ascension sociale

On pourrait penser *a priori* que les esclaves affranchis s'assimilaient *de facto* aux sujets

739. Faruk Bilici, « Vakf / waqf », *DEO*, p. 1187-1188 [1187-1191].

740. Osman Çetin, *Sicillere göre Bursa'da ihtida hareketleri*, *op. cit.*, p. 99-101.

741. Ahmet Refik [Altınay], *On altıncı asırda İstanbul hayatı (1553-1591)*, Istanbul, Devlet Basımevi, 1935, p. 43-44.

contribuables du sultan, les *re'āyā*. Or, ceci n'est vrai que pour les esclaves ayant appartenu à des propriétaires *re'āyā*. Un *ḵānūnnāme* promulgué par le *kazasker* de Roumélie, Feyzu-llāh Efendi, à Istanbul dans la première décade de *ramaḵān* 1013 (21-30 janvier 1605) déclarait que :

Les rejetons d'*askerī* et leurs descendants sont tous des '*askerī* ; leurs affranchis et affranchies, leurs affranchis et affranchies conditionnels, leurs affranchis et affranchies contractuels, ainsi que leurs rejetons sont tous des '*askerī*. Les épouses des '*askerī* sont également '*askerī*, pourvu qu'elles ne se marient pas à des gens de la classe des *re'āyā* à la suite de la mort [de leurs époux '*askerī*] (*evlād-ı 'askerī ve sādāt külliyyen 'askerīdür ve mu'taḵ ve mu'taḵaları ve müdebber ve müdebbereleri ve mükāteb ve mükātebeleri ve evlādı külliyyen 'askerīdür. 'askerīnüñ zevcātı 'askerīdür; mādām ki fevt olunduḵdan ṣoñra re'āyā tā'ifesine nikāhlanmış olmaya*)⁷⁴².

Devenir '*askerī* pour les affranchis signifiait principalement l'exemption fiscale et non une incorporation à la classe dirigeante de l'Empire. L'inclusion que prône le règlement est assez minimaliste, mais élargit les prérogatives fiscales des fonctionnaires à leurs familles étendues et réseaux. La logique qui régit cette transmission de statut entre générations suit et reproduit celle des relations entre patrons et clients qui perdurent théoriquement au fil des générations successives de manière temporellement indéfinie⁷⁴³. Encore une fois, on voit la part décisive de l'identité socio-légale du propriétaire pour le futur affranchi, du moins sur le papier. Les percepteurs d'impôt pouvaient être de mauvaise foi, ignorer ce règlement ou demander aux affranchis de fournir une preuve documentaire de leur statut ou de produire des témoins, d'où l'importance capitale de la préservation de l'acte d'affranchissement attestant l'inaliénabilité de la personne et l'identité de son patron⁷⁴⁴. Ce règlement montre aussi la possibilité pour les esclaves affranchis de faire partie d'un bloc de la population ottomane auquel des Ottomans de libre naissance ne pouvaient pas eux-mêmes facilement accéder.

Certains affranchis succèdent à leurs anciens propriétaires en tant que gardiens légaux des enfants de ces derniers et/ou administrateurs des *vakf* familiaux, exclusivement charitables ou mixtes érigés par leurs maîtres défunts⁷⁴⁵. Ils pouvaient assumer d'autres fonctions de responsabilité administrative (en tant que *nāẓır*, superviseur/intendant) ou bureaucratique (*kātib*, scribe) dans le *vakf* pour toucher des salaires fixés par la charte de fondation⁷⁴⁶. Il arrive aussi que des femmes affranchies, probablement des anciennes concubines, sans participer pour autant à la gestion des

742. Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*, p. 5.

743. Paul Forand, « The Relation of the Slave and the Client to the Master or Patron in Medieval Islam », *JMES* II, 1971, p. 59-66.

744. Suraiya Faroqhi, « Manumission in 17th-Century Suburban Istanbul », *art. cit.*

745. Ö. Barkan, « Edirne Askerî Kassamı », *art. cit.*, p. 27.

746. Heghnar Zeitlian Watenpaugh, *The Image of an Ottoman City. Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 33), p. 116 n. 221.

biens et activités de la fondation, reçoivent des rentes viagères de la fondation instaurée par leur maître décédé⁷⁴⁷. De façon courante, les chartes fondatrices des institutions charitables (*vakfiyye*) indiquent la hiérarchie suivante pour les positions influentes au sein du *vakf* : les descendants masculins du patron, les descendants de ces derniers, leurs affranchis, ensuite les affranchis d'autres parents du fondateur, et ainsi de suite⁷⁴⁸. On constate aussi que, les *vakf* fondés par des affranchis à Istanbul au XVI^e siècle avaient comme bénéficiaires principaux les affranchis de leurs bienfaiteurs⁷⁴⁹. Cet indice montre une certaine reproduction sociale : les affranchis, qui s'établissent dans la société ottomane grâce aux biens et capitaux légués par leurs patrons, parviennent eux-mêmes à se procurer leurs propres esclaves et à monter leurs propres *vakf* dont les bénéficiaires seront leurs propres esclaves affranchis avec lesquels ils ont des vicissitudes et expériences de vie comparables. Léguer la gestion des biens et l'usufruit des revenus d'un *vakf* à la famille et aux affranchis est une mesure conventionnelle qui consiste à empêcher que le contrôle de la fondation charitable échappe au clan de son bâtisseur et tombe entre les mains d'individus étrangers⁷⁵⁰. En tout cas, les affranchis des maîtres ottomans, devenus des maîtres ottomans à leur tour, étaient probablement les personnes les mieux placées pour établir en tant que propriétaires une quelconque empathie avec des esclaves⁷⁵¹. Bien entendu, la descendance biologique avait la priorité absolue sur la clientèle du maître issue de l'expérience servile.

La convergence des intérêts du maître avec ceux de son esclave facilite l'obtention de l'affranchissement. Cela dit, les bénéfices que les deux parties et leurs descendants en tirent sont divergents et parfois contradictoires. De plus, si la mort du maître/patron peut alléger les responsabilités et la dépendance qui incombent encore à l'affranchi, ce dernier reste tout de même à la merci des descendants de son patron qui, selon leurs intentions malveillantes ou bienveillantes, peuvent s'efforcer ou non de renverser la décision d'affranchissement. Si l'affranchissement a lieu, ils peuvent recourir aux droits testamentaires qu'ils tirent de leur patronage pour apporter des restrictions à la transmission de biens par l'affranchi à ses propres descendants biologiques.

747. *Ibid.*, p. 14 et 116 n. 221.

748. *Ibid.*, p. 92.

749. Stéphane Yerasimos, « Feeding the Hungry », *art. cit.*, p. 244.

750. İbrahim Hakkı Konyalı, *Mimar Koca Sinan. Vakfiyyeleri – hayır eserleri – hayatı – Padişaha vekâleti – azadlık kâğıdı – alım, satım hüccetleri*, éd. par Nihat Topçubaşı, Istanbul, 1948, p. 130.

751. Pour le testament de l'architecte Sinān (m. 1588), lui-même un ancien esclave – un chrétien anatolien recruté par le *devşirme*, qui contient plusieurs clauses sur ses propres esclaves, un testament dressé 25 ans avant la mort du personnage, voir *ibid.*, p. 129-130. Cela dit, rien n'exclut que certains affranchis devenus propriétaires d'esclaves aient infligé un traitement cruel à leurs propres esclaves à cause de ce qu'ils avaient dû subir et endurer autrefois aux mains de leurs anciens maîtres.

iii. À la recherche des affranchis dans la société ottomane

La dernière trace documentaire que la plupart des esclaves affranchis laissent en s'identifiant formellement comme affranchis est l'acte même d'affranchissement sous sa forme recopiée dans les registres de cadî ou sous sa forme originale séparément remise par un tribunal de cadî aux parties concernées, à commencer par l'ancien esclave lui-même. Le seul critère onomastique (repérer systématiquement le patronyme bin/bint 'Abdu-llâh et ses variantes dans les registres) est insuffisant en soi pour suivre le parcours et le devenir des affranchis au travers des documents d'archives. J'indiquerai quelques trouvailles et éventuelles pistes heuristiques pour le repérage généralement hasardeux de l'évolution et du devenir des affranchis dans la société ottomane.

Les registres fiscaux et de recensement qui citent expressément les affranchis en tant que tels remplissent la fonction d'attester les statuts nouvellement acquis : dans le cas des exemptions fiscales dues au statut d'*askerî* ou à la religion musulmane, ces traces écrites constituent un précédent juridique sur lequel le fisc et les individus concernés peuvent s'appuyer en cas de contestation de leurs droits. Ce précédent a également la fonction d'attester le début de l'acquisition du nouveau statut pour entériner la solidité légale de sa transmission directe aux générations futures de la nouvelle famille ottomane, si cet affranchi a des descendants. Plutôt que de jeter l'opprobre sur un individu à cause de son passé servile, ces documents visent au contraire à affirmer leurs nouveaux droits en tant que sujets ottomans imposables ou exemptés. Un exemple précoce comme celui de l'Albanie en l'an de l'Hégire 835 (1431-1432) a également l'intérêt de documenter des nouveaux convertis incorporés à la société ottomane par étapes – surtout en tant qu'esclaves du sultan ou des administrateurs et militaires de la classe dirigeante de l'État ottoman⁷⁵².

Lorsque la bureaucratie ottomane dispose de registres récents énumérant des affranchis, elle en fait usage pour déployer des renforts démographiques, fiscaux, fonciers et militaires. Un ordre extrait du *Mühimme Defteri* 7 (p. 490, n° 1416), daté du 15 *zî-l-ka'de* 975 / 22 mai 1568, fait état des effets dévastateurs de la peste dans la région de Vîze (en Roumélie, entre Edirne et Istanbul, sur la côte pontique, dans la ville actuelle de Kırklareli) : les bourgades sont désertées, il n'y a plus d'exploitation agricole, les *eşkünci* et *ellici*⁷⁵³ sont décimés. La solution préconisée par la Porte est de dresser des nouveaux registres dans lesquels les esclaves affranchis des *eşkünci* et *ellici* décédés remplaceront ces derniers pour assurer les services fournis autrefois par leurs anciens propriétaires

752. Halil İnalçık (éd.), *Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1954, p. 6, 18, 29-30 et *passim*.

753. Deux corps de combattants auxiliaires des armées ottomanes : le premier est composé de cavaliers mobilisés pour les campagnes militaires, le second est composé des nomades qui s'enrôlent en guise de contribution fiscale extraordinaire (*avârız*) pour se faire exempter des droits coutumiers (*tekâlif*). Ayşe Kayapınar, « Auxiliaires, corps », *DEO*, p. 135-136. Abdülkadir Özcan, « Eşkinci », *TDVİA*, Istanbul, 1995, vol. XI, p. 469-471.

– qu'ils assistaient probablement d'une façon ou d'une autre déjà dans ce contexte⁷⁵⁴. L'ordre parle ouvertement des « fils d'Abdu-lláh qui furent inscrits dans les registres anciens [en tant qu'affranchis] » (*defter-i 'atı̄klere kayd olınan 'Abdu-lláh oğulları*)⁷⁵⁵.

Les individus illustres issus de la servitude qui ont laissé des récits de vie, parfois assez détaillés et de leurs propres mains, sont ceux qui ont eu des liens avec le Palais et/ou des notables de l'Empire durant et après leur esclavage. Fevrī (m. 978/1571), poète et professeur de madrasa (*müderris*), était à l'origine un jeune Albanais de la ville portuaire de Drāç/Durazzo/Durrës recruté et asservi par le *devşirme* ; selon la tradition, bien après s'être converti à l'islam (en devenant Aḥmed) et après avoir changé de main à plusieurs reprises entre pachas et bureaucrates, il avait obtenu son affranchissement après que son poème élogieux (*kaşīde*) avait été apprécié par le *beglerbeg* de Roumélie, Luṭfī Paşa qui avait reçu le texte par le biais du propriétaire du poète, Ca'fer Kethüdü⁷⁵⁶. Albertus Bobovius, *alias* 'Alī 'Ufķī Beg (1610-1675), est un autre exemple célèbre, parmi d'autres, qui souligne à quel point les affranchis plutôt ordinaires ne nous laissent presque jamais de récits détaillés de leurs vies quand ils s'intègrent à la société ottomane⁷⁵⁷. Encore un autre affranchi qui a accédé au rang d'élite, un poète et ouléma du XVI^e siècle, surnommé Ğulāmī (« le jeune esclave »), constitue l'exemple d'un individu qui choisit de s'attribuer un nom de plume qui rappelle directement son passé servile. Voici ce que le dictionnaire biographique consacré aux poètes de l'époque classique par 'Āşık Çelebi (m. 979/1572) nous apprend sur lui :

Ğulāmī. Son nom est Muḥammed. C'est un fils d'Abdu-lláh. C'est en considération de cela qu'il s'attribua lui-même le nom de plume « Ğulāmī » (*Ğulāmī. adı Muḥammed'dür. 'Abdu-lláh oğludur. Ol mülāsebe ile « Ğulāmī » taḥalluş eylemişdür*)⁷⁵⁸.

Le biographe 'Āşık Çelebi précise bien que le pseudonyme poétique de Muḥammed était de sa propre initiative et non une étiquette qui lui avait été collée par son entourage, comme cela pouvait être parfois le cas – on aura l'occasion d'en donner des exemples⁷⁵⁹. Un tel sobriquet pouvait également ne pas être pris au sens littéral. Mais surtout, à propos de Ğulāmī, 'Āşık Çelebi fait un jeu de mots assez subtile et ironise sur deux éléments-clés de son identité : j'ai traduit *taḥalluş eylemek*

754. Coşkun Yılmaz et Necdet Yılmaz (éds), *Osmanlılarda Sağlık / Health in the Ottomans*, [vol.] II: *Arşiv Belgeleri / Archival Documents*, Istanbul, Biofarma, 2006, p. 56 (doc. n° 118).

755. *Ibid.*

756. Mehmet Kalpaklı, « Fevrī », *TDVİA*, Istanbul, 1995, vol. XII, p. 505-506.

757. Albertus Bobovius, *Topkapi. Relation du sérail du Grand Seigneur*, trad. et éd. par Stéphane Yerasimos, Arles, Actes Sud-Sindbad, 1999 (La Bibliothèque turque). Cf. *supra* II-B-2-vii-c.

758. Glyn Munro Meredith-Owens (éd.), *Meşā'ir üş-şu'arā or Tezkere of 'Āşık Çelebi*, Londres, Luzac, 1971 (E. J. W. Gibb Memorial Series 24), 298b [ligne 2].

759. Cf. *infra* I-A dans la seconde partie, pour une étude approfondie de l'onomastique servile chez les Ottomans. Les considérations anthroponymiques de cette page ne sont qu'une entrée modeste en la matière.

par « s'attribuer un nom de plume », un *mahlas* (pseudonyme, notamment de poète), comme cela est attesté parmi les sens secondaires et figurés du terme⁷⁶⁰. La syntaxe indique aussi très clairement qu'il ne peut s'agir que de ce sens du terme au premier niveau de lecture. Or, le sens propre de ce verbe composé signifie « affranchir », « libérer » et il n'est nullement anodin que l'auteur l'ait employé juste après avoir précisé que Ğulāmī était « un fils d'Abdu-lláh », c'est-à-dire un converti à l'islam. Dans ce passage, le biographe affirme directement que Muḥammed, l'esclave converti à l'islam, choisit un nom de plume qui renvoie à sa condition servile (actuelle ou antérieure, peu importe). Par son jeu de mots et le lien logique qu'il établit avec la conversion (*ol mülāsebe ile*, « en considération de cela »), le biographe sous-entend par le même biais que le poète avait été affranchi (par son maître assurément musulman) en raison de son inclination pour l'islam qu'il a entérinée d'une manière définitive en rendant son père biologique « un esclave de Dieu » anonyme.

En dehors des cas des individus illustres qui ont été incorporés aux classes dirigeantes (sur lesquels les sources narratives sont relativement abondantes), les affranchis « normaux » se manifestent, tout au plus, dans les documents d'archives au travers de problèmes d'ordre juridique, pécuniaire, moral ou relatifs à l'ordre public qui ne nous laissent que des pistes hypothétiques sur leurs itinéraires sociaux, familiaux et professionnels après la fin de leur expérience servile⁷⁶¹. Contrairement à l'exemple ibérique médiéval chrétien, le bagage professionnel (acquis préalablement à la capture) des esclaves n'était pas dédaigné, mais mis en valeur ; de plus, ils se constituaient un nouveau bagage social et professionnel au cours de leurs expériences d'esclavage variées dans l'intensité et les modalités, un bagage qui était déterminant pour leurs futures vies d'affranchis⁷⁶².

Il est clair que le principe juridique de la condition ou de l'origine libre (*aşl al-ḥurriyya*) comme la norme en droit musulman ne traduisait pas une réalité anthropologique et ne pouvait constituer une quelconque contradiction avec l'esclavage en tant qu'institution⁷⁶³. Le problème est que l'affranchissement, qui relativise l'emprise de l'esclavage sur les individus asservis à un moment de leur vie, accordait en principe et sur le papier le même statut dont jouissaient les autres Ottomans nés libres ; mais à part le cas des individus de mauvaise foi qui veulent à nouveau réduire

760. Sir William James Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, 1890, p. 516.

761. Cf. *supra* I-C.

762. Roser Salicrú i Lluch, « Des êtres sans passé ? La question du bagage professionnel des esclaves musulmans dans la Méditerranée au bas Moyen Âge », *Rives méditerranéennes* LIII : *L'économie de l'esclavage en Méditerranée médiévale et moderne* (Iván Armenteros Martínez et Mohamed Ouerfelli, dirs), 2016, p. 125-138.

763. Christian Müller, compte-rendu d'« Irene Schneider, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts*, Wiesbaden, Steiner, 1999 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes LII/1) », *Bulletin critique des Annales islamologiques* XVIII, 2002, p. 42-46. Je remercie Christian Müller de m'avoir signalé sa recension.

en esclavage des affranchis en toute illégalité, la documentation connue à l'heure actuelle ne nous permet pas d'avoir une vision claire de ce que les affranchis devaient affronter comme préjudice dans la société ottomane⁷⁶⁴. L'inégalité principale qui subsiste à la suite de l'obtention de la liberté provient des liens, mutuels ou non, de dépendance entretenus avec l'ancien maître et sa famille.

La possibilité du retour au pays natal diminuait au fur et à mesure de la durée de la captivité et de l'esclavage des personnes aliénées par les Ottomans et leurs alliés⁷⁶⁵. Le retour au pays permettait peut-être de retrouver la famille et le milieu social originels, mais il pouvait également être consubstantiel de nouvelles formes de dépendance : s'endetter auprès de prêteurs pour le remboursement de la rançon ou le financement de l'affranchissement contractuel pouvait créer une ruine financière individuelle ou familiale résultant en un nouvel emprisonnement loin des ravisseurs « infidèles »⁷⁶⁶. Sans compter la méfiance, les soupçons et les sévices potentiels de l'Inquisition espagnole pour les adeptes de l'apostasie multiple, même ceux qui avaient la chance de rentrer dans leur pays après avoir recouvré leur liberté, devaient essuyer les effets traumatisants, appauvrissants et aliénants de l'institution servile. Autrement dit, même si les coreligionnaires de la société d'origine ou celle d'« accueil » n'avaient aucune attitude discriminante vis-à-vis des affranchis, les affranchis étaient tout de même concernés par les stigmates et bouleversements structurellement et presque inévitablement engendrés par l'esclavage en tant que tel sur les plans juridique, social, politique, religieux, culturel, professionnel, personnel, mental, familial. En revanche, on peut songer à l'histoire du Vénitien Michele Summa di Santo, qui met l'accent sur la possibilité de tirer des moyens de subsistance de l'expérience longue, dure et transformatrice d'esclavage chez les Ottomans : il servait d'interprète et d'agent commercial à Venise (pour le compte de l'interprète et notaire du doge, le commerçant Michele Membré, successeur de Girolamo Civran, traitant avec les marchands ottomans) où il était parvenu à rentrer après neuf ans et demi d'esclavage, une expérience constituée de changements de propriétaires, d'apprentissage du turc et de conversion à l'islam renversée dès son retour au pays natal⁷⁶⁷.

Une histoire syrienne – plus précisément damascène – de la fin du XVI^e siècle illustre assez

764. Autrement dit, des stigmates liés au passé servile hantaient peut être certains affranchis dans la société ottomane, mais les sources sont loin de faire la lumière sur cette question.

765. Cecilia Tarruell, *Circulations entre Chrétienté et Islam : captivité et esclavage des serviteurs de la Monarchie hispanique (ca. 1574-1609)*, Paris-Madrid, thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales-Universidad Autónoma de Madrid, 2015, p. 355.

766. *Ibid.*, p. 356-357. Cecilia Tarruell évoque, à juste titre, l'ironie du sort de Bernardino de Soma qui traversa l'épreuve de la captivité à La Goulette pendant un an et demi à la suite de sa capture en 1574, mais qui passa trois ans dans la prison de Messine à cause de son incapacité à rembourser le marchand qui lui avait permis de réaliser son rachat.

767. Maria Pia Pedani, *The Ottoman-Venetian Border (15th-18th Centuries)*, trad. par Mariateresa Sala, Venise, Edizioni Ca' Foscari, 2017 (Hilâl. Studi turchi e ottomani 5), p. 119.

remarquablement la complexité de la vie après l'esclavage et l'équilibre précaire du maintien des catégories⁷⁶⁸ malléables de libre, esclave et affranchi ; c'est par elle que je compte conclure⁷⁶⁹. Darwīš Muḥammad (ou Dervīš Meḥmed selon la prononciation turque), mort en 1605 ou 1606, était le fils d'un timariote ottoman de Grande Syrie et d'une esclave affranchie qui avait appartenu (avant son affranchissement et son mariage) à la famille damascène de notables, Ibn Ṭālū⁷⁷⁰. Darwīš avait grandi dans la pauvreté à cause de la tombée en disgrâce de son père qui avait dû quitter Damas, mais il devint un ouléma de renom et finit par être connu à la fois à Istanbul et à Damas sous le patronyme, non pas de son père, mais de la famille de l'ancien maître de sa mère : Ibn Ṭālū ou Ṭālūzāde⁷⁷¹. Dans la société damascène de l'époque, un bureaucrate ou militaire ottoman, donc un *'askerī* nommé en poste à Damas (et choisissant de s'y établir), pouvait se faire attribuer une identité locale nouvelle en épousant une femme de la société damascène, quel que fût le statut de cette épouse, libre, esclave ou affranchie⁷⁷². Le père de Darwīš n'a été à aucun moment le propriétaire de la mère, les rapports de patronage indiquent clairement qu'elle a appartenu à la famille Ibn Ṭālū qui l'a affranchie et autorisée à épouser ce timariote. Ce contrat matrimonial permettait donc à la famille Ibn Ṭālū de tisser des liens avec la bureaucratie ottomane et au timariote fraîchement arrivé dans le pays de commencer à avoir un ancrage local grâce à une famille influente. La disgrâce du père militaire de Darwīš, après l'arrêt de la solde et des avantages fiscaux et fonciers, laissa Darwīš en état de pauvreté, ce qui l'amena aussitôt se définir par rapport à la « parenté fictive » qu'amenait le statut de sa mère avec son passé servile. Il s'associa ainsi aux nouveaux patrons (anciens propriétaires) de sa mère. En l'occurrence, au lieu d'être une tare, l'asservissement de sa mère dans le passé, grâce à la position socio-économique de la famille qui l'avait possédée, devient une marque de prestige qui apporte un certain capital social et symbolique plus fort que celui qu'il détenait de son père fonctionnaire ottoman ayant perdu son poste. Sa persévérance et sa discipline sont à son propre mérite dans son parcours d'ouléma reconnu dans deux grands centres des savoirs islamiques (Istanbul et Damas), mais c'est finalement l'héritage juridique, social (et peut-être économique) de sa mère affranchie qui a contribué à sa réussite ; celui de son père fonctionnaire disgracié par l'État ottoman risquait même d'entraver sa carrière de juriste-théologien-enseignant. En quelque sorte, les circonstances particulières concernant son père l'ont conduit à adopter une stratégie d'auto-identification à une ascendance matrilinéaire fictive,

768. Par catégorie, j'entends à la fois les statuts juridiques du système ottoman dans l'esprit des protagonistes historiques et les catégories analytiques au service de l'historien du XXI^e siècle.

769. Karl K. Barbir, « From Pasha to Efendi: The Assimilation of Ottomans into Damascene Society, 1516-1783 », *IJTS* I/1, 1979-1980, p. 68-81. K. K. Barbir s'était appuyé sur les dictionnaires biographiques damascènes du XVI^e-XVIII^e siècle pour ce travail.

770. *Ibid.*, p. 78.

771. *Ibid.*, p. 79.

772. *Ibid.*

mais juridiquement et socialement solide et créant des obligations de la part des patrons de l'affranchie pour les rejetons et descendants de cette dernière. Encore une fois, la puissance économique et politique des propriétaires d'esclaves s'avère déterminante pour le sort des affranchis et éventuellement pour l'avenir des descendants de ces mêmes affranchis liés à et dépendant étroitement de la famille de l'ancien propriétaire. Il arrive parfois que les liens théoriques que crée le patronage entre les descendants du côté de l'ancien propriétaire et de l'ancien esclave correspondent à des réalités socio-économiques que l'on peut suivre dans les documents d'archives ou les sources narratives. Le cas de Darwīš Muḥammad confirme aussi la thèse Ibn Khaldūn sur l'acquisition et la transmission de la noblesse dans le cadre des relations de patronage et clientèle entre anciens esclaves et anciens propriétaires sans passer par une quelconque descendance biologique⁷⁷³.

En somme, l'institution du patronage marque une nouvelle étape dans les relations entre maîtres et esclaves et permet à l'affranchi de connaître une certaine ascension sociale sans pour autant se mettre sur un pied d'égalité avec son patron. La domination quasi-absolue est amoindrie, mais la dépendance est toujours entretenue. L'écart des inégalités est moins grand et moins disproportionné, mais cette réduction dépend entièrement du niveau de réciprocité et des besoins du patron vis-à-vis de son affranchi. Tout cela se configure en fonction de la teneur professionnelle, financière, économique ou matrimoniale de la nouvelle dynamique relationnelle entre les deux parties et leurs familles. De même, le fait de savoir s'il s'agit de deux familles ou clans distincts, ou d'un même ensemble fusionnel qui se profile selon une hiérarchie préétablie qui met en avant les descendants biologiques de libre naissance du maître par rapport à l'affranchi et ses descendants dépend de chaque cas particulier. L'affranchissement n'est ni porteur de la prospérité absolue, ni d'une servitude totale derrière une nouvelle façade. Il incarne la continuité partielle des liens de dépendance avec un certain nombre d'améliorations et une plus grande marge de manœuvre pour l'ancien esclave. Cette continuité, selon le bon vouloir des anciens propriétaires, est aussi celle de la solidarité – du moins en théorie – de l'ancien maître avec son affranchi si ce dernier se trouve en détresse. Si cette solidarité était infaillible, on ne trouverait nullement des esclaves et affranchis ayant besoin de l'assistance matérielle assurée par les fondations pieuses. Puis, l'affranchissement n'était pas à la portée de tous les esclaves. La mort en servitude ou l'esclavage indéfini correspondent aussi à des réalités sociales du monde ottoman. On peut se rappeler l'expression

773. Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle*. Al-Muqaddima, trad. par Vincent Monteil, 3^e éd., Arles, Actes Sud-Sindbad, 1997 [1967] (Thesaurus), p. 209-210. On trouvera, dans Ethem Eldem et Nicolas Vatin, *L'épître ottomane musulmane, XVI^e-XX^e siècles. Contribution à une histoire de la culture ottomane*, Paris-Louvain-Dudley, Peeters, 2007 (Turcica XIII), des considérations sur le nom et le rattachement des individus à un proche de plus haut rang.

‘*abīd aḵnān*, « esclaves nés à la maison » et qui n’ont jamais été affranchis, ou celle de « *rıkk-i vāfir* » signifiant « l’esclavage abondant » dans le cas des esclaves à qui il n’est point question de suggérer la possibilité d’affranchissement⁷⁷⁴. L’issue de la servitude était donc loin d’être uniforme pour tous. On trouve même le cas, relativement rare il est vrai⁷⁷⁵, d’un esclave (Yūsuf bin ‘Abdu-llāh) qui se serait suicidé en 1688 à Rusçuk/Roussé/Ruse (en Bulgarie) : il est trouvé pendu à un poirier et l’enquête du cadī établit que le cadavre ne portait pas de marques de blessures dues à des coups infligés par cruauté⁷⁷⁶. Si l’enquêteur est honnête et perspicace, cela nous donne un esclave converti à l’islam qui trouvait que sa vie ne valait plus la peine d’être vécue. Si l’enquêteur a déformé ou mésinterprété les preuves, s’il est incompetent ou s’il a été corrompu par des pots de vin pour appuyer des faux témoignages trahissant la vérité de cette affaire, nous avons un groupe de comploteurs libres qui ont étouffé le meurtre d’un esclave sans protection, et ce de façon à empêcher un quelconque dédommagement de son propriétaire. Tous ces *scenarii* font état du triste sort de Yūsuf. S’il s’est véritablement suicidé, il avait très certainement échappé à des souffrances intolérables et probablement à un maître humainement défaillant – ce qui n’est pas de ma part un signe de soutien ou de sympathie envers les propriétaires cléments : Duygu Tanıdı a, selon moi, tort de privilégier la piste subjective de la personnalité dépressive de l’esclave⁷⁷⁷. Suicide ou meurtre, la mort de Yūsuf est un symptôme des violences, tensions et contraintes structurelles et inhérentes de l’institution servile qui montrent à quel point le monde de Yūsuf était éloigné de celui de Joseph le patriarche biblique, Yūsuf le protagoniste de la sourate XII du Coran⁷⁷⁸.

iv. Conclusion

Étudier l’histoire des esclaves et les histoires d’esclaves dans l’Empire ottoman relève d’une partie des problématiques générales et des objets principaux des historiographies ottomaniste et méditerranéenne : guerre, commerce, taxation, circulations, conversions, identité – pour ne citer que quelques-uns des objets-clés. Dans les trois sections qui précèdent, on a vu les aspects principaux du commerce des esclaves, de la main d’œuvre servile et des trajectoires d’individus concernés par la servitude dans l’Empire ottoman. À l’heure du bilan, j’espère être parvenu à démontrer le caractère

774. Cf. *supra* le « Chapitre liminaire : les mots de l’esclavage », 1-iii. Albin de Kazimirski Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et Compagnie, 1860, t. II, p. 817. Sir W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 1473. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 15^e éd., Ankara, 1998 [1962], p. 891.

775. Du moins d’après les sources que je connais et celles qui ont été relayées par l’historiographie.

776. Duygu Tanıdı, « 1657 ve 1698 Yılları Arasında Kadı Sicilleri’ne Göre Rusçuk’ta Köleler ve Cariyeler », *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* XXXIV, 2013, p. 219-235.

777. *Ibid.*

778. Sur Joseph/Yūsuf, cf. *infra* II-A-3 dans la seconde partie.

profitable de la traite dont le volume et les circulations humaines sont comparables aux dynamiques transatlantiques de certaines périodes du XVI^e-XVII^e siècle. Deuxièmement, on a pu constater que la place des esclaves dans différents secteurs économiques n'était pas l'élément structurant par excellence des modes de production dans l'Empire ottoman, mais qu'elle était loin d'être négligeable. En dernier lieu, la possession d'esclaves n'est pas à la portée de tous, mais il y a bel et bien une ubiquité des esclaves dans la société ottomane : il y a de nombreuses autres manières d'entretenir des rapports avec des esclaves que le simple fait de les posséder, de les faire travailler et de les affranchir.

Pour revenir au premier point – le commerce, ce sont les marchands d'esclaves qui profitent le plus de la traite ; l'État, notamment grâce à son emprise directe sur des sources de l'approvisionnement et son contrôle de la fiscalité est l'autre acteur principal de cette vie commerciale à en tirer le plus de bénéfices. L'État ottoman, personnifié par le sultan, est aussi le plus grand propriétaire d'esclaves dans l'Empire. Il taxe le commerce des esclaves, il décide du profil des personnes qui peuvent être asservies, il décide du profil des personnes qui peuvent posséder des esclaves. Quant aux maîtres ordinaires d'esclaves, ils ne tirent généralement pas – probablement à l'exception des industriels de la soie – le même rendement de la marchandise humaine que les marchands professionnels d'esclaves. Cela dit, il n'est pas satisfaisant d'analyser les phénomènes serviles dans l'Empire ottoman sous la seule optique du caractère profitable de la traite et de la main d'œuvre. Dans les contextes domestique, familial et sociétal, la productivité n'est pas le critère analytique adéquat pour saisir les véritables enjeux. Car elle ne rend nullement compte des liens personnels tissés dans le cadre de l'institution servile, ni du fait que la plupart des propriétaires optent pour l'acquisition d'esclaves sachant que l'amortissement de l'investissement initial représenté par l'achat était un objectif difficilement atteignable. Autrement dit, le gain d'un propriétaire d'esclave(s) ne s'évaluait pas nécessairement en termes économiques ou financiers. Le profit tiré de l'exploitation de l'homme par ses semblables pouvait être formulé de manière subjective et irrationnelle aussi. Ici, entre en jeu la dimension sexuelle de l'esclavage avec les liens personnels tissés entre maîtres et esclaves : les souffrances endurées par les personnes dominées font partie intégrante de cette sphère subjective mais traduisent une vérité structurelle et inhérente de l'esclavage en tant que tel⁷⁷⁹. L'affranchissement contractuel accordé à la suite de la conclusion de plusieurs paiements échelonnés sur un laps de temps prédéterminé était le principal moyen de récupérer le capital initialement investi par le propriétaire en réalisant plusieurs bénéfices sur les moyen et long termes – notamment en raison du maintien des relations de dépendance dans le cadre des relations entre patrons et clients affranchis.

779. Pour une interprétation de la pratique de l'affranchissement en tant que signe de distinction sociale, ou plutôt une étude de l'achat d'esclaves en vue de les affranchir ostensiblement, voir Yannis Spyropoulos, « Slaves and Freedmen in 17th- and Early 18th-Century Ottoman Crete », *Turcica* XLVI, 2015, p. 177-204.

À propos du travail fourni par les esclaves, il faut bien souligner que les personnes de condition servile côtoyaient des individus libres rémunérés dans les mêmes métiers et chantiers, mais qu'ils devaient parfois effectuer le travail qui n'attirait aucun volontaire : le cas des mines de cuivre de Kastamonu et celui de l'arsenal impérial illustrent bien cet aspect. La solution consistant à entretenir une force de travail de condition servile était peut-être déficitaire pour l'État et ses investisseurs privés qui n'avaient pas la possibilité de procéder autrement pour obtenir les résultats désirés. Cela peut être considéré comme un exemple de pragmatisme.

D'une part, l'identité, le pouvoir, le statut socio-politique et les différentes capacités et qualités du propriétaire déterminent presque tout dans les vies des esclaves et des affranchis. D'autre part, un autre facteur semble déterminer le vécu, les vicissitudes et l'itinéraire d'une personne réduite en esclavage : c'est l'acte violent originel qui fonde son statut servile. Notamment les captifs de guerre sont concernés par cet aspect. Car ils sont des individus dont le caractère « sacrificable » est abandonné au profit de leur marchandisation et de leur transformation en propriété⁷⁸⁰. La violence fondatrice de leur statut juridique continue d'exercer son emprise pour le maintien du statut, mais aussi tout au long de son évolution au cours d'une période assez longue. Le fait que les relations de dépendance sont maintenues même après l'affranchissement est dû à cet assujettissement originel.

Les esclaves se trouvaient déjà dans l'obligation d'obéissance vis-à-vis des familles qui les achetaient et pour lesquelles ils travaillaient ; mais ils se trouvaient aussi dans l'obligation d'entretenir des relations intimes avec ces familles⁷⁸¹. En l'absence de solutions « miraculeuses » comme une opération de rachat en provenance de leur pays natal, les esclaves devaient s'assimiler par étapes à la nouvelle société qui les asservissait, avec un certain taux de réussite dans le cas ottoman⁷⁸². Autrement dit, après l'humiliation et le rabaissement, naît l'obligation d'adopter et d'embrasser une vie nouvelle en rupture totale avec la vie ancienne. Cette assimilation passe par l'apprentissage linguistique, le bagage professionnel, la conversion religieuse, l'appartenance tribale, le lien matrimonial, l'engendrement biologique, etc. Si l'esclavage est, en principe, une forme de domination permanente et violente des personnes aliénées et déshonorées à la naissance ou à un stade ultérieur de la vie : dans le cas de l'Empire ottoman, le maintien de cette domination nécessitait un certain nombre de transformations et remaniements⁷⁸³. S'il y a une mort sociale et un déracinement quasi-total au départ de l'expérience servile, cette mort et ce déracinement sont précisément définis par rapport aux conditions de vie qui précèdent la réduction en esclavage par des Ottomans. Certains esclaves sont destinés à être intégrés à

780. René Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Hachette Littératures, 1998 [1972] (Pluriel), p. 24.

781. Eve M. Troutt Powell, « Slavery », in Philippa Levine et John Marriott (éds), *The Ashgate Research Companion to Modern Imperial Histories*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 409.

782. *Ibid.*

783. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1982, p. 13.

une nouvelle famille pour se constituer un réseau social entièrement nouveau. Ce nouveau réseau assure leur insertion non seulement au sein de la famille du propriétaire et de son entourage, mais aussi auprès des esclaves des maisonnées des alentours – de préférence des coreligionnaires et/ou des compatriotes. Dans le cadre de ces échanges, on parle sa langue maternelle ou une certaine forme de la *lingua franca*, si ce n'est le turc ottoman cassé qu'ils finiront par apprendre tôt ou tard.

La prolongation de la durée de l'esclavage réduit progressivement la possibilité de disposer d'une quelconque autonomie par rapport aux moyens matériels et au milieu social du propriétaire, notamment en termes de subsistance matérielle. Cette difficulté entraînée par la longueur de la durée de la servitude d'une personne connaît un autre versant : au bout d'une décennie, voire plus, passée chez des Ottomans « infidèles », les esclaves auront traversé une *odyssée* qui fait qu'ils commencent à être oubliés chez eux. Autrement dit, la migration forcée vers l'Empire ottoman entraîne aussi la mort sociale par étapes dans le pays d'origine. Le retour est envisageable et possible (certains parviennent à le réaliser), mais le phénomène de la conversion et de l'apostasie ajoute une couche supplémentaire de complexité au désir naïf de retrouver sa vie d'autrefois.

De tous ces éléments, je déduis la fonction de l'esclavage en tant qu'outil coercitif de recrutement pour forger de nouveaux Ottomans sur le moyen ou le long terme. Être affranchi signifie tout d'abord ne plus être esclave, avant de signifier être un homme ou une femme libre. Quoi qu'il en soit, l'affranchissement est la modalité principale de l'incorporation des individus à la société ottomane dont le premier échelon est la famille du maître et son réseau social étendu par des liens matrimoniaux et de patronage.

J'ai tenté de dresser un portrait aussi complet que possible des esclaves dans l'économie et la société ottomanes du XVI^e-XVII^e siècle. Les limites de l'échantillonnage et la caractère laconique de certains types de sources rendent nécessaire de faire succéder à ce paysage une analyse détaillée des sources narratives et iconographiques afin de saisir maintenant des éléments relevant des mentalités. Les représentations ottomanes de l'esclavage constituent le dernier volet de cette étude.

Seconde partie : les représentations ottomanes de l'esclavage

L'immersion de l'historien dans un passé quelconque a bien des limites : cette immersion est encore plus difficile lorsqu'il s'efforce de saisir une certaine *Weltanschauung*, une « vision du monde, de tout un chacun, un univers mental stéréotypé et chaotique à la fois » relevant d'un espace-temps déjà révolu¹. L'histoire dite des mentalités garde encore son caractère novateur à certains égards, mais était déjà considérée dans les années 1970-1980 comme « galvaudée »². Toutefois, son attrait réside justement « dans son imprécision »³. Cet élément peut être vu comme une faiblesse sur les plans heuristique et épistémologique, car sa volatilité n'est pas fiable, ce qui fait des « mentalités » un objet historique presque insaisissable. Pour ces raisons, on est tenté de lui préférer la notion de représentation : ainsi, il devient envisageable d'étudier en profondeur les empreintes des mentalités d'une époque donnée au travers des traces de leurs discours et pensées dans les textes et l'iconographie. Une des idées centrales d'une telle entreprise est de substituer aux représentations que nous nous faisons du passé celles produites par des protagonistes de l'époque étudiée afin d'en reconstituer, ne serait-ce qu'en fragments, la réalité historique d'après les sources authentifiées qui en émanent⁴.

Il est évidemment possible d'aborder l'histoire en tant que pensée ou conscience et non en tant qu'événement ou acte à tout prix⁵. Les traditions historiographiques émanant de G. W. F. Hegel ou de Benedetto Croce ont beau postuler une opposition ferme entre la conscience et la *praxis*, les représentations ottomanes sur les esclaves et l'esclavage se situent plutôt au croisement de ces deux entités : la pensée et la pratique se déterminent mutuellement, il y a plus de conjonctions que d'antagonismes rigides⁶. En revanche, lorsqu'il s'agit de la normativité, d'un idéal invoqué et imposé sur les règles de conduite sociale, autrement dit, quand on a recours à une éthique qui se veut universelle et pratique (tout en s'appuyant sur des principes abstraits, voire divins), il devient nécessaire d'établir une différence entre « la *praxis* des groupes, et les règles conscientes et

1. Jacques Le Goff, « Préface », in Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983 [1924] (Bibliothèque des Histoires), p. XXVI. La citation est de Jacques Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », dans *idem* et Pierre Nora (dirs), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Paris, Éditions Gallimard, 2011 [1974] (Folio / Histoire), p. 737 [728-751].

2. Jacques Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », *art. cit.*, p. 728.

3. *Ibid.* Pour un manifeste scientifique reflétant l'optimisme heuristique des années 1970, voir Robert Mandrou, « Histoire. 5. L'histoire des mentalités », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1971, vol. VIII, p. 436-438.

4. Alun Munslow, « Representation », *The Routledge Companion to Historical Studies*, 2^e éd., Londres-New York, Routledge, 2006 [2000], p. 221.

5. Hayden White, « The Tasks of Intellectual History (1969) », dans *idem*, *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature and Theory: 1957-2007*, éd. par Robert Doran, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010, p. 81 [80-97].

6. *Ibid.*, p. 82.

préméditées par le moyen desquelles, ces mêmes groupes — ou leurs philosophes — s'emploient à [...] codifier et à [...] contrôler » l'échange entre cette *praxis* et ces règles⁷.

Lorsqu'on s'intéresse à des « habitudes de pensée », des « représentations collectives », des éléments de « pensée plus populaire que savante », des « idées collectives » (voire « l'opinion collective » qui s'oppose aux subtilités abstraites de théologiens) et à des « représentations mentales », ces outils heuristiques (qui se conjuguent parfois eux-mêmes en forme de questionnement) rendent nécessaire de prendre certaines précautions de méthodologie et d'interprétation⁸. Lucien Febvre n'assignait pas un *outillage mental* à chaque *civilisation*, mais le considérait valable pour l'humanité entière dont il marquait « un degré, un passage de l'esprit pour les progrès ultérieurs »⁹. Je ne m'y intéresse aucunement dans une telle perspective évolutionniste, mais le temps long et le rythme lent de l'*outillage mental* devraient être en mesure d'offrir une vision globale des facteurs d'unité et des contradictions au sein d'une société en fonction de l'objet d'étude. « [C]haque époque se fabrique mentalement sa représentation du passé historique », et du présent social, serait-on tenté d'ajouter¹⁰.

Pour qu'une étude des représentations puisse être plus englobante et socialement plus représentative, l'enquête doit porter « non seulement sur les croyances des élites, mais [aussi] sur les comportements[, pensées et discours] des masses d'autrefois »¹¹. J. Delumeau continue ses propos programmatiques de la façon suivante :

Quant au discours de la culture dominante, [...] il est de plus en plus nécessaire de le soumettre à une lecture au second degré. Il nous faut donc transcender son dire, retrouver ses motivations inconscientes, l'outillage mental qu'elle mettait spontanément en œuvre, ses représentations les plus familières, la sensibilité qu'elle manifestait dans le quotidien. Alors se présente à nous [...] la relation entre histoire et étude des langages — [comprenant l'étude] des mots d'abord, mais aussi cel[le] des images et des rites. Une culture se manifeste par un vocabulaire et une syntaxe, par une iconographie privilégiée, par la forme et le contenu de ses liturgies¹².

L'étude du vocabulaire ottoman de l'esclavage fut l'étape initiale permettant de cerner l'outillage lexical et sa syntaxe à l'œuvre tels qu'ils furent déployés dans les sources¹³. Car afin

7. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 333.

8. Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, *op. cit.*, p. XXVII, 41, 51-53, 154, 224, 250 et 258.

9. Henri Berr, « Avant-propos. Psychologie collective et raison individuelle », in Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Éditions Albin Michel, 2003 [1947] (Bibliothèque de « L'Évolution de l'Humanité »), p. XVII-XVIII.

10. Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance*, *op. cit.*, p. 12.

11. Jean Delumeau, *Leçon inaugurale faite le jeudi 13 février 1975. Collège de France. Chaire d'histoire des mentalités religieuses dans l'Occident moderne*, Paris, 1976, p. 6.

12. *Ibid.*, p. 13.

13. Cf. *supra* le « Chapitre liminaire : les mots de l'esclavage chez les Ottomans ».

d'éviter l'anachronisme que peuvent engendrer la terminologie et la perspective contemporaines (qui sont les nôtres), la tentative de « pénétrer dans les idées et le vocabulaire des gens du passé » est inévitable, mais certes insuffisante par elle-même¹⁴. Si jamais on parvient à « retrouv[er] la tonalité authentique du passé » à l'appui de cet examen sémantique initial, survient alors le moment « de l'expliquer avec les instruments du savoir scientifique » à notre disposition à l'heure actuelle¹⁵. Les actes juridiques et administratifs seront invoqués occasionnellement en fonction de leur pertinence thématique, mais l'accent sera dorénavant mis sur différents types de sources narratives ottomanes. Cet exercice d'« historiographie qualitative » vise à « crée[r] la conviction par la variété et la convergence des documents [et des documentations] rassemblés »¹⁶. Il n'est pas sans intérêt d'insister sur la diversité et la richesse de la documentation à l'œuvre ici, étant donné que chaque élément de la typologie de mes sources répond à une problématique différente et permet d'aborder un aspect particulier de l'objet principal qu'est l'esclavage dans l'Empire ottoman et la façon dont il a pu être représenté au travers des sources littéraires et récits de l'époque moderne.

En partie, je mène une enquête d'anthropologie historique et sociale en tant qu'historien ottomaniste. En me référant à un exercice d'anthropologie sociale, je songe à la définition qu'en donne Claude Lévi-Strauss qui la distingue ainsi de l'anthropologie culturelle : « l'anthropologie sociale se consacrant plutôt à l'étude *des institutions considérées comme des systèmes de représentations*, et l'anthropologie culturelle à celle des techniques, et éventuellement aussi des institutions considérées comme des techniques au service de la vie sociale »¹⁷. Cependant, cela n'est qu'une définition préliminaire dans la mesure où la perspective de l'anthropologie sociale peut s'élargir pour considérer également les artefacts, outils, armes, objets rituels et quotidiens comme des faits sociaux ; et inversement, l'anthropologie culturelle peut être vue comme la discipline qui étudie la « super-technique », c'est-à-dire l'activité sociale et politique déterminante pour un grand nombre d'éléments, institutions et structures de la vie en société¹⁸. Pour récapituler, l'agencement et le fonctionnement de l'institution servile dans ses manifestations juridique, sociale, économique et politique ont été étudiés dans les précédentes parties¹⁹. Maintenant, on passe, en prenant appui sur des sources principalement littéraires, aux *penseurs* et *commentateurs* de l'esclavage dans l'Empire ottoman. Au travers de ce que les littérateurs ont explicitement (et parfois inconsciemment) exprimé

14. Jacques Le Goff, « Préface », in Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, *op. cit.*, p. XXVI.

15. *Ibid.*

16. J. Delumeau, *Leçon inaugurale*, *op. cit.*, p. 15.

17. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 2^e éd., Paris, Plon, 1985 [1958], p. 11. C'est moi qui souligne.

18. *Ibid.*, p. 415.

19. Je rejoins Robert Mandrou qui affirme que « l'histoire des mentalités doit être située dans le projet plus large d'une histoire totale, où l'exploration des relations constituant la vie des hommes en société comporte un aspect culturel aussi important que la partie économique et matérielle. » L'étude des représentations se veut complémentaire et non à l'opposé du socio-économique. R. Mandrou, « Histoire. 5. L'histoire des mentalités », *art. cit.*, p. 438.

et pensé dans leurs textes, on aura l'occasion de voir autrement la centralité de l'esclavage pour la société ottomane de l'époque moderne.

L'historien qui s'intéresse aux mentalités de ses protagonistes est tenu de faire un va-et-vient permanent entre la part du collectif et celle de l'individu : explorer la piste d'un individu (au travers de son œuvre par exemple) implique d'établir sa représentativité concernant sa société et son temps, mais aussi de déterminer dans quelle mesure ce protagoniste a pu se distinguer de ses contemporains²⁰. Le fait d'être le produit d'une époque donnée ne peut pas exclure d'emblée la possibilité de manifester des dissonances et une appartenance imparfaite à celle-ci. Se situer « au point de jonction de l'individuel et du collectif, du temps long et du quotidien, de l'inconscient et de l'intentionnel, du structural et du conjoncturel, du marginal et du général » permet potentiellement de repérer le contenu impersonnel au sein d'un récit à caractère autobiographique ou de détecter les automatismes idéologiques et sociaux d'un individu en apparence hors pair²¹. L'une des conclusions principales que l'on peut tirer de l'historiographie des mentalités est que plusieurs mentalités peuvent coexister « à une même époque et dans un même esprit »²². Cette coexistence et cette pluralité peuvent provenir de différents registres culturels qui traduisent parfois « un élément capital des tensions et des luttes sociales » : ainsi certaines représentations peuvent transcender les appartenances et animosités dans l'ensemble de la société (éléments de mentalités communes, partagées), tout en coexistant avec des visions stratifiées et conflictuelles (éléments de mentalités de classes)²³. Les qualités intrinsèques des sources que je vais aborder éliminent d'office les conditions de possibilité de toute interprétation unidimensionnelle.

L'histoire des mentalités, telle qu'elle a été formulée et promue par la troisième génération de l'école des *Annales* (car « Braudel [qui en incarna la deuxième génération] est resté très fermé à cette orientation », même si sa *Méditerranée* en contient des éléments), a connu son heure de gloire (en France et à l'échelle internationale) dans les années 1970 pour tomber en déshérence après un moment de fécondité triomphant²⁴. Malgré cela, « le souci de l'historien de corrélérer le personnel au collectif » reste d'actualité²⁵. De toute manière, il ne sera pas question d'insister sur des « éléments

20. Jacques Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », *art. cit.*, p. 730.

21. *Ibid.*, p. 733.

22. *Ibid.*, p. 744.

23. *Ibid.*, p. 746.

24. François Dosse, « Histoire des mentalités », in Christian Delacroix *et alii* (dirs), *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, Éditions Gallimard, 2010 (Folio / Histoire), t. I, p. 220-221 [220-231]. Même si Fernand Braudel n'a certainement pas porté l'étendard des études historiques sur les mentalités, l'assertion péremptoire de F. Dosse reste inexacte et ne fait pas justice à l'auteur de *La Méditerranée* qui eut cette si particulière façon de « psychologiser » les *civilisations*. Voir notamment le ch. VI « Les civilisations » dans Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2^e éd., Paris, Armand Colin, 1966 [1949], t. II, p. 95-163.

25. F. Dosse, « Histoire des mentalités », *art. cit.*, p. 224. Jacques Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », *art. cit.*, p. 730 : « Proche de l'ethnologue, l'historien des mentalités doit aussi se doubler d'un sociologue. Son objet,

inertes, obscurs et inconscients d'une vision du monde déterminée » tels qu'ils ont pu caractériser l'histoire des mentalités en France²⁶. À partir de sources écrites produites par (et généralement) pour les élites lettrées de l'Empire, il serait en effet plus que problématique de prétendre que l'on puisse accéder à des « mentalités » qui relèveraient d'un registre « interclasse »²⁷. Dans l'usage que j'en fais, je mise sur son aspect complémentaire de l'étude des dimensions juridique et socio-économique de l'esclavage dans l'Empire ottoman afin d'en faire l'histoire la plus totale (ou la moins incomplète) possible, car il existe un véritable enjeu dans la conjonction de la réalité historique avec la réalité psychologique, une vision poétique et l'outillage discursif et idéologique que les protagonistes concernés ont mobilisés pour interpréter leurs propres comportements, pratiques et modes de pensée²⁸. L'effervescence de la réalité psychologique fait qu'elle est bien plus difficile à cerner que des éléments sociologiques (bien plus tangibles dans les sources et heuristiquement plus pertinents pour mon entreprise) : la poésie constitue le terrain le plus propice pour une telle tentative qui a ses propres risques.

De plus, il faut préciser que la « mentalité » est un objet assez récent dans l'historiographie ottomaniste : elle fait partie des nouveaux thèmes et concepts introduits dans le champ des études sur l'Empire ottoman au cours des deux dernières décennies²⁹. Justement, dans son bilan de l'influence de l'école des *Annales* sur les études ottomanes en 1978, Halil İnalcık, en citant abondamment Maurice Aymard et Fernand Braudel, faisait état de l'emprise des deux premières générations qui était détectable dans les recherches sur l'agriculture, la démographie, la fiscalité et le commerce concernant l'Empire ottoman³⁰.

d'emblée, c'est le collectif. La mentalité d'un individu historique, fût-ce un grand homme, est justement ce qu'il a de commun avec d'autres hommes de son temps. »

26. Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du xvi^e siècle*, trad. par Monique Aymard, Paris, Flammarion, 1980 [1976] (Nouvelle Bibliothèque Scientifique), p. 19.

27. *Ibid.*

28. Walter G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyrical Poetry*, Londres-Seattle, University of Washington Press, 1985, p. 91-92.

29. Marinos Sariyannis, « Time, Work and Pleasure: A Preliminary Approach to Leisure in Ottoman Mentality », dans *idem* (dir.), *New Trends in Ottoman Studies. Papers presented at the 20th CIÉPO Symposium. Rethymno, 27 June – 1 July 2012*, Réthymnon, University of Crete, 2014, p. 797 [797-811].

30. Halil İnalcık, « Impact of the *Annales* School on Ottoman Studies and New Findings [with discussion] », *Review [Fernand Braudel Center]* I/3-4, 1978, p. 69-99. À la fin de la discussion qui suit la présentation du papier d'İnalcık, Immanuel Wallerstein précise ceci : « Both *Annales* and Marxism historically have placed their great emphasis on economic and social underpinnings, not on idea systems, although to be fair, [Lucien] Febvre of course was centrally concerned with idea systems » (*ibid.*, p. 99). Parmi quelques travaux pionniers (sauf celui de Robert Dankoff qui sera cité plus bas) du versant ottomaniste de l'histoire des mentalités, on peut mentionner : Cemal Kafadar, « Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature », *Studia Islamica* LXIX, 1989, p. 121-150 ; *idem*, « Mütereddît bir mutasavvîf: Üsküp'lü Asiye Hatun'un rüya defteri, 1641-43 », *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı* V, 1992, p. 168-222 ; Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans, xiv^e-xix^e siècle*, Paris, Fayard, 2003 ; Pál Fodor et Pál Ács (éds), *Identity and Culture in Ottoman Hungary*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2017 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvolker 24).

L'argument du silence des archives n'est plus une excuse pour l'historien³¹ : les sources littéraires et divers types de récits peuvent potentiellement combler cette lacune. Le passage d'un modèle mental à un autre se décrypte grâce à l'analyse approfondie des phases de crise et des mutations sociales radicales comme le défendait Michel Vovelle, toutefois « la temporalité des mentalités évolue en général à un rythme plus lent que la société »³². C'est une lenteur vertueuse qui met en valeur « l'inertie, force historique capitale »³³. Encore, cette invocation des temporalités et rythmes historiques braudéliens montre les affinités de *La Méditerranée* avec l'histoire des mentalités. Parler d'inertie n'exclut pas l'idée d'un certain dynamisme à l'œuvre, bien au contraire : le devenir, l'enracinement, la diffusion et l'omniprésence envahissante des manifestations de l'institution et des éléments discursifs développés à son sujet relèvent aussi d'une étude sur l'évolution (sinon la transformation) d'un phénomène dans l'espace et le temps. Articuler diachronie et synchronie en dressant le bilan des évolutions chronologiques sont des tâches heuristiques louables qui ne peuvent pourtant pas être plaquées sur n'importe quel objet d'étude. J'admets ne pas avoir l'ambition d'une telle entreprise, notamment parce qu'aux XVI^e et XVII^e siècles l'esclavage dans l'Empire ottoman ne connaît pas de transformations profondes, mais une très forte consolidation, un certain enracinement dans les pratiques et un apogée. C'est au cours du dernier siècle de l'Empire ottoman que la remise en question des structures fondamentales de l'esclavage, ainsi que l'affaiblissement de cette institution se réalisent (sans pour autant aboutir à son abolition). L'objectif principal de cette partie est de mener une enquête qui détecte le plus exhaustivement possible les tenants et aboutissants des représentations que des Ottomans ont pu se faire de leurs esclaves et de l'institution de l'esclavage au XVI^e-XVII^e siècle.

Dans les chapitres qui suivent, on tentera donc de pénétrer le *Zeitgeist* du XVI^e-XVII^e siècle relatif à la question de l'esclavage par l'analyse des documents d'archives, des chroniques et du vocabulaire de l'élite et des gens ordinaires tel qu'il se dégage de ces sources. Pour ce faire, la monographie de Robert Dankoff, expert de l'œuvre du célèbre voyageur du XVII^e siècle Evliyā Çelebi, est un point d'appui et une source d'inspiration majeurs³⁴. Sa recherche empathique porte sur *une mentalité ottomane* qui a parcouru, décrit, narré et indexé toutes les provinces de l'Empire ottoman : son *Livre de voyages (Seyāhatnāme)* est un récit immense qui se divise en dix tomes³⁵. L'« empathie » de R. Dankoff consiste à explorer le monde d'un individu unique qui est, à la fois,

31. François Dosse, « Histoire des mentalités », *art. cit.*, p. 227.

32. *Ibid.*, p. 229. Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, Éditions La Découverte, Paris, 1985 [1982], p. 8, 203, 214, 226 et 236.

33. J. Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », *art. cit.*, p. 735.

34. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 31).

35. *Ibid.*, p. 1.

l'auteur d'une source extrêmement riche dans sa description de la société, de la culture et de l'habitat de son temps (faisant part d'un grand nombre d'analyses et d'observations originales), et un représentant des milieux lettrés et urbains ayant des affinités avec l'élite politique et aulique de l'Empire ottoman de l'époque dite « classique ». R. Dankoff soutient qu'une chose qui s'appelle la « mentalité ottomane » existait : il entend par là une manière particulière qu'avaient les Ottomans de voir le monde qui était façonnée aussi bien par l'islam que par la culture persane, la langue turque et les coutumes centrasiatiques, les intérêts de la dynastie ottomane et les perspectives impériales d'Istanbul dans toute leur dimension romano-byzantino-anatolienne³⁶. L'autre supposition (*assumption*) de R. Dankoff est qu'Evliyā Çelebi incarnait l'Ottoman typique (voire archétypal) au travers de son œuvre qui traduit les perceptions ottomanes du monde dans des domaines flagrants (*obvious areas*) comme la géographie, la topographie, l'administration, les institutions urbaines, les systèmes sociaux et économiques, ainsi que dans des domaines comme la religion, le folklore, les rapports sexuels, l'interprétation des rêves et les conceptions de soi³⁷. L'ottomanité représentative de cet homme découlerait du fait qu'il est un « homme d'Istanbul » (*man of Istanbul*), un « homme ouvert au monde » (*man of the world*), un « serviteur du sultan » (*servitor of the sultan*), un « gentilhomme et derviche » (*gentleman and dervish*), un « raconteur, reporter et amuseur » (*raconteur, reporter and entertainer*), si l'on suit les titres des chapitres de l'ouvrage de Dankoff³⁸. Ce musulman sunnite, Turc ottoman, Stambouliote, formé au palais impérial, incarnait le médiateur parfait entre les élites de l'Empire et les mondes et expériences étrangers à ce milieu dans la mesure où il fut en mesure de s'identifier à (*empathize with*) des valeurs et manières d'être qui n'étaient pas les siennes³⁹. Pour ces raisons, même chez un seul individu, incarnant *une* (et non *la*) mentalité ottomane, on trouve une certaine polyphonie et des contradictions (sinon des complexités) à des degrés variés : cela ne remet pas en question les dénominateurs socio-culturels communs ou le substrat d'une façon propre de penser qu'à un groupe donné (défini par son identité ottomane)⁴⁰. Evliyā Çelebi correspond bien à la fois aux définitions exclusive (appartenant à la classe dirigeante musulmane, fidèle au sultan et à la dynastie,

36. *Ibid.*, p. 6-7. Ce qui correspond à une *mentalité* « culturelle » parmi d'autres configurations possibles. On pourrait penser aussi à « la vision économique d(u monde chez l)es Ottomans » chère à l'historien Mehmet Genç, « Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri », *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* III/1, 1989, p. 175-185.

37. R. Dankoff, *An Ottoman Mentality*, *loc. cit.*

38. *Ibid.*, p. 7-8.

39. *Ibid.*, p. 48. R. Dankoff offre l'explication suivante pour ces traits du voyageur : « The urbanity of his upbringing implied a certain broadmindedness. » À propos de la richesse des sources historiques, géographiques, littéraires, linguistiques, théologiques, biographiques, ethnographiques et musicologiques d'Evliyā Çelebi, voir Hakan Karateke et Hatice Aynur (éds), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2012.

40. Marc Aymes, *A Provincial History of the Ottoman Empire: Cyprus and the Eastern Mediterranean in the Nineteenth Century*, trad. par Adrien Morfee, Londres, Routledge, 2014 (SOAS/Routledge Studies on the Middle East 20), p. 42, 125 et 177 *et seq.*

connaissant et maîtrisant *la façon ottomane* de faire les choses) et inclusive (un habitant de l'Empire, un sujet contribuable du sultan) de cette ottomanité⁴¹. Dans la mesure où Evliyā Çelebi est considéré comme un représentant de sa couche sociale supérieure, peut-il être vu comme l'« anti-Menocchio » (au sens où C. Ginzburg soutient que chez ce meunier frioulan on ne pouvait pas détecter les caractéristiques de sa couche sociale entière, vu que ce n'était pas un paysan *typique*) pour autant⁴²? Non, car les revendications d'Evliyā Çelebi (issues de son temps et de son milieu) et la singularité de cet homme et de son œuvre ne sont pas mutuellement exclusives. Ce qui émerge de ses discours est moins une *mentalité* qu'une *culture*, comme chez Menocchio⁴³.

Evliyā Çelebi, comme une bonne partie de ses contemporains, avait une vraie affinité avec l'esclavage dans l'Empire ottoman : il fut propriétaire de nombreux esclaves qu'il acheta lui-même ou qu'il reçut de la part de divers notables comme cadeaux à différentes occasions au fil de sa vie et pour lesquels il exprima aussi bien de la tendresse que de la cruauté (il les traite en alternance en tant qu'objets et instruments, ou compagnons d'affection) ; le fait de parcourir presque tous les territoires de l'Empire ottoman lui permit de connaître à la fois les pratiques et coutumes locales concernant l'institution servile, et les spécimens de toutes les origines géographiques et ethniques à la disposition des Ottomans⁴⁴. L'auteur ne semble pas en être conscient tout au long de son récit, ni ne tient un discours élaboré à ce sujet il est vrai, mais il faut signaler que sa mère était une esclave au harem impérial et en provenance d'une tribu abkhaze : cette femme qui reste anonyme avait épousé Dervîş Mehemmed Zillî, un orfèvre du palais impérial⁴⁵. De même qu'on peut aisément affirmer que l'esclavage aux États-Unis d'Amérique était racial(isé) et raciste (au point de vue des *mentalités*)⁴⁶, on peut maintenir à ce propos, pour définir les traits distinctifs d'un système esclavagiste, que l'infériorité juridique des esclaves ne stigmatisait pas nécessairement les affranchis ou leurs descendants dans l'Empire ottoman : le cas de la mère d'Evliyā Çelebi (comme celui de milliers d'autres) illustre bien la porosité des identités et statuts chez les Ottomans pour lesquels l'esclavage fournissait un outil de croissance démographique et d'extension de la famille⁴⁷.

41. *Ibid.*, p. 177 *et seq.* Suivant les renvois de M. Aymes, je peux également signaler Norman Itzkowitz et Max Mote (éds), *Mubadele. An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1970, p. 11 ; et Nicolas Vatin, *Conférence d'ouverture de M. Nicolas Vatin, Directeur d'études. Études ottomanes (XV^e-XVIII^e siècle)*, 10 novembre 2001, Paris, 2001, p. 54-55.

42. Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers*, *op. cit.*, p. 15-16.

43. *Ibid.*, p. 18.

44. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality*, *op. cit.*, p. 118, 126-127, 136 *et passim*.

45. Suraiya Faroqhi, « Foreword », in R. Dankoff, *An Ottoman Mentality*, *op. cit.*, p. xii. Madeline C. Zilfi, « Goods in the Mahalle: Distributional Encounters in the Eighteenth-Century Istanbul », in Donald Quataert (éd.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, Albany, SUNY Press, 2000, p. 294 [289-311].

46. Peter Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (The W. B. Stanford Memorial Lectures), p. 87.

47. L'esclavage dans l'Empire ottoman, vu de ce point de vue, s'insère dans la continuité de l'esclavage « domestique »

« Faire de l'histoire des mentalités c'est d'abord opérer une certaine lecture de n'importe quel document. Tout est source pour l'historien des mentalités.⁴⁸ » Soit. Le matériel privilégié ici relève avant tout d'une nature littéraire, car les pistes principales que je vais tenter d'explorer s'insèrent dans l'expansion narrative et l'imaginaire projeté de ces sources qui seront ultérieurement décrites en détail. L'étude du langage et le champ sémantique étant primordiaux lorsque l'on s'intéresse à un quelconque « outillage mental » (Lucien Febvre), je propose donc d'entamer cette partie de l'enquête par l'exploration des mots de l'esclavage et leur syntaxe en turc ottoman⁴⁹. L'étude onomastique du domaine servile, prenant le relais de l'étude sémantique du chapitre liminaire, sera suivie des images et représentations des esclaves et de l'esclavage dans la poésie et la prose ottomanes de l'époque classique. Cette section nous donnera la possibilité de faire des développements sur les genres littéraires distincts et sur ce qu'ils apportent à la compréhension des multiples facettes de l'esclavage chez les Ottomans. En dernier lieu, je me pencherai sur l'éthique ottomane et ses idéaux en ce qui concerne toutes les choses relatives aux pratiques esclavagistes. Dans le cadre de cette thématique, deux auteurs de la seconde moitié du XVI^e siècle, *Ḳınālızāde 'Alī Çelebi* et *Muṣṭafā 'Ālī de Gallipoli*, des « sociographes » prolifiques à part entière, vont se joindre à *Evliyā Çelebi* pour compléter le corpus nucléaire des littérateurs qui ont laissé les récits et descriptions les plus fournis au sujet de l'esclavage dans l'Empire ottoman au XVI^e-XVII^e siècle. La franchise, l'honnêteté et surtout un sens de l'humour osé constituaient l'atout de tels textes originaux d'observation sociale⁵⁰.

L'entrée en la matière se fera par le passage en revue de l'onomastique des esclaves, sans prétendre à l'exhaustivité. Afin de compléter le tableau dressé plus haut sur le vocabulaire de l'esclavage chez les Ottomans⁵¹, on fera le point sur les noms propres attribués par des maîtres à leurs esclaves ou choisis par ces derniers eux-mêmes dans certains cas. Dans la mesure du possible, on essaiera de détecter les raisons et raisonnements expliquant ces attributions pour voir enfin quelles marques de distinction l'anthroponymie pouvait apporter aux hommes et femmes en situation de servitude et se demander quels types de connotations ces marques portaient. En dépit des limites inhérentes à ce type d'approche, ce passage par l'anthroponymie permettra tout de même d'avoir un aperçu du tissu complexe des rapports humains entre maîtres et esclaves au-delà des catégorisations juridiques rigides et textuelles qui risquent parfois de ne pas refléter fidèlement

de la Méditerranée médiévale et dans la contemporanéité des servitudes de la Renaissance. Cela dit, les issues possibles de l'esclavage en constituent un trait distinctif assez frappant.

48. J. Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », *art. cit.*, p. 740.

49. F. Dosse, « Histoire des mentalités », *art. cit.*, p. 224.

50. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Āli (1541-1600)*, Princeton, Princeton University Press, 1986 (Princeton Studies on the Near East), p. 127-128.

51. Cf. *supra* le « Chapitre liminaire : les mots de l'esclavage chez les Ottomans ».

la réalité concrète de la vie quotidienne et les perceptions subjectives des contemporains.

I/ Prologue : l'onomastique de l'esclavage chez les Ottomans

L'analyse détaillée du vocabulaire de l'esclavage dans l'Empire ottoman du chapitre liminaire doit être complétée par des considérations sur des noms propres relatifs aux esclaves et ressortissant à la fois au domaine de l'anthroponymie et à celui de la toponymie. Alors que le vocabulaire qui vient d'être étudié met l'accent plutôt sur le statut juridique et sur la qualité de propriété de ces hommes et femmes asservis, l'anthroponymie se rapportant aux esclaves est censée souligner l'autre versant du caractère supposé comme hybride – à la fois homme et chose – de ces hommes et femmes, à savoir leur humanité¹.

A/ L'anthroponymie : comment nommer ses esclaves ?

« [Dans] la Genèse (2, 19) [...] Dieu conduit Adam devant les animaux, et Adam donne à chacun d'entre eux son propre nom. [...] Chacun des noms donnés par Adam est-il celui que l'animal devait porter en vertu de sa nature, ou bien celui qui lui était destiné par imposition conventionnelle ? »

Umberto Eco, *Leçon inaugurale faite le vendredi 2 octobre 1975. Collège de France. Chaire européenne : La quête d'une langue parfaite dans l'histoire de la culture européenne*, Paris, 1992, p. 7.

Le nom propre attribué à la naissance marque l'identité, le lignage, les appartenances diverses et l'origine d'un individu, tandis que l'attribution de noms à des esclaves par leurs maître(sse)s entérine symboliquement le statut juridique servile tout en insinuant la possession de l'identité même de l'esclave au-delà de son corps physique et de son potentiel de travail pour une

1. Sur le nom propre turc et ottoman, on peut signaler, sans aucune prétention à l'exhaustivité : İ. Metin Kunt, « Ottoman Names and Ottoman Ages », *Journal of Turkish Studies* X, 1986, p. 227-234. Nicolas Vatin, « La notation du nom propre sur les stèles funéraires ottomanes », in Anne-Marie Christin (éd.), *L'écriture du nom propre*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 135-148. Imre Baski et László Rásonyi, *Onomasticon Turcicum: Turkic Personal Names*, Bloomington-Indiana, Indiana University Press, 2007 (Indiana University Uralic and Altaic Series 172), 2 vols. Edhem Eldem et Nicolas Vatin, *L'épithète ottomane musulmane, XVI^e-XX^e siècles. Contribution à une histoire de la culture ottomane*, Paris-Louvain-Dudley, Peeters, 2007 (Turcica XIII), p. 17-29. Nicolas Vatin, « Noms de personne », *DEO*, p. 869-870. Olivier Bouquet, *Les noblesses du nom. Essai d'anthroponymie ottomane*, Turnhout, Brepols, 2013 (Miroir de l'Orient musulman 5) ; *idem*, « Onomasticon Ottomanicum. Identification administrative et désignation sociale dans l'État ottoman du XIX^e siècle », *ReMMM CXXXVII : L'identification. Des origines de l'islam au XIX^e siècle* (Isabelle Grangaud et Nicolas Michel, dirs), 2010, p. 213-235 ; O. Bouquet, « Onomasticon Ottomanicum II. Le voile de l'identité », in Nathalie Clayer et Erdal Kaynar (éds), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie. Études réunies pour François Georgeon*, Paris-Louvain-Walpole, Peeters, 2013 (Turcica XIX), p. 283-306 ; O. Bouquet, « Onomasticon Ottomanicum III : Köprülü, un assez joli nom d'emprunt », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* LX/2-2, 2013, p. 58-86.

durée (in)déterminée². Cette attribution est parmi les premiers des droits et privilèges que le maître/la maîtresse exerce sur son esclave à la suite de l'achat. Même si de nombreux Dimitri, Ivan ou Maria sont entrés et sortis de l'esclavage dans l'Empire ottoman avec leurs noms préservés intacts, un grand nombre de propriétaires ont choisi de donner des noms de leurs choix à leurs propriétés humaines³. Dans la mesure où ces choix peuvent être plus ou moins descriptifs ou abstraits, ces noms reflètent potentiellement les qualités des esclaves auxquels ils sont attribués, ainsi que les motivations religieuses, désirs et penchants de leurs propriétaires. Si le(s) (pré)nom(s) attribué(s) par les parents d'un(e) esclave préalablement à sa servitude chez les Ottomans constitue(nt) une partie déterminante de son identité, le choix fait par son maître de lui attribuer un nouveau nom a pour fonction de le/la déposséder presque entièrement de cette identité pour lui en fournir une nouvelle⁴. L'attribution d'un nouveau nom fait généralement table rase du passé de ce(tte) nouvel(le) esclave et ajoute une couche supplémentaire au traumatisme et à la violence de la réduction en esclavage à la fois symboliquement et avec des conséquences concrètes au quotidien. On peut soutenir que le fait de nommer son esclave comme on l'entend constitue un outil parmi d'autres permettant de marquer une rupture radicale dans la vie de la personne asservie qui ne sera plus la même. L'asservissement d'une personne l'éloigne déjà de tous les éléments sociaux, culturels, religieux qui ont pu déterminer sa singularité en tant qu'être humain ; si son maître décide de l'appeler par un nouveau nom, l'esclave est tenu, du moins en apparence, d'assumer un nouvel élément d'identification avec lequel il se fera (re)connaître désormais par autrui et peut-être même par soi-même.

1 – Les recrues du *devşirme*

Nous avons vu plus haut que les modes d'acquisition des esclaves de la Porte étaient la réduction en esclavage des prisonniers de guerre, l'achat sur le marché, la réception d'esclaves en cadeaux par le sultan et le *devşirme* (ramassage) visant principalement (mais non exclusivement, comme nous verrons *infra*) les populations chrétiennes sous l'autorité du sultan du XIV^e au XVII^e siècle. Notamment ceux que l'on incorpore dans l'infanterie des janissaires reçoivent un *ism*

2. Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire. The Design of Difference*, New York, Cambridge University Press, 2010 (Cambridge Studies in Islamic Civilization), p. 156-157.

3. *Ibid.*

4. Que cela soit par le biais de l'attribution des sobriquets propres aux esclaves ou des anthroponymes courants pour les personnes de condition libre, est un autre problème que je tâcherai de résoudre. Cf. Alain Testart, « L'esclavage comme institution », *L'Homme* XXXVIII/145, 1998, p. 37.

musulman⁵ au moment où ils se convertissent⁶. Car la conversion et leur asservissement vont de pair en ce qui concerne leur service pour l'État ottoman. La coïncidence de l'attribution de l'*ism* avec la conversion de la recrue n'est pas anodine : elles manifestent toutes deux la transition à sa vie nouvelle.

On peut lire dans les *Règlements des janissaires de la sublime Porte* (*ḳavānīn-i yeñiçeriyān-ı dergāh-ı 'ālī*)⁷, en 1606, qu'il fallait « dresser un registre dans lequel on porte les traits distinctifs de chaque garçon, sa circonscription (*ḳazā*) d'origine, les noms de son père et de sa mère et ses signes particuliers (*nişān*, traits physiques distinctifs) », ainsi que le nom de chaque recrue « sous sa forme mécréante » (*kāfirce*) et « sous sa forme musulmane » (*müslümānce*)⁸. Ces registres portent généralement des titres comme « *defter-i esāmī ve eşkāl-i evlād-i kefere — re'āyā-i [...] ki ez-şehr-i gilmān-ı 'acemiyān cem'-şude* » (registre des noms et des traits distinctifs des fils des sujets des infidèles de la province de [...], qui sont rassemblés sous la dénomination de « garçons étrangers »)⁹.

Comme c'est souvent le cas avec les esclaves du sultan, nous avons là aussi affaire à une exception assez notable, dans la mesure où il ne s'agit pas de faire table rase du passé familial et personnel de la recrue du *devşirme*, par opposition au reste des esclaves ordinaires¹⁰. Si les noms des nouveaux janissaires sont cités à la fois sous leur ancienne forme « mécréante » et leur nouvelle forme musulmane remplaçant cette dernière avec ceux de leurs parents non-musulmans, ce phénomène s'explique par la simple raison qu'il s'agit des sujets ottomans contribuables et non de

5. « Nom reçu à la naissance, souvent traduit en français par “prénom” (à tort puisqu'on n'a pas ici la séquence prénom suivi du nom de famille) [...]. Accompagné des '*ism*' du père et des ancêtres, il forme la généalogie (*nasab*), patrilinéaire à de très rares exceptions près (par exemple : Ahmad fils de Muḳammad fils d'Ahmad, etc.). » Jacqueline Sublet, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, PUF, 1991, p. 9. Olivier Bouquet, « *Onomasticon Ottomanicum*. Identification administrative et désignation sociale », *art. cit.*, p. 215 : « Les Ottomans font usage du terme *ism* (ou *isim*) qu'ils empruntent à l'arabe pour désigner le nom propre dans sa totalité. » Cela dit, le nom propre ottoman n'est pas exactement le nom arabe médiéval : l'*ism* peut avoir comme fonction principale de désigner la religion de l'individu (même s'il y a des exceptions dans le cadre des noms partagés par plusieurs religions).

6. Gilles Veinstein, « Les nouveaux noms des recrues du *devşirme* ottoman », in Christian Müller et Muriel Roiland-Rouabah (dirs), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Damas-Beyrouth, Presses de l'Institut Français du Proche-Orient, 2013, p. 461.

7. Il ne s'agissait pas réellement d'un règlement officiel.

8. *Ibid.*, p. 462 et 462 n. 8.

9. *Ibid.*, p. 462 n. 7.

10. Comme dans le cas notable du grand vizir Şoḳollu Meḳmed Paşa qui avait fait preuve d'un mécénat architectural de grande envergure dans sa Bosnie natale. Gilles Veinstein, « Şoḳollu », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2008, t. IX, p. 735-742. Erhan Afyoncu, « Sokullu Mehmed Paşa », *TDVİA*, Istanbul, 2009, vol. XXXVII, p. 357 [354-357]. Güneş Işıkşel, « Mehmed Paşa, Sokollu », *DEO*, p. 783-784. À propos du maintien des liens avec la famille d'origine, voir aussi Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650. The Structure of Power*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009 [2002], p. 136 et 163-164 ; İ. Metin Kunt, « Turks in the Ottoman Imperial Palace », dans *idem*, Jeroen Duindam et Tülay Artan (éds), *Royal Courts in Dynastic States and Empires*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2011 (Rulers & Elites. Comparative Studies in Governance 1), p. 289-312 ; Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, « Paroles d'*oḳlan*, jeunes esclaves de la Porte (XVI^e-XVII^e siècles) », in V. Schiltz (éd.), *De Samarcande à Istanbul : étapes orientales. Hommages à Pierre Chuvin II*, Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 245-257.

mécrcéants échappant à l'autorité politique du sultan parce qu'habitant en dehors de la *dārü-l-islām*. Comme il ne s'agit aucunement de réduire légalement en esclavage des sujets ottomans en dehors du cadre exceptionnel du *devşirme*, nous n'avons presque jamais les mêmes types de renseignements onomastiques sur les autres esclaves dans l'Empire ottoman.

Gilles Veinstein tient qu'il n'existe pas à notre connaissance de véritable règle sur les noms à attribuer aux recrues de *devşirme* et sur la façon de les attribuer¹¹. De plus, sur un échantillon de 406 individus issus de quatre groupements de janissaires en Roumélie, en Anatolie et à Mytilène (Midilli – Lesbos), il conclut qu'il n'y a pas d'onomastique propre au *devşirme*, car l'analyse de l'anthroponymie de ce groupe de jeunes gens révèle un net parallèle avec l'onomastique musulmane ottomane générale de l'époque : ainsi les Meḫmed/Muḫammed portant le nom du prophète de l'islam forment le plus large groupe au sein de cet ensemble avec 40 personnes (10 % de l'échantillon)¹². Il existe au moins deux éléments remarquables à signaler dans les analyses de G. Veinstein. Premièrement, la section du registre sur la Bosnie énumère une majorité de recrues issues de familles musulmanes, ce qui est dû au fait que cette province a progressivement connu une islamisation massive, mais même les musulmans d'origine sont désignés comme des « fils des mécréants sujets de la province de Bosnie » (*evlād-ı kefere-i re'āyā-i vilāyet-i Bōsna*)¹³. En outre, lorsque l'on indique les parents de ces musulmans bosniaques, pour dire « fils de », on emploie le terme *veled-i* qui est normalement réservé aux non-musulmans : le terme de *ibn* (ou *bin*) réservé aux musulmans est absent de ce registre¹⁴. Ceci n'est pas le cas du registre de soldes de jeunes esclaves du sultan (*gilmān-ı 'acemiyan*) situés à Istanbul, daté de l'an 932 de l'Hégire (1525-1526), où lorsque le père de l'esclave est indiqué, c'est toujours un nom musulman et le terme de *bin* est employé pour signifier « fils de » : « Muṣṭafā bin Meḫmed ; Meḫmed bin 'Alī ; Meḫmed bin Ḥasan ; 'Abdī bin Ḥasan » et ainsi de suite¹⁵. Il n'y a aucun élément dans ce document qui nous permette de savoir si ces pères musulmans sont des janissaires ou des sujets libres du sultan. Dans ce registre de 1525-1526, établi à une époque où les esclaves chrétiens forment encore une partie considérable des effectifs de ce corps, lorsque le père n'est pas indiqué, on trouve simplement un toponyme en dessous du nom de l'*'acemī oĝlan* : « Muṣṭafā – Hersek ; Velī – Bōsna ; Aḫmed –

11. Gilles Veinstein, « Les nouveaux noms des recrues », *art. cit.*, p. 464.

12. *Ibid.*, p. 464-465. L'échantillon est dressé à partir du registre n° 7600 de la série *Maliyeden Müdevver* des archives de la Présidence du Conseil (BOA), daté de l'an 1604 (1012 de l'Hégire). Des extraits pertinents de ce registre ont été publiés par Said Öztürk, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı ve Tarihi Gelişimi*, Istanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996, p. 346-351.

13. G. Veinstein, « Les nouveaux noms des recrues du *devşirme* ottoman », *art. cit.*, p. 463.

14. *Ibid.*, p. 463-464.

15. Lajos Fekete, *Die Siyāqat-Schrift in der Türkischen Finanzverwaltung*, Budapest, Akadémiai Kiado, 1955 (Bibliotheca Orientalis Hungarica VII), vol. I, p. 146.

Selānīk ; İskender – Trabzōn ; ‘Alī – Şōfya »¹⁶. Ici encore, il n’y a aucune précision concernant ce point dans le document, mais on peut présumer que ces garçons étaient très probablement d’origine non musulmane (l’hypothèse qu’ils étaient orphelins n’est pas celle qui est à privilégier ici). Pour retourner au registre n° 7600, deuxièmement, on y repère bel et bien des noms bibliques dans leur forme coranique parmi ceux qui ont été attribués aux recrues : Dā’ud, Yūsuf, İlyās, İsmā‘īl, Yūnus, Yā’kūb, Yahyā, ‘İsā, Mūsā, İshāk, İbrāhīm, etc.¹⁷. Toutefois, lorsque le nom chrétien d’origine est un nom biblique, à quelques exceptions près (qui peuvent être de pures coïncidences par ailleurs), « on se garde de substituer la forme coranique à la forme chrétienne »¹⁸. Certes, il n’existe pas un « système de remplacement automatique d’un nom chrétien par un nom musulman »¹⁹, mais on peut déceler, dans ce choix implicite de ne pas opter pour la forme coranique des noms bibliques chrétiens, une certaine règle concernant les noms à attribuer et la façon dont on les attribue aux nouveaux janissaires, ce qui constitue une révision modestement partielle de l’affirmation de G. Veinstein sur l’inexistence de tels préceptes. À la différence des Mamelouks, lorsqu’il s’agit des esclaves achetés pour le compte du sultan, les janissaires en particulier et les esclaves de la Porte en général ne portent pas des noms contenant « le nom de relation au marchand qui a acheté l’esclave et qui l’a importé » ou « le nom du ou des maîtres successifs qui ont assuré [leur] éducation » dans ce contexte dépourvu de toute sorte de généalogie à l’exception du cas de *devşirme*²⁰.

2 – La configuration ottomane de l’onomastique médiévale arabe et les spécificités féminines

Au Moyen Âge, un esclave dans les territoires d’un souverain musulman « ne port[e] [...] qu’un seul nom (*ism*) » et sauf quand ce nom est celui d’une plante, d’une fleur ou d’une pierre précieuse, ce nom n’indique pas la condition servile de celui ou celle qui le porte²¹. « Ce nom unique n’était pas généralement assorti d’une *kunya* [*kūnye* en turc] : cet honneur propre aux Arabes était en principe dévolu aux hommes de condition libre que le droit romain appelle ingénu. Aussi la majorité des maîtres ne devait honorer leurs esclaves de cette marque verbale de respect dans la

16. *Ibid.*, p. 152.

17. G. Veinstein, « Les nouveaux noms des recrues du *devşirme* ottoman », *art. cit.*, p. 465.

18. *Ibid.*, p. 466.

19. *Ibid.*

20. Jacqueline Sublet, « Nom et identité dans le monde musulman », in Monique Bourin, Jean-Marie Martin et François Menant (éds), *L’Anthroponymie : document de l’histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*. Actes du colloque international organisé par l’École française de Rome avec le concours du GDR 955 du C.N.R.S. « Genèse médiévale de l’anthroponymie moderne » (Rome, 6-8 octobre 1994), Rome, École française de Rome, 1996 (Collection de l’École française de Rome 226), p. 108.

21. Yūsuf Rāğib, « Esclaves et affranchis trahis par leur nom dans les arts de l’Islam médiéval », in C. Müller et M. Roiland-Rouabah (dirs), *Les non-dits du nom, op. cit.*, p. 247.

société qu'à leur affranchissement.²² » Jacqueline Sublet précise que la *kunya*, terme intraduisible et complexe, était « portée en principe par les musulmans libres, [et] soit reçue à la naissance, soit acquise par l'esclave affranchi »²³. Ces remarques d'ordre général valent également en grande partie pour la période ottomane. Hormis la *kunya* qui est loin d'être aussi systématique que dans l'onomastique arabe, on retrouve les mêmes éléments chez les Turcs ottomans²⁴. Si le sultan ottoman « faisait du nom un instrument d'acculturation pour les hommes placés à son service »²⁵, c'est aussi le cas des maîtres ordinaires d'esclaves. Il s'agit certainement « d'une oblitération imposée au nom d'origine²⁶ » lorsqu'un propriétaire décide de transformer le nom de son esclave nouvellement acquis. Cette transformation peut intervenir sans qu'il s'agisse d'une quelconque conversion religieuse ou d'un affranchissement : on examinera ces situations *infra*.

Y a-t-il des types de noms proprement réservés aux esclaves ? La réponse à cette question est plutôt négative, et pourtant, même s'il n'y a pas de noms attribués exclusivement aux esclaves pour en marquer la condition servile, il y a des prédispositions des maîtres concernant la façon dont ils nomment leurs esclaves. Les noms de plantes ou de pierres précieuses ne sont pas des preuves irréfutables de la condition servile, mais conformément aux traditions islamiques du Moyen Âge, on les attribue à l'occasion aux femmes esclaves des harems du sultan et des particuliers, et aux eunuques noirs du palais impérial (qui peuvent également recevoir des noms communs aux musulmans comme Meḫmed, Aḫmed, Muṣṭafâ, etc.) : Sünbül (jacinthe), Reyḫân (basilic doux), Mercân (corail)²⁷.

Dans la ville de Bursa au xv^e siècle, les femmes de condition servile et les affranchies semblent porter des noms sensiblement différents par rapport aux femmes de libre naissance²⁸. Les noms coraniques et arabes classiques sont plutôt rares et les noms turcs comme Ḥatunbegi ou Şāhpaşa ne leur sont pas souvent donnés, car ils indiquent des origines relativement distinguées²⁹. En revanche, Suraiya Faroqhi précise que d'après les registres de cadi de la fin du xv^e siècle, Şalur était un nom assez répandu et qu'il provenait probablement du verbe turc « *şalmaḵ* » signifiant

22. *Ibid.*

23. J. Sublet, *Le voile du nom*, *op. cit.*, p. 9 : « La *kunya*, un élément composé avec « Abû » au masculin, « Umm » au féminin, deux termes qui signifient « père » et « mère », mais aussi « possesseur de », « qui a » et leurs équivalents (par exemple : Abû 'Alî = père d'Alî, Umm Ḥasan = mère de Ḥasan, ou Abû l-Faḏâ'il = qui a des mérites, de grandes qualités, ou encore Abû Liḫya = qui a une barbe [...]) »

24. Nicolas Vatin, « Noms de personne », *art. cit.*, p. 869.

25. Olivier Bouquet, *Les noblesses du nom*, *op. cit.*, p. 189.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 191.

28. Suraiya Faroqhi, « From the slave market to Arafat: Biographies of Bursa women in the late fifteenth century », *Turkish Studies Association Bulletin* XIX/2, 2000, p. 8-9. *Eadem*, « Manumission in 17th-Century Suburban Istanbul », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500-1800)*, p. 394.

29. Suraiya Faroqhi, « From the slave market to Arafat », *loc. cit.*

libérer, laisser, lâcher, manifestant ainsi l'intention du ou de la propriétaire d'affranchir son esclave dans un futur plus ou moins proche³⁰. La forme verbale *şalur*, devenue un anthroponyme, contient la promesse d'un affranchissement. Les anthroponymes verbaux et prenant la forme d'un impératif constituent une tradition onomastique assez ancienne chez les peuples turcs et remontant aux terres ancestrales centrasiatiques³¹. L'exemple de Şalur n'est propre à une certaine onomastique des esclaves que dans la mesure où il implique l'idée d'une libération ultérieure qui n'a pas lieu d'être dans le cas d'un rejeton de libre naissance. Et encore, ce n'est pas un impératif. Il peut être complètement détaché d'une connotation servile aussi, si Şalur renvoie à la branche homonyme des Turcs Oğuz originaire d'Asie centrale³². Les combinaisons dérivées du mot « rose » (*Gül*) sont assez fréquents dans le cas des esclaves femmes et il arrive que l'on rencontre des esclaves appelées par des abstractions comme Devlet (« la bonne fortune »)³³.

Suivant S. Faroqhi, l'on peut présumer que l'identité se constitue de deux faces comme une pièce de monnaie (face étant l'image que la personne a d'elle-même et pile celle que son milieu ou entourage sociaux ont de cette personne ou celle qui lui est attribuée par son maître dans le cas d'un(e) esclave)³⁴. Malgré l'attribution de noms coraniques, musulmans, turcs que les personnes de libre naissance portent également, la vraie tendance des maîtres consiste, surtout dans le cas des femmes esclaves mais sans exclusivité, à choisir des noms de fleurs, incarnant différentes formes de beauté ou illustrant les plaisirs de la vie en général³⁵. Il est difficile de déterminer dans quelle mesure les esclaves saisissaient le sens des anthroponymes attribués par leurs propriétaires, mais ils prenaient certainement conscience de la superposition et/ou de l'oblitération identitaires que leur nouveau nom pouvait entraîner. Les choix des maîtres peuvent révéler un certain penchant poétique suscité par l'inspiration que peuvent leur fournir les traits physiques de leurs esclaves hommes et femmes, par opposition aux noms religieux³⁶. Il est clair que les maîtres se faisaient plaisir et se mettaient eux-mêmes en scène dans ce processus.

Une liste sans date (mais probablement du XVI^e-XVII^e siècle) issue des archives du palais de Topkapı indique des noms de femmes esclaves (*cāriye*) procurées au harem impérial, dont certaines

30. *Ibid.*

31. László Rásonyi, « Les noms de personnes impératifs chez les peuples turques », *AOH XV/1-3*, 1962, p. 233-243.

32. Faruk Sümer, « Salur », *TDVİA*, Istanbul, 2009, vol. XXXVI, p. 57-59. Colin Imber, « Oğuz », *DEO*, p. 874.

33. S. Faroqhi, « From the slave market to Arafat », *art. cit.*, p. 9.

34. S. Faroqhi, « Quis Custodiet Custodes? Controlling Slave Identities and Slave Traders in Seventeenth- and Eighteenth-Century Istanbul », in Eszter Andor et István György Tóth (éds), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Ideas, 1400-1750*, Budapest, Central European University-European Science Foundation, 2001, p. 121.

35. *Ibid.*, p. 123.

36. Yvonne Seng, « Fugitives and Factotums: Slaves in Early Sixteenth-Century Istanbul », *JESHO XXXIX/2*, 1996, p. 144 n. 14 : les exemples de l'autrice comprennent Ferah (Gaieté), Hoş-ka-dem (Bon augure) et Benefşe (Violette).

étaient probablement destinées au concubinage avec le sultan³⁷. Cette énumération est représentative de l'esprit ottoman de l'époque et indique une pratique qui dépassait bien le cadre du palais du sultan pour être également celle des propriétaires ordinaires d'esclaves. Voyons ce document en entier. Les noms qu'il contient renvoient aussi bien à des images astrales qu'à la représentation des plaisirs charnels et à l'idée de la haute valeur accordée à ces possessions teintée d'une certaine rêverie (dans le cas des noms « dorés ») :

Zevk-i 'ālem (plaisir du monde)

Māh-i nigār (lune de beauté)

Şems-i zülāl (soleil/lumière des ombres)

Vaşf-ı kamer (qualité de la lune)

Nām-ı firāk (nom de la tristesse/séparation)

Nim-nigāh (coup d'œil à moitié)³⁸

Zernīme (moitié d'or)

Dilzer (cœur doré)

harem-i hümāyūnuñ büyük defterine kayd u zeyl olacağ ([cette liste] sera inscrite dans et ajoutée au grand registre du harem auguste)³⁹.

Les noms composés avec des mots persans comme *zer* (or), *māh* (lune), *nīm* (moitié), *dīl* (esprit, cœur) ou encore *mīhr* (soleil, lumière) montrent la prédilection ottomane pour la langue de la poésie et de la haute littérature. Çağatay Uluçay précise que pour les odalisques et autres esclaves de sexe féminin du harem impérial, on choisissait des noms persans en fonction de leur charme, leurs personnalités et leurs traits physiques⁴⁰. Madeline Zilfi émet l'hypothèse selon laquelle le fait

37. TS.MA.d 2352/0998. Voir le document n° 3 en annexe.

38. Ce nom indiquait, peut-être, que cette femme était borgne. Il peut également signifier la pudeur et le regard timide d'une femme ou un regard coulé.

39. *Ibid.*

40. Çağatay Uluçay, *Harem II*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1971, p. 18. Parmi les exemples de l'auteur, nous trouvons : Hōş-nevā (belle voix), Hānde-rū[y] (souriante), La'l-i fām (de couleur rubis), Neş'e-yāb (joyeuse), Dem-sāz (confidente), Ebrü-nigār (nuage peint), Şāfdil (au cœur pur), Reng-i melek (couleur d'ange). Selon la précision de Leslie Peirce, il existe également la catégorie des noms d'oiseaux attribués aux femmes du harem impérial : Bülbül (rossignol), Hümā (oiseau mythique du paradis), Kūmrı (colombe/tourterelle). Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993 (Studies in Middle Eastern History), p. 296 n. 27. Pour une liste onomastique concernant les odalisques, relativement exhaustive et répertoriée dans la seconde moitié du xix^e siècle, on peut se référer à Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri. Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-ı Kavmiye-i Osmaniye*, éd. par Kâzım Arısan et Duygu Arısan Günay, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995, vol. II, p. 448-449.

de nommer les femmes esclaves de façon à évoquer les plaisirs de la chair ou des images variées de beauté était une manifestation de l'appropriation sexuelle à laquelle elles étaient soumises⁴¹. On peut du moins soutenir que ces choix sont des indicateurs des sensibilités et goûts du temps⁴². Même s'il est impossible d'affirmer que les hommes esclaves n'étaient aucunement soumis à un usage sexuel, cette pratique n'existait pas sur le plan légal contrairement à la situation des concubines, et les différents exemples et échantillons de l'anthroponymie montrent que l'on n'attribuait pas de noms à connotation sexuelle aux esclaves de sexe masculin. Lorsqu'il s'agit d'attribuer des noms évoquant leurs traits physiques ou à connotation sexuelle, aux dépens d'anthroponymes plus classiques et religieux, les propriétaires d'esclaves, consciemment ou non, mettent l'accent davantage sur leur droit de dénommer une chose qu'ils possèdent. La « connotation sexuelle » du choix de certains noms pour les femmes est parfois privée de tout sous-entendu libidineux : il peut arriver que l'évocation du charme féminin en soit exempte, ce qui nécessite de parler d'une connotation plutôt sexuée que sexuelle. Il arrive, dans le cas des femmes du harem impérial, que les « noms de fantaisie » soient combinés avec des noms plus traditionnels, notamment au XVII^e-XVIII^e siècle ; deux des sultanes-mères (*vālide sultān*) de l'époque s'appelaient Gül-nūş (buveuse de roses) Rābi'a et Gül-nūş Emetu-llāh⁴³.

3 – L'anthroponymie servile dans l'épigraphe mortuaire

Les stèles funéraires constituent une source de premier ordre pour une étude dans le domaine de l'onomastique et une publication collective bien indexée nous offre un échantillon riche en renseignements sur un certain nombre de *cāriye*⁴⁴. Sur des épitaphes photographiées dans le cimetière de la mosquée de Küçük Aya Sofya à Istanbul (la petite Sainte-Sophie, l'ancienne église byzantine des Saints Serge-et-Bacchus construite à l'époque justinienne), on trouve Şīrīn morte en 1227/1812⁴⁵ (douce, agréable, sympathique et aussi Shīrīn de la mythologie persane), Nev-nihāl (jeune arbre, corps gracieux) ẖalfa⁴⁶ décédée en l'an 1245/1830⁴⁷ et Tābende (étincelante,

41. M. C. Zilfi, *Women and Slavery*, *op. cit.*, p. 157. İsenbike Togan, « Selçuklu ve Osmanlı tarihi bağlamında cinsiyet rollerini farklı algılama yollarının isim ve unvanlara yansımaları », in Onur Yıldırım (éd.), *Suraiya Faroqhi'ye Armağan. Osmanlı'nın Peşinde bir Yaşam*, Ankara, İmge Kitabevi, 2009, p. 57-58.

42. İsenbike Togan, « Selçuklu ve Osmanlı tarihi bağlamında cinsiyet rollerini farklı algılama yollarının isim ve unvanlara yansımaları », *art. cit.*, p. 77-78.

43. S. Faroqhi, « Quis Custodiet Custodes? », *art. cit.*, p. 124.

44. Jean-Louis Bacqué-Grammont, Hans-Peter Laqueur et Nicolas Vatin, « Stelae Turcicae I. Küçük Aya Sofya », *Istanbul Mitteilungen* 34, 1984, p. 441-540 + planches 81-99.

45. *Ibid.*, p. 490 (stèle n° B-26).

46. Gouvernante/surveillante du harem de son maître. Nicolas Vatin, « Titres usuels », *DEO*, p. 1152 [1150-1153].

47. Jean-Louis Bacqué-Grammont, Hans-Peter Laqueur et Nicolas Vatin, « Stelae Turcicae I », *art. cit.*, p. 494 (stèle n° B-41).

lumineuse, brillante) *Ḥatun* (titre distinguant une femme importante de la maisonnée) (m. 1247/1831)⁴⁸. Il s'agit dans ces trois cas de l'époque tardive des esclaves ayant appartenu à des notables ottomans qui ont probablement pris soin d'enterrer leurs anciennes esclaves ou clientes affranchies⁴⁹.

Dans le relevé des inscriptions des cimetières de la mosquée de *Şokollu Mehmed Paşa* à *Kadırğa*, du *türbe* (tombeau, mausolée) de *Şokollu Mehmed Paşa* à *Eyüp* (dans l'Istanbul actuelle) et de *Bostancı 'Alī* (aussi dans le quartier de *Kadırğa*) publié par les auteurs de *Stelae Turcicae II*, toutes les femmes qui portent les titres de *ḳalfa* et d'*ustā* sont des esclaves (*cāriye*)⁵⁰. À moins d'être des esclaves du sultan, il arrive rarement que les esclaves portent des titres dans l'Empire ottoman. Ces femmes se voient attribuer ces titres indiquant la maîtrise artisanale dans d'autres contextes, mais qui montrent plutôt leur importance hiérarchique et fonctionnelle dans l'espace domestique : elles peuvent être des gouvernantes du harem de leurs maîtres et/ou des servantes en chef, à la tête du reste des esclaves et serviteurs libres de la maisonnée. L'exemple des stèles funéraires (majoritairement du XIX^e siècle) confirme les penchants des propriétaires, hommes et femmes, pour la langue persane et des images poétiques dans leurs choix d'anthroponymes pour leurs esclaves. Ainsi, nous trouvons *Melek-perr* (aux ailes d'ange) *Ḳalfa* (m. 1264/1848) ayant appartenu à la sultane-mère (*vālide sultān*)⁵¹ ; *Şāh-şūvār* (bonne cavalière) *Ṭāye Usta* (m. 1164/1750-1751)⁵² ; *Nefise Ṭūṭī* (m. 1218/1803)⁵³ ; *Şetāret Ḳadın* (m. 1227/1812)⁵⁴ ; *Revnaḳ Usta nām Ḥatun*

48. *Ibid.*, p. 502 (stèle n° B-66). Une grande partie des titres honorifiques turcs était utilisée pour les deux sexes et a connu une lente évolution sexuée après l'époque seldjoukide : *ḥatun* s'en distinguait par le fait de s'être appliqué exclusivement aux femmes de tout temps : İsenbike Togan, « Selçuklu ve Osmanlı tarihi bağlamında cinsiyet rollerini farklı algılama yollarının isim ve unvanlara yansımaları », *art. cit.*, p. 49.

49. À ce propos, voir également Olivier Bouquet, « Lire entre les tombes : une grande famille de morts, les Halil Hamid Pacha-zāde (1785-1918) », *Turcica* XLIII, 2011, p. 487, 489, 501 et 530-531. Pour d'autres exemples, cf. Jean-Louis Bacqué-Grammont, Hans-Peter Laqueur et Nicolas Vatin, « *Stelae Turcicae I* », *art. cit.*, p. 533 n. 65. Louis Bazin, « Persistances préislamiques et innovations dans les stèles funéraires ottomanes », in Gilles Veinstein (dir.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 9), p. 37.

50. Jean-Louis Bacqué-Grammont, Hans-Peter Laqueur et Nicolas Vatin, *Stelae Turcicae II. Cimetières de la mosquée de Şokollu Mehmed Paşa à Kadırğa Limanı, de Bostancı Ali et du türbe de Şokollu Mehmed Paşa à Eyüp*, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1990 (Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Istanbul, Istanbulische Mitteilungen 36), p. 243.

51. *Ibid.*, p. 108 (stèle n° SMK A 29).

52. *Ibid.*, p. 115 (stèle n° SMK B 60). *Şāh-şūvār* dont le nom est orthographié avec un *şad* au lieu d'un *sīn* pour le mot *şūvār* (cavalier) porte également le titre de *ṭāye* (nourrice), en plus de celui d'*usta*.

53. *Ibid.*, p. 119 (stèle n° SMK B 78). En ce qui concerne cette femme, *Nefise* (plaisante, agréable) est son nom ; *Ṭūṭī* est son titre.

54. J.-L. Bacqué-Grammont, H.-P. Laqueur et N. Vatin, *Stelae Turcicae II, op. cit.*, p. 121 (stèle n° SMK B 85). *Şetāret* (joie, gaieté) porte le titre de *ḳadın* (femme ou dame) qui vient après ceux de *ḥanım* et *ḥatun* portés par les « épouses, mères ou sœurs de personnages de rang honorable » (*ibid.*, p. 243). Ce titre pouvait également être porté par des femmes de condition libre. Par ailleurs, *Şetāret* est signalé comme un nom attribué plutôt aux esclaves noires par le dictionnaire encyclopédique de Devellioğlu. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 15^e éd., Ankara, 1998 [1962], p. 993.

(m. 1233/1817)⁵⁵ ; Halîme Usta (m. 1241/1825-1826)⁵⁶ ; l'esclave d'un fils de pacha, portant un nom musulman classique, 'A'îşe Kalfa (m. 1248/1832-1833)⁵⁷ ; Çeşm-i fer (œil brillant) (m. 1253/1837)⁵⁸ ; et Mesrûre (contente) Kalfa⁵⁹. *Tûfî*, quoique plus rare que *kadın*, *usta* ou *kalfa*, est également un titre usuel féminin signifiant « perroquet », voire « perruche », réservé à de jeunes personnes et qui apparaît au XVIII^e siècle⁶⁰. Tous ces exemples montrent clairement que lorsqu'il s'agit de nommer son esclave, les possibilités sont quasi-infinies : en plus du répertoire anthroponymique ottoman et musulman, les maître(sse)s ont à leur disposition tout un vocabulaire botanique, ornithologique, anatomique, littéraire. Ils peuvent opter pour des épithètes et des noms composés où la seule limite semble être leur propre imagination et connaissance linguistique. Cet échantillon correspond, par ailleurs, à la distinction entre les noms simples (uniquement composés d'un *ism*) et les noms doubles, voire multiples où l'*ism* est dédoublé et/ou accompagné d'un titre ou d'un sobriquet⁶¹. L'onomastique turque, comparée au nom arabe, définit les individus plus par leur place dans la société que par leur généalogie, d'où l'importance des titres usuels qui indiquent la fonction et le rang (qui peuvent évoluer) et qui sont aussi (voire plus) consubstantiels au nom propre qu'un *laḳab* (surnom)⁶².

4 – Les surnoms

Le dernier élément ayant attiré mon attention dans cet échantillon de stèles funéraires

55. J.-L. Bacqué-Grammont, H.-P. Laqueur et N. Vatin, *Stelae Turcicae II*, op. cit., p. 124 (stèle n° SMK C 104). « La *hatun* nommée Revnāk (beauté, brillance, splendeur, lueur) Usta » était l'esclave de la fille d'un ancien gouverneur de Djeddah et portait ce titre honorifique (*hatun*) de la plus haute importance pour une femme en dehors du palais impérial, ce qui indique sa place importante au sein de cette famille de dignitaires, mais son épitaphe ne parle pas d'elle comme de la mère, la sœur ou l'épouse d'un membre de cette famille.

56. *Ibid.*, p. 134 (stèle n° SMK C 152). Halîme est un mot/nom arabe qui signifie douce, gentille, clémente, et il fut également le nom de la nourrice du prophète de l'islam, Mahomet.

57. *Ibid.*, p. 154 (stèle n° SMK E 245).

58. *Ibid.*, p. 165 (stèle n° SMK F 296).

59. *Ibid.*, p. 195 (stèle n° SME A 43). Redhouse fournit parmi ses définitions du mot arabe « *mesrûr* » (content, gai) l'information selon laquelle c'était un nom récurrent attribué aux hommes esclaves ; dans le cas de Mesrûre Kalfa ayant appartenu à un notable de Lüleburgûs, Muştafâ Beg, il s'agit de sa forme féminine. C'est vraisemblablement un état d'esprit, une manière d'être que les maîtres en question ont l'intention d'inculquer à leurs esclaves dans l'attribution d'un nom ayant un tel sens. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 1853.

60. Ethem Eldem et Nicolas Vatin, *L'épitaphe ottomane musulmane, XVI^e-XX^e siècles. Contribution à une histoire de la culture ottomane*, Paris-Louvain-Dudley, Peeters, 2007 (Turcica XIII), p. 27. Nicolas Vatin, « Titres usuels », art. cit., p. 1152. Ce titre a une polyvalence sémantique et les possibilités qu'il offre correspondent à certaines caractéristiques de l'onomastique des esclaves : *tûfî* peut être un oiseau (perroquet, ara) ou bien une jeune femme élégante, ou encore un chaperon accompagnant les jeunes filles de la maisonnée : W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 1256.

61. Olivier Bouquet, « *Onomasticon Ottomanicum II. Le voile de l'identité* », in Nathalie Clayer et Erdal Kaynar (éds), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie. Études réunies pour François Georgeon*, Paris-Louvain-Walpole, Peeters, 2013 (Turcica XIX), p. 289 et seq.

62. N. Vatin, « Noms de personne », art. cit., p. 869.

concerne l'utilisation du mot turc « *köle* » (esclave) comme un surnom dans l'anthroponymie ottomane. On y rencontre un certain el-Hācc Muştafâ Efendi, connu sous le surnom de Köle Hāfiz, qui était un cheikh de la confrérie des Nağşbendî, ainsi que l'imam et le prêcheur (*ḥaṭīb*) de la mosquée de Şoğollu Mehmed Paşa à Istanbul (mort en 1307/1890)⁶³. Vu son statut et son poste, il n'était certainement pas de condition servile au moment de sa mort. La deuxième partie de son surnom (*ḥāfiz*) nous apprend qu'il connaissait et récitait le Coran par cœur ; mais le fait qu'il était connu sous le surnom de Köle Hāfiz est très insuffisant pour supposer qu'il fut esclave de quelqu'un à un moment donné dans sa vie. Son épitaphe n'indique point un lien de patronage avec un ancien maître qui l'aurait affranchi, non plus. Il aurait très bien pu acquérir le surnom de Köle à titre anecdotique, d'une façon moqueuse tout en ayant été un homme libre pendant sa vie entière. Dans l'encyclopédie biographique de Mehmed Süreyyā (*Sicill-i 'Osmani*), on trouve un autre personnage portant le surnom de Köle : il s'agit d'un certain Şihābü-d-dīn (étincelle de la religion) Köle, un savant religieux, exégète du Coran, originaire de Sivas et mort au début du second règne de Mehmed II vers l'année 860/1456 ou en 880/1475⁶⁴. Il avait été amené à Sivas à un très jeune âge en tant qu'esclave pour s'initier à la pensée soufie dans la confrérie Zeyniyye, sous l'égide du cheikh Mehmed Efendi d'Āyāşoluğ avec qui il s'était rendu à Āyāşoluğ (sous le contrôle des Aydınogulları à l'époque) pour y demeurer jusqu'à la fin de sa vie⁶⁵. Étant donné sa formation religieuse dans la ville de Sivas au sein de la confrérie de Zeyniyye et sous les ailes de son cheikh Mehmed Efendi d'Āyāşoluğ, on peut supposer que ce dernier était son maître. Quoique la date de son affranchissement ne soit pas claire, Şehābü-d-dīn était évidemment un nom qu'il obtint en tant qu'esclave et il porta le surnom (*laḳab*) de Köle en tant qu'homme libre, sans se faire appeler bin 'Abdu-llāh⁶⁶ en tant que converti et affranchi⁶⁷.

Par ailleurs, nous avons vu *supra* qu'*esīr* était l'un des principaux mots du vocabulaire ottoman relatif aux esclaves. À cet égard, concernant l'onomastique ottomane, le sobriquet *Esīrī* mérite quelques éclaircissements. À première vue, il est possible de songer à une condition servile ou à un affranchi ayant intégré la société ottomane. Or, d'après des éléments biographiques sur les personnes qui portent ce surnom⁶⁸, il s'agit d'Ottomans ayant eu une expérience de captivité aux

63. J.-L. Bacqué-Grammont, H.-P. Laqueur et N. Vatin, *Stelae Turcicae II*, op. cit., p. 102 (stèle n° SMK A 1).

64. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, éd. par Nuri Akbayar et Seyit Ali Kahraman, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, vol. V, p. 1600.

65. Murat Sülün, « Şehābeddin Sivāsî », *TDVİA*, Istanbul, 2010, vol. XXXVIII, p. 418-420.

66. Ce patronyme sera examiné *infra*.

67. On peut signaler l'exemple d'un membre de la classe des oulémas (*ilmīyye*) du xv^e siècle, identifié par les sources de son temps comme l'esclave affranchi de l'un des vizirs de Murād II (r. 1421-1444 ; 1446-1451), un certain Sinān à qui des chroniqueurs tardifs (du xvi^e siècle) attribuent en alternance les surnoms de Köle et Ğulām. Şükrü Özen, « Sahn-ı Semān'da Bir Atışma: Ğulām (Köle) Sinan'ın Mektubu », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XXXVIII, 2011, p. 167.

68. Ce cas de figure correspond au deuxième type parmi les six variations du *laḳab* identifiées par Olivier Bouquet,

mains d'une puissance étrangère, ennemie, « mécréante ». Ainsi, dans le *Sicill-i 'Osmānī*, on peut repérer Esīrī Efendi qui est « d'Anatolie. Faisant partie des oulémas célèbres, il prit ce nom [Esīrī] en raison de sa captivité prolongée au pays des ennemis. Il adopta Eğribōz (Eubée, Nègrepont) comme son nouveau pays et y mourut à la fin du règne du sultan Soliman » (*Anadoluludur. Meşāhīr-i 'ulemādan olub, müddet-i medīde diyār-i a'dā'da esīr olmasından bu nāmi almışdur. Eğriboz'da tavaṭṭun édüb, evāḥīr-i ahd-i Sultān Süleymān Ḥānī'de, orada fevt olmışdur*)⁶⁹. Esīrī Mehmed Efendi (m. 1092/1681), connu aussi sous le surnom de Bursevī (de Bursa), était un ouléma qui avait obtenu ce surnom en raison d'une captivité de quatre ans – probablement en Crète – à partir de l'été 1644 où il fut nommé cadī de La Mecque et fut capturé par des pirates/corsaires au cours du voyage qu'il effectua en mer pour prendre ses nouvelles fonctions dans la péninsule arabique (il devait traverser la mer Égée et la Méditerranée orientale pour passer par l'Égypte, mais son convoi maritime fut attaqué au large de l'île de Rhodes)⁷⁰. Il accéda au poste de *şeyhü-l-islām* plus tard dans sa carrière. Un autre Esīrī est un géographe de la première moitié du XVIII^e siècle, Esīrī Ḥasan Efendi (m. après 1729) qui portait le surnom d'Esīrī en raison de sa captivité de deux ans à la suite du second siège de Vienne en 1683 (captivité qui lui permit d'acquérir de nouvelles connaissances géographiques)⁷¹.

À propos des surnoms, il faut signaler ceux de *Ḳara* (noir) et *'Arab* (noir, nègre, Arabe) que l'on peut attribuer parfois à des esclaves ou affranchis noirs (qui sont parfois des eunuques)⁷². Mais ils n'indiquent pas nécessairement une condition servile antérieure ou actuelle, ou même pas forcément des origines africaines. Car, *Ḳara* est un surnom fort commun, qui peut également indiquer des cheveux bruns/noirs ou à titre humoristique un homme malchanceux, de même qu'*'Arab* n'est pas toujours employé au sens littéral et même s'il se réfère à un Noir, à moins que l'on ne dispose de renseignements plus détaillés, rien ne permet d'affirmer que cet homme est obligatoirement de condition servile. Un homme basané peut également recevoir le sobriquet d'*'Arab* sans avoir une ascendance africaine et sans être de condition servile. Ces surnoms doivent éveiller l'attention, mais ne permettent aucunement de procéder à des conclusions définitives sur la

« *Onomasticon Ottomanicum*. Identification administrative », *art. cit.*, p. 219 : « [...] proche de l'antonomase [...], [i] est censé coller aux particularités de l'individu. »

69. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmānī. Yahud Tezkire-i Meşāhīr-i Osmāniyye*, éd. par Mustafa Kesin *et alii*, Istanbul, Sebil Yayinevi, 1997, vol. IV/1, p. 373.

70. Naïmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ (Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâsati Ahbâri'l-Hâfıkayn)*, livre IV, éd. par Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2007, vol. III, p. 1012. Mehmet İpşirli, « Esīrī Mehmed Efendi », *TDVİA*, vol. XI, Istanbul, 1995, p. 390-391.

71. Ekmeleddin İhsanoğlu (éd.), *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi (History of Geographical Literature during the Ottoman Period)*, Istanbul, IRCICA, 2000, vol. I, p. 123-124. Pour l'usage d'Esīrī comme nom de plume par d'anciens captifs, voir Günay Kut, « Esīrī, his "Sergüzeşt" and his Other Works », *Journal of Turkish Studies* X, 1986, p. 235-244.

72. Au sujet des eunuques africains, l'une des références principales reste Jane Hathaway, *Beshir Agha. Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oxford, Oneworld, 2005 (Makers of the Muslim World).

servitude d'un individu.

5 – Les variations régionales selon Evliyā Çelebi

Il est pertinent de se poser la question sur la différence tangible des choix des maîtres et familles ottomans pour les noms attribués à leurs esclaves, au travers du vaste éventail des régions de l'Empire. Pour avoir parcouru presque toutes les provinces ottomanes et certaines contrées extra-frontalières (aussi bien du côté habsbourgeois que du côté safévide), Evliyā Çelebi, dans son *Livre de voyages (Seyāhatnāme)* s'emploie à recueillir des données onomastiques sur les esclaves de nombreux pays et endroits qu'il visite au cours de différents épisodes de ses voyages. Je dois préciser qu'il ne fournit pas ces listes onomastiques pour chaque province ou pays et qu'il indique les noms fréquemment attribués aux esclaves de telle ou telle contrée à côté des noms que l'on attribuait aux enfants de libre naissance dans les mêmes lieux. Le voyageur se contente de donner ces indications sans commentaire. Les échantillons parfois systématiques et parfois irréguliers qu'il fournit permettent de faire des comparaisons et d'avoir une idée sur les pratiques anthroponymiques exercées par des Ottomans sur leurs esclaves dans la seconde moitié du xvii^e siècle. Dans le livre IV du *Seyāhatnāme*, Evliyā Çelebi se rend à Van, à l'extrémité orientale de l'Anatolie, et se voit chargé d'une mission diplomatique en Iran safévide, ce qui lui permet de faire un détour par Bagdad et de parcourir aussi bien la Mésopotamie que le Kurdistan septentrional. On peut remarquer que pendant son itinéraire mésopotamo-irano-kurde, Evliyā Çelebi a fait l'effort de mener une enquête onomastique pour répertorier, le plus exhaustivement possible, les noms le plus couramment donnés à des esclaves hommes et femmes dans certaines des villes qu'il a pu visiter. Il ne s'agit pas d'un dépassement total, mais la curiosité du voyageur est certainement stimulée par ses trouvailles et son amusement est plus ou moins décelable dans ses propos d'observation du terrain. Dans la mesure où la part d'arbitraire se mélange aux traditions et à l'héritage familial, le fait de (re)nommer ses propres esclaves est semblable ou du moins comparable à l'attribution de noms propres aux nouveau-nés. Pourtant, nommer un être humain que l'on possède et nommer sa progéniture sont tout de même des pratiques foncièrement différentes (c'est un peu plus compliqué lorsqu'il s'agit des deux cas de figure pour la même personne à la fois). Car, les maître(sse)s ont une certaine liberté/marge de manœuvre quant à leurs esclaves, ce qui peut donner lieu à une désinvolture consistant à attribuer à ces derniers des noms plus légers, superficiels, évoquant des objets inanimés (ou des plantes et fleurs au mieux), voire des concepts abstraits liés à leurs qualités et défauts physiques ; dans certains cas, sur un ton un peu plus grave, il peut également être question de

considérations d'ordre eschatologique.

Lors de son séjour à Diyārbekīr, au cœur du Kurdistan du Nord, dans le cadre de sa description admirative des monuments architecturaux et de l'organisation urbaine, Evliyā Çelebi fournit aussi des données sur l'anthroponymie locale. Il s'intéresse dans un premier temps aux noms portés par les notables musulmans de la ville (à la fois hommes et femmes) : après avoir évoqué les oulémas et seigneurs portant des titres comme *monlā*, *ağa* et aux femmes des maisonnées prestigieuses s'appellant *hanım*, le voyageur consacre des passages aux noms attribués aux esclaves hommes (*memlūkān*) et femmes (*cevāriyān*)⁷³. Ce premier échantillon n'étant pas fondamentalement différent du reste des renseignements onomastiques fournis dans le livre IV, je me contente seulement de signaler son existence, pour voir de plus près les passages qui lui succèdent.

Au sud-ouest de Van, à Bitlis, Evliyā Çelebi a enregistré la suite de ses listes anthroponymiques consacrées aux esclaves de la région. Dans son éloge des noms des serviteurs de Bitlis (*der-medḥ-i esmā-yı çākerān*), l'auteur précise que les esclaves des gens de Bitlis sont majoritairement géorgiens, car la Géorgie se trouve à six étapes au nord (*köleleri ekşeriyyā Gürcī'dür zīrā tarāf-ı şimālīsinde Gürcistān altı konağdur*)⁷⁴. Pour les hommes on trouve des noms mythologiques persans comme Rüstem, Siyāvuş ou Sührāb⁷⁵, des épithètes comme Ḥandān (Gai, Joyeux) ou Çāker (Serviteur), ainsi que des noms comme Ḥānvérđi (Don du souverain), Şehsüvār (Bon cavalier), Kozak (Strobile), Devlet (Fortune)⁷⁶. Quant aux femmes de condition servile dans la même ville (*cevāriyān*, pl. de *cāriye*), le voyageur fait remarquer : « il est curieux que même leur *cāriye* n'aillent point au marché, mais leurs noms sont bien connus » (*aceb hikmetdir kim cāriyeleri bile bāzāra çıkmaz, ammā esmāları ma'lūmdur*)⁷⁷. Cette remarque nous fait comprendre que le voyageur s'étonne que le respect dû aux femmes libres (car il est concevable qu'elles ne sortent pas en ville) puisse également s'appliquer aux femmes de condition servile dans cette ville. Même si elles se font rares dans l'espace public, le voyageur a pu se renseigner sur leurs noms : c'est ce que l'on peut déduire de la seconde partie de sa remarque. On repère parmi les femmes esclaves de la ville de Bitlis des noms persans rencontrés ailleurs et évoquant des attributs physiques comme Tābende (Étincelante, Lumineuse, Brillante), Çeşm-i siyāh (Œil noir, aux yeux noirs) et Meh-rū (Visage lunaire) ; d'autres noms persans, arabes et turcs un peu plus abstraits mais

73. Evliyā Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 4. Kitap*, éd. par Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman et Robert Dankoff, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, t. IV, p. 31-32 [fol. 203b].

74. *Ibid.*, t. IV, p. 70 [fol. 225b].

75. Ce sont surtout des personnages du *Şāh-nāma* de Firdawsī (m. ~1020).

76. Evliyā Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 4. Kitap, loc. cit.*

77. *Ibid.*

évoquant toujours une forme de beauté ou à consonance sexuelle : Gevher (Perle), Süreyyā (Pléiades), Eglence (Divertissement), Nūr-bān (Gardienne de la lumière), Güllü (Rosée ou dotée de roses), Bāğ-ı cinān (Jardin/Vigne des Paradis), ou encore Kevkebān (Étoiles, nom formé en tant qu'alternatif du pluriel grammaticalement correct et conventionnel du mot arabe *kevkeb/kawkab* qui est normalement *kevākib/kawākib*) ; l'auteur a également repéré un nom arabe comme Ruḳā (Charmes, Incantations, pl. de *rukya*) qui porte un sens mystico-religieux dans la mesure où il désigne un talisman, une amulette contre le mauvais œil (la récitation des versets coraniques peut également s'effectuer à titre incantatoire et le mot *ruḳā* comporte aussi ce sens)⁷⁸. Notre voyageur précise qu'il « ne conna[ît] pas le reste [des noms] » (*ğayrı ma'lūmum degül*), ce qui indique qu'il a mené une sorte d'enquête sur le terrain ou qu'il était attentif à chaque occasion pour se renseigner au sujet des noms portés par les esclaves possédé(e)s par les habitants de cette ville⁷⁹. Il n'est pas clair si l'ordre dans lequel il indique les noms se détermine en fonction de la fréquence ; en tout cas, il est certain que l'auteur n'établit aucune hiérarchie sémantique ou linguistique dans ses listes onomastiques.

Dans la suite de son récit dans la région, Evliyā Çelebi fait la même chose pour Van : il précise que la majorité est encore géorgienne, d'autant que Van est encore plus proche que Bitlis du Caucase (*ekşer Gürci köleleridir*). Il y a juste un ou deux chevauchements avec sa liste de Bitlis (comme Cevher ou Dilārām), le reste du répertoire étant entièrement différent. Pour les hommes, on trouve encore des noms persans mythologico-historiques comme İskender (Alexandre) et Ḳubād ; des noms turcs auto-explicatifs comme Ḥaḳḳvêrdi (littéralement Dieudonné) et Çömez (Apprenti) ; les noms féminins ont une persanité fortement prononcée (Zülñigār, Mürdecān, Cānpāy, Pürçine, Perīşān, Cān-nisār) dont certains sont à consonance assez kurde comme Zōzebān⁸⁰. D'une région à l'autre, il y a certainement des différences plus ou moins nettes dans l'onomastique, mais on peut présumer qu'Evliyā Çelebi fait un effort pour diversifier le plus possible les données dont il dispose. Il est important de noter qu'Evliyā Çelebi continue de faire le même type de listes lorsqu'il sort des territoires ottomans : dans le cadre de sa participation à la mission diplomatique ottomane auprès des Safévides, il dit s'être rendu dans la province de Hemedān (même s'il n'est probablement jamais allé au sud de l'Arménie et de l'Azerbaïdjan en territoire safévide)⁸¹. Du côté iranien aussi, il affirme que la majorité des hommes esclaves est géorgienne et porte des noms turcs et persans (Şāh-bende : Esclave du chah ; Yār-i 'Alī : chéri d'Alī ; Gelgit : Va-et-vient/Marée) ; Ḥudā-bende :

78. *Ibid.* Kathleen Malone O'Connor, « Amulets », in Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2001, vol. I, p. 77 [77-79].

79. Evliyā Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 4. Kitap, loc. cit.*

80. *Ibid.*, p. 130, [fol. 258a].

81. *Ibid.*, p. 222, [fol. 310b]. Robert Dankoff, « Evliya Çelebi », *DEO*, p. 431 [429-432].

Esclave de Dieu); quant aux femmes, « elles sont géorgiennes aussi, mais aussi des Ruthènes/Ukrainiennes de mauvais augure en provenance de Gīlān » [des ports du sud-ouest de la mer Caspienne, probablement depuis la Crimée *via* le Caucase] (*cāriyeleri daḥi Gürcī ve Gīlān'dan gelmiş Rūs-ı menhūsudur*)⁸². De retour dans l'Empire ottoman, lors de son passage à Bagdad, Evliyā Çelebi s'amuse encore à noter quelques noms que l'on attribue aux esclaves dans cette ville⁸³.

Evliyā Çelebi est toujours enclin à constituer des thésaurus extrêmement variés (l'éventail va de la botanique aux injures en passant par la zoologie, la pharmacopée, la verrerie et la gastronomie) : il a consacré un effort plutôt systématique au recueil de données onomastiques sur les esclaves pendant cet épisode irano-irako-kurde de ses voyages et il ne néglige pas de faire une petite mention des noms donnés aux esclaves dans d'autres contrées de l'Empire ottoman.

Dans sa description détaillée de la Hongrie au livre VI de son *Seyāhatnāme*, Evliyā Çelebi indique encore une autre liste onomastique des esclaves dans la zone urbaine de Buda. L'une des différences principales de ce passage par rapport au livre IV est qu'il est précédé de paragraphes sur les noms des guerriers valeureux, combattants braves, des femmes et filles de cette province frontalière (*ḡāziyān, pehlivānān, ḥavātīn, bintān, zenān*)⁸⁴. Puis, Evliyā Çelebi note bien que « les hommes esclaves dans cette province sont pour la plupart des mécréants hongrois, autrichiens, tchèques et croates » (*ekşeriyā köleleri Mācār ve Nemse ve Çeh ve Ḥırvād kefereleridür*)⁸⁵. Parmi les femmes esclaves, il repère des « filles de Transylvanie, ainsi que des filles suédoises, tchèques, polonaises, hongroises, autrichiennes et croates » (*Erdel kızları ve İsfāç ve Çeh ve Leh ve Töt ve Kōröl ve Mācār ve Nemse ve Ḥırvād kızlarıdır*)⁸⁶. Surtout, il souligne le fait qu'en Hongrie ottomane, il n'y a pas de *cāriye* ukrainienne/ruthène, abkhaze, tcherkesse ou géorgienne (*Rūs, Ābāzā ve Çerkes ve Gürcī cāriyeleri yokdur*)⁸⁷. On peut expliquer cette absence par les circuits commerciaux de la mer Noire qui ne privilégient pas la Hongrie ottomane, laquelle disposait déjà de

82. Evliyā Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 4. Kitap, loc. cit.* Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 31), p. 64.

83. Evliyā Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 4. Kitap, op. cit.*, p. 269 [fol. 341a].

84. Evliyā Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1457 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 6. Kitap*, éd. par Seyit Ali Kahraman et Yücel Dağlı, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, t. VI, p. 152 [fól. 87b].

85. *Ibid.*

86. *Ibid.* Je n'ai pas réussi à identifier avec succès les ethnonymes *Töt* et *Kōröl*. Pour *Kōröl*, Claudia Römer suggère la piste de la région du Frioul (si le nom s'écrit avec la lettre *kāf* qui pourrait se confondre avec la lettre *fā*'), alors que James Redhouse suggère celle du peuple qu'il appelle *Gurielians* qui habitent la côte ukrainienne de la mer Noire (si le mot s'écrit avec la lettre *kef*, pour se prononcer et se transcrire plutôt comme *Gürel*). Claudia Römer, « La langue européenne nommée *Tālyān* chez Evliyā Çelebi et ailleurs », *Cahiers balkaniques* XLI, 2013, p. 117-128. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon, op. cit.*, p. 1587. Pour *Töt* ou *Tüt*, on peut envisager que ce nom mystérieux venait du terme hongrois désignant les Slovaques (je remercie Marinos Sariyannis pour cette remarque). Par ailleurs, *tat* désigne, dans les langues turciques anciennes, l'étranger, le non-Turc (C. Bosworth, « Tat », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2000, t. X, p. 368-369).

87. Evliyā Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 6. Kitap, loc. cit.*

ses propres réserves et territoires d'approvisionnement. Puis, la remarque du voyageur est aussi probablement due à son habitude de rencontrer des esclaves de ces origines ethniques assez fréquemment dans d'autres provinces ottomanes. En se référant aux hommes esclaves, l'auteur parle des *çākerān-ı halka be-gūşān* (les serviteurs ayant des boucles d'oreille) : comme ce n'est que le titre de sa liste onomastique pour la Hongrie, nous ne pouvons pas déterminer si Evliyā Çelebi emploie juste une épithète complexe persane un peu stéréotypée ou s'il sous-entend vraiment que c'était coutumier en Hongrie de faire porter aux esclaves des boucles d'oreille⁸⁸. Étant donné qu'il qualifie de la même façon les esclaves possédés à Bāğçeserāy, la capitale du khanat de Crimée, on peut présumer qu'il s'agit tout simplement d'une expression que l'auteur trouve plaisante et non d'une réalité ayant trait à la culture matérielle et à la hiérarchie sociale marquant systématiquement la place des individus dans la société par des signes physiques ostentatoires⁸⁹. On peut remarquer aussi que l'auteur ne répertorie que les esclaves appartenant à des sujets musulmans de l'Empire dans ses listes onomastiques : le panorama qu'il offre est toujours trilingue (arabo-persano-turc) avec une part allusive à des références islamiques. Il dit lui-même qu'il énumère seulement « les noms des musulmans parmi les esclaves possédés » (*müselmān olan 'abd-ı memlūklarınıñ nāmları bu gūnedir kim tahrīr olınur*)⁹⁰. Il n'est pas certain que ce sont tous des convertis, mais on peut toutefois présumer avec plus de certitude qu'Evliyā s'intéresse principalement aux maisonnées de musulmans. Dans son échantillon de Buda, il y a un exemple étrange et curieux pour les hommes. Il cite les noms d'Āzādlu et d'Āzādsuz (Affranchi et Non-affranchi ; sinon, jouissant de la liberté et ne jouissant pas de la liberté)⁹¹. On peut supposer qu'il s'agit d'esclaves ayant un contrat ou une perspective d'affranchissement dans le premier cas et n'ayant pas de promesse ou d'engagement pour leur affranchissement de la part de leur maître dans le second.

6 – Les affranchis⁹²

Un autre trait distinctif que l'on peut relever dans la documentation concernant l'onomastique des esclaves est le contexte dans lequel un esclave est explicitement nommé ou non

88. *Ibid.*

89. Evliyā Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 7. Kitap*, éd. par Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman et Robert Dankoff, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, t. VII, p. 234 [fol. 128a].

90. Evliyā Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 6. Kitap, loc. cit.*

91. *Ibid.*

92. À titre de comparaison, voir l'exemple des patronymes ethno-géographiques des personnes d'origine servile (dont les ancêtres étaient issus de la traite de la mer Noire) en Italie : Arsenio Peter Martinez, « Institutional development, revenues and trade », in Nicola di Cosmo *et alii* (éds), *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 106 n. 17.

dans un acte officiel. Il arrive que l'on n'indique point le nom ou une autre caractéristique d'un esclave dans un document officiel : ceci est assez fréquent dans le cas des esclaves fugitifs. L'on s'y réfère généralement juste en tant qu'*‘abd-ı ābık* (esclave fugitif), *kul* ou *köle* (esclave tout court) sans fournir d'élément d'identification (car la description physique n'est pas systématiquement fournie dans les registres de *cadi*)⁹³. Même s'il est crucial de les identifier afin que leurs propriétaires puissent les réclamer plus tard, ils y sont inscrits en tant que chose possédée et non en tant que sujet agissant. Or, dans le même type de documentation de nature juridique, lorsqu'un esclave devient une partie contractante dans le cadre d'un affranchissement contractuel (*mükātebe*), il est hors de question de ne pas indiquer son nom dans le document :

İskender, fils de Yūnus, déclara qu'il s'était engagé, quatre ans et demi avant l'émission de ce document, à affranchir [son esclave] d'origine *Rūs* [ethnonyme polysémique pouvant signifier ruthène, ukrainienne, russe, voire slave] Ṭursun, fils d'‘Abdullāh en contrepartie de quatorze ans [de service] et [de la somme de] mille aspres (*İskender bin Yūnus [...] Rūs aşıllu Ṭursun bin ‘Abdullāh kıble tā’rīh-i hāze-l-kitāb dörd buçık evvelden on dörd yıl biñ akçeye kitābete kesdüm dēyü ikrār [étai]*)⁹⁴.

Partant, on peut soutenir que l'on peut éviter de citer le nom d'un esclave lorsqu'il est traité comme un être passif, un objet dans un acte, un document ; alors que dans le cas d'un contrat établi avec son propriétaire, ceci est impensable. Car le contrat constitue une référence pour l'avenir où l'une des parties se fondera sur lui afin de formuler des réclamations éventuelles en vue du respect des engagements de départ. Étant donné que l'esclave obtenant le contrat d'affranchissement devient un acteur dans cette situation et qu'il faut l'identifier de façon univoque dans ce cadre contractuel, le scribe ne peut pas négliger de mentionner son nom. Quand un(e) esclave contracte, c'est sa face « humaine » qui est à l'œuvre (on ne statue pas sur lui en tant que simple propriété ou marchandise) : donc il a obligatoirement un nom dans le document.

Un dernier élément de l'onomastique relative aux esclaves est lié à l'affranchissement. Il existe une façon particulière d'anonymiser l'ascendance des esclaves affranchis et des nouveaux convertis à l'islam ; c'est une pratique islamique ancienne dont les Ottomans ont hérité. Un(e) converti(e) à l'islam, qu'il/elle soit libre ou esclave, ainsi qu'un(e) esclave affranchi(e) s'appellent Un(e) Tel(le) fils/fille d'‘Abdu-llāh [littéralement adorateur/esclave de Dieu] (*bin* ou *bint ‘Abdu-llāh*). Il n'était plus approprié de désigner un(e) converti(e) comme le fils/la fille d'un père ayant un

93. *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / 1513-1521)*, Bilgin Aydın et Ekrem Tak (éds), Istanbul, İSAM, 2008, p. 477 [39 r°, deuxième entrée] ; p. 483 [44 v°, troisième entrée] ; p. 529 [90 v°, quatrième entrée].

94. Document daté du 11 mai 1519 (12 *cemāziyü-l-evvel*, sene 925). *İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil, (H. 924-927 / M. 1518-1521)*, Rifat Günalan et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2010, p. 610 [12 v°, deuxième entrée].

nom non musulman⁹⁵. Bien entendu, non seulement tous les bin ‘Abdu-lláh et bint ‘Abdu-lláh n’ont pas forcément connu l’esclavage, mais encore il y a aussi un nombre considérable de gens dont le père s’appelle vraiment ‘Abdu-lláh. Parfois, afin de mettre au clair le statut juridique de la personne, on peut préciser dans les registres de cadi qu’il s’agit d’Aḥmed bin ‘Abdu-lláhü-l-mühtedī (dans le cas d’un converti qui s’appelle Aḥmed) et d’Aḥmed bin ‘Abdu-lláhü-l-ḥürr (dans le cas d’Aḥmed, un homme libre dont le père qui est également de condition libre s’appelle ‘Abdu-lláh)⁹⁶. Toutefois, ces distinctions sont loin d’être systématiques dans la documentation et c’est pourquoi il y a une incertitude constante autour du patronyme de bin et bint ‘Abdu-lláh. Étant vexé par les connotations du patronyme bin ‘Abdu-lláh, un *dārü-s-sa‘āde ağası* (chef des eunuques noirs) de la fin du XVI^e siècle (un personnage ayant accédé aux plus hauts échelons de l’État) l’avait remplacé par bin ‘Abdü-l-mennān⁹⁷. Ici, le principe de substitution consiste à remplacer Alláh (Dieu) par l’un des 99 noms de Dieu en islam (*esmā’ü-l-ḥüsnā*), et dans cet exemple ce nom de substitut est *el-mennān* (le Très-Généreux, le Munificent). Nombre de grands esclaves de la Porte avaient opté pour le même procédé par ailleurs.

Le patronyme bin et/ou bint ‘Abdu-lláh a une qualité « euphémique » dès lors que le père du personnage ne s’appelle pas ‘Abdu-lláh et surtout, les hommes d’un rang élevé pouvaient à l’occasion de leur conversion et/ou affranchissement choisir des patronymes (toujours issu de l’un des 99 noms de Dieu) rimant avec leurs noms comme Sinān bin ‘Abdü-l-mennān ou İshāk bin ‘Abdü-r-rezzāk (*er-rezzāk* : le Pourvoyeur de toutes choses)⁹⁸. Toutefois, cette affirmation ne doit en aucun cas infirmer entièrement l’hypothèse des noms authentiques qui riment. En dernier lieu, on peut évoquer les rares cas où la progéniture d’esclaves affranchi(e)s porte la trace onomastique de la servitude de leurs parents ou aïeux : ‘Alī Efendi (m. 980/1572), dit « Ümm-i Veled-zāde » (fils d’*ümm-i veled*) était un théologien et poète appartenant à une famille d’oulémas du côté de son père d’après un dictionnaire biographique des auteurs ottomans (du début du XX^e siècle)⁹⁹. Son surnom est en même temps un « matronyme » : sa mère était l’*ümm-i veled* de son père, une concubine porteuse de l’enfant de son maître, devenue inaliénable¹⁰⁰. ‘Alī Efendi naquit libre et sa mère fut très

95. Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 62.

96. *Ibid.*

97. *Ibid.*

98. Nurhan Atasoy, « İznik Pottery in Ottoman Documents », in Nurhan Atasoy et Julian Raby, *İznik. The Pottery of Ottoman Turkey*, Londres, Alexandria Press, 1989, p. 370 n. 25. Cf. « Introduction », dans Gilles Grivaud et Alexandre Popovic (dirs), *Les conversions à l’islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane : bibliographie raisonnée (1800–2000)*, Athènes, École Française d’Athènes, 2011 (Mondes méditerranéens et balkaniques 3), p. 4 [1-17].

99. Bursalı Mehmed Tâhir Bey, *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*, éd. par A. Fikri Yavuz et İsmail Özen, Istanbul, Meral Yayınevi, 1972 [1915, H. 1333], vol. II, p. 22.

100. Joseph Schacht, « Umm al-walad », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2002, t. X, p. 924-927.

probablement affranchie. Quant à son sobriquet, il aurait offert à ses collègues et pairs (issus d'autres familles d'oulémas et de notables) l'occasion de le railler sur le passé de sa mère.

7 – Pour conclure

Un(e) esclave peut partager le même nom qu'une quantité d'hommes et femmes libres, et si le nom par lui-même ne le/la distingue guère de ses homonymes libres, la façon dont on lui a attribué ce nom, ainsi que la conscience qu'il/elle a de son passé et de son identité originelle font toute la différence. Quant aux noms de fleurs, d'oiseaux, de parfums ou de pierres précieuses attribués aux femmes esclaves, ils constituent un indice fort et convaincant du statut servile des personnes qui les portent. L'achat et l'échange récurrents d'esclaves engendraient une certaine oblitération du passé, mais aussi une marque de la prise en possession par les maîtres de leurs nouveaux esclaves. Mais comme le précise Olivier Bouquet dans son ouvrage sur l'anthroponymie ottomane : « [s']il s'agissait de valider un nouveau nom, il ne s'agissait pas d'empêcher [à tout prix] l'ancien de réapparaître du vivant de l'intéressé [sauf dans le cas des convertis]. [...] On a vu que les Ottomans qui en étaient désireux trouvaient bien des moyens de garder leur nom, sinon d'en préserver la mémoire.¹⁰¹ » La préservation de la mémoire des origines, du passé familial ne passe pas non plus nécessairement par la conservation du nom. Un affranchi (converti à l'islam ou non) peut ne plus porter son patronyme non musulman, mais se mettre en contact avec sa famille et son milieu d'origine avec son identité juridique, religieuse et onomastique nouvelle. Le fait que le nom indique une origine, une condition, un statut, une fonction ou un emploi est certes loin d'être propre aux seuls Ottomans. Afin de relativiser un peu l'apparence rigide de ces conclusions, on peut repérer des phénomènes et pratiques semblables dans les comédies de Marivaux (1688-1763) : on y retrouve des aristocrates qui « débaptisent » leurs valets, domestiques et soubrettes « pour les qualifier de noms de fantaisie »¹⁰². La motivation principale était d'éviter surtout que maîtres et serviteurs portent le même nom.

B/ La toponymie : quand les lieux disent l'esclavage

Certains toponymes dans l'Empire ottoman sont évocateurs du passé esclavagiste, mais ne constituent que des allusions indirectes en général. Il n'est possible de les détecter qu'avec une extrême attention et sensibilité aux mots de l'esclavage ottoman et, hélas, pour l'historien de l'esclavage ottoman ces noms de lieu ne fournissent pas d'éléments suffisants pour une

101. O. Bouquet, *Les noblesses du nom*, op. cit., p. 199. Mes commentaires sont entre crochets.

102. Claude Rigault, *Les domestiques dans le théâtre de Marivaux*, Paris-Sherbrooke, 1968, p. 39 et passim.

reconstitution satisfaisante de leur passé lié à l'esclavage.

Les villages ou bourgades portant des noms comme Ortağçı (métayer, associé) ou Āzādlu (affranchi, libre) étaient très probablement des lieux dont la population avait été asservie à la suite d'une conquête ottomane pour connaître un processus d'affranchissement progressif et collectif à court ou à moyen terme, comme la population orthodoxe de Constantinople après la conquête ottomane de 1453. Ces endroits ne se situent pas nécessairement dans des zones récemment conquises non plus, car il était concevable de déplacer des populations asservies en masse d'un endroit à l'autre. Les documents n'expliquent pas les origines de ces toponymes ou le devenir de ces localités et de leurs habitants. La seule possibilité est de procéder par conjecture lorsque ces toponymes figurent dans des documents d'archives.

Dans la province (*eyālet, beglerbegilik*) d'Anatolie et la sous-province (*sancak*) d'Aydın près de la côte égéenne, on constate l'apparition de la bourgade (*nāhiye*) d'Ortağçı vers l'année 1530¹⁰³. Le règne de Selīm I^{er} (1512-1520) marque la désuétude de l'esclavage agricole pour l'État et le début de la disparition progressive des paysans rattachés à la glèbe ayant le statut d'*ortakçı* à mi-chemin entre la liberté et la servitude¹⁰⁴. D'une population de plus de deux mille personnes à l'extrême fin du XV^e siècle, on passe à des recensements qui ne mentionnent aucun *ortakçı* dans le pourtour d'Istanbul en 1530¹⁰⁵. L'apparition du toponyme à cette époque n'est probablement pas anodine, d'autant que la région d'Aydın faisait partie des secteurs agricoles où ce système était en vigueur dans la seconde moitié du XV^e et au début du XVI^e siècle. Un ordre impérial concernant les timariotes d'Ortağçı à Aydın datant du 21 février 1678 (29 *z̄ī-l-ḥicce* 1088)¹⁰⁶ fait connaître ce toponyme dont l'homonyme existait également en tant qu'une dépendance de Bālīkesī¹⁰⁷.

L'encyclopédie de la ville de Bursa cite un toponyme curieux, Köleler (Esclaves) parmi les villages à la périphérie de la ville ottomane¹⁰⁸. Sans aucun questionnement, l'auteur de l'article indique le nom actuel du village comme Güller (Roses) et affirme qu'il s'appelait Köleler à l'époque ottomane. L'orthographe de ce toponyme était potentiellement à l'origine d'un quiproquo ou bien explique la façon dont on a changé d'appellation sans modifier la graphie du toponyme en alphabet ottoman. Normalement, on écrirait Köleler en ottoman de la façon suivante : كوله لر. Le fait d'insister sur le *he* (ه)¹⁰⁹ avant le suffixe du pluriel *-ler* (لر) permet de prononcer le mot « *köle* » sans

103. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, Ankara, T. C. Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2006, p. 332.

104. Irène Beldiceanu-Steinherr, « XV. ve XVI. Asırlarda Anadolu'da Ortakçılar », *VIII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, TTK, 1981, t. II, p. 1325-1326.

105. Ömer Lütfi Barkan et Enver Meriçli (éds), *Hüdavendigâr Livâsı Tahrir Defterleri*, Ankara, 1988, p. 102-103.

106. BOA, Ali Emîrî, IV. Mehmed 6/650.

107. BOA, Ali Emîrî, III. Mehmed 3/223. Requête ('*arz*') datée du 9 juin 1603 (29 *z̄ī-l-ḥicce* 1011).

108. « Güller », in Yılmaz Akkılıç (dir.), *Bursa Ansiklopedisi*, Istanbul, 2000, vol. II, p. 787.

109. Alors que c'est concevable de sauter cette lettre en présumant que le lecteur saura le prononcer, sachant qu'il s'agit

ambiguïté. En raison de ce suffixe du pluriel, il est aussi possible d'orthographier le même toponyme sous la forme qui suit : كؤللر. Dès lors, à défaut de signaler la vocalisation propre à ce nom, il devient possible de lire Güller (Roses). Étant donné que différents fonctionnaires non ressortissants de ce village ont orthographié son nom de diverses façons, ce toponyme n'a pas nécessairement connu une forme constante dans les registres officiels de recensement. Comme la graphie et la prononciation de ce nom de lieu dans les documents officiels dépendaient plus ou moins de l'interprétation de chaque fonctionnaire ottoman à une époque différente, seul le témoignage des descendants des anciens villageois qui ont pu connaître ce lieu avant son changement de nom officiel sous la République turque peut constituer une source relativement fiable¹¹⁰. Il est possible que l'on ait abandonné le nom de Köleler en souhaitant ne plus habiter un village qui s'appelle « Esclaves », mais comme les toponymes peuvent s'inscrire parfois de façon hasardeuse dans les registres officiels des époques antérieures. L'*Index Anatolicus* de Sevan Nişanyan, base de données élaborée entre 2011 et 2014 sur les toponymes anatoliens, apporte des précisions qui permettent de trancher : d'après le recensement républicain de 1928 le village s'appelait encore Köleler ; le changement de nom eut lieu en 1955¹¹¹.

Cette enquête brève et périlleuse autour des toponymes incertains peut laisser sa place à la présentation de quelques lieux et monuments ayant un lien direct avec l'esclavagisme de la société ottomane. L'un des rares exemples concerne une esclave bâtisseuse d'une mosquée. Gülnüş¹¹² Kadın était *kethüdā* au palais impérial (administratrice au harem impérial, responsable de la formation des filles, des cérémonies et du protocole)¹¹³ et elle est morte sous le règne d'Aḥmed III¹¹⁴. Le poste de *kethüdā kadın/hatun* était parmi les plus prestigieux et haut placés au point de vue hiérarchique pour les femmes du harem impérial et il donnait les ressources nécessaires pour entreprendre des travaux publics (notamment la construction de bâtiments pour les habitants d'Istanbul)¹¹⁵. Selon l'anecdote de l'encyclopédie biographique de Meḥmed Süreyyā, « alors qu'elle était à vendre sur le marché [aux esclaves d'Istanbul], elle jura d'y faire construire une mosquée. Quand elle fut acquise pour le harem impérial et devint nourrice de *şehzāde* (fils du sultan), elle fit

de lire Köleler.

110. Dans la section consacrée à la circonscription de Kermāstī où ce village est situé Vital Cuinet ne fait aucune mention de Köleler. Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie-mineure*, Paris, Ernest Leroux, 1894, t. IV, p. 155-157. Şems ed-dīn Sāmī se contente également de dire que la circonscription comportait 193 villages : Şems ed-dīn Sāmī, *Kāmūsü-l-'alām / Dictionnaire universel d'histoire et de géographie*, Constantinople/Istanbul, Mihrān, 1896, t. V, p. 3847.

111. « Güller », *Index Anatolicus. Türkiye yerleşim birimleri envanteri*. URL : <http://www.nisanyanmap.com/?yer=8179&haritasi=güller> [consulté le 22 janvier 2017].

112. Ce nom persanisant signifie « Buveuse de roses ».

113. Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem, op. cit.*, p. 131-132.

114. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî. Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, éd. par Ali Aktan *et alii*, Istanbul, Sebil Yayınları, 1995, vol. I, p. 91.

115. *Ibid.*, p. 132.

construire une mosquée au marché aux esclaves, réalisant sa promesse » (*esīrliginde bāzārda iken orada bir mescīd binasını nezr étmiş ve enderūn-ı hümāyūndan mubaya'a olunub, şehzāde dāyesi olduğda o nezrini ifā ile Esīr Bāzārına bir mescīd binā eylemişdir*)¹¹⁶. Il est assez probable que ce récit soit une construction postérieure, car il est plus réaliste de supposer qu'une jeune esclave dont nous ne pouvons être certains de la conversion à l'islam à cette étape de sa vie n'avait pas le zèle nécessaire pour un tel engagement de bienfaisance publique avant même de songer à son propre sort. Or, contrairement à une jeune esclave qui ne fait qu'arriver sur le marché, pour une femme puissante du harem impérial, une telle action est plus que concevable : c'est une pratique récurrente et plutôt ordinaire, d'autant plus que Gülnüş était une *kethüdā kadın* dont la fonction impliquait ce type de mécénat et comme elle était également chargée du recrutement et de la formation de nouvelles esclaves pour le harem du sultan, il n'est pas étonnant qu'elle ait porté une attention particulière sur le plan architectural et organisationnel au marché aux esclaves central d'Istanbul où le harem impérial effectuait une partie de son approvisionnement en esclaves. Par rapport au dessein initial de Gülnüş Kadın (du moins ce qui est présenté comme tel dans les sources tardives), je privilégie l'hypothèse d'une construction *a posteriori* concernant son intention d'édifier une mosquée au sein du marché aux esclaves alors qu'elle y attendait sa propre vente. Néanmoins, il n'est pas impossible qu'elle ait pensé à édifier un lieu de culte pour les esclaves (récemment) convertis à l'islam, même s'il est censé être ouvert à tous par définition et en principe.

La source de Mehmed Süreyyā (m. 1909) au sujet de la construction de cette mosquée au marché aux esclaves d'Istanbul est le grand répertoire de Hāfız Hüseyin Ayvānsarāyī (m. 1201/1787) intitulé *Hadīkatü-l-cevāmi'* (*Le jardin des mosquées*)¹¹⁷. Dans la trente-quatrième entrée de ce traité, il est précisé que :

la fondatrice réelle [de la mosquée du marché aux esclaves se trouvant dans le quartier de Koca Muşafā Paşa] est Gülnüş Kadın qui avait juré de la construire alors qu'elle était esclave [à vendre] sur le marché pendant sa servitude et était formée/servante/employée (*çırāğ*) au Palais ; une fois devenue la nourrice du *şehzāde* (fils du sultan), elle réalisa la construction et sa promesse. Après quoi, elle devint *kethüdā kadın* et mourut au temps du *hān* Ahmed III (r. 1703-1730) pour être enterrée en dehors du *türbe* de la sultane-mère (*vālide sultān*). Elle n'a pas de quartier (*Esīr bāzārı mescidi der-maḥall-i mezbūr [Koca Muşafā Paşa]*). *Bāniyesi fī-l-aşl esīrliginde bāzārda iken nezr édüb enderūn-ı hümāyūna çırāğ olan Gülnüş kadındur ki dāye-i şehzāde olduğda binā ve nezrini ifā' eylemişdür. Ba'dehu kethüdā kadın olub sultān Ahmed hān-ı şālīs zamānında vefāt ederek vālide sultān türbesi hāricinde defn olunmuşdur. Maḥallesı yokdur*)¹¹⁸.

À première vue, il y a deux possibilités pour l'interprétation de cette dernière phrase (« elle

116. *Ibid.*

117. Dont la rédaction fut achevée dans les années 1780.

118. Hāfız Hüseyin Ayvānsarāyī, *Hadīkatü-l-cevāmi'*, t. I, Istanbul, 1281 [1864-1865], p. 37.

n'a pas de quartier ») : soit l'auteur veut dire que le quartier ne porte pas le nom de cette mosquée ; soit il s'agit d'une *mescid* (édifice de taille modeste, sans minaret et constituant un oratoire pour les musulmans, mais qui n'est pas nécessairement préféré pour la prière du vendredi) et non d'une *cāmi*¹¹⁹ (bâtiment relativement grand, parfois considérablement majestueux). Le traducteur et commentateur de l'ouvrage de Hüseyin Ayvānsarāyī en anglais, Howard Crane, soutient que lorsqu'une mosquée est indiquée comme ayant un quartier (*maḥallesi vardur*), cela signifie qu'elle était le lieu de culte principal pour les habitants du quartier ; en somme, l'expression signifie que la mosquée connaît une fréquentation locale et régulière de la part de la communauté musulmane résidente¹¹⁹.

Tahsin Öz prétend à tort que Hüseyin Ayvānsarāyī attribue l'initiative de la construction à la mère des sultans Muṣṭafā II et Aḥmed III, Gülnüş Sultān¹²⁰, or le texte de *Hadīkatü-l-cevāmi*¹²¹ n'est pas du tout ambigu à ce propos : il affirme de façon limpide que c'est une femme du harem impérial de la même époque et homonyme de la sultane-mère qui en est la bâtisseuse. Étant donné qu'il s'agit de la petite mosquée au sein du marché aux esclaves (*Esīr Bāzārı*), il n'est pas étonnant que le nom de l'édifice contienne le mot « *esīr* » : elle s'appelle assez adéquatement et simplement « la mosquée du marché aux esclaves » (*Esīr Bāzārı mescidi*)¹²¹. En revanche, il peut paraître remarquable que le mécène de cette construction au sein du marché aux esclaves – où la bâtisseuse Gülnüş fut vendue elle-même – soit une personne de condition servile, d'autant plus que les marchands d'esclaves se servaient également de ce lieu de culte pour leurs ablutions et prières. Il est vrai que Gülnüş qui n'est reconnaissante ni envers les marchands qui la vendirent, ni envers l'institution de l'esclavage en général, a connu malgré tout une ascension sociale pour devenir une femme de haut statut au sein même du palais impérial et une patronne bâtisseuse parmi d'autres¹²². Nous avons vu que son poste au harem impérial expliquait son action.

De ce bâtiment qui se situait à proximité de Çemberliṭaş (forum de Constantin), il ne reste plus aucune trace de nos jours¹²³. Reşad Ekrem Koçu, dans son encyclopédie d'Istanbul rocambolesque et géniale, trouve inconcevable l'idée de l'inexistence d'une mosquée au sein du marché aux esclaves de la capitale préalablement à la construction du XVIII^e siècle sous l'égide de

119. Howard Crane (éd. et trad.), *The Garden of the Mosques. Hafız Hüseyin al-Ayvansarayi's Guide to the Muslim Monuments of Ottoman Istanbul*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2000 (Studies in Islamic Art and Architecture, Supplements to Muqarnas VIII), p. XXX.

120. Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1962, t. I, p. 52 n. 109.

121. Toutefois, il n'est pas certain que c'était son nom initial.

122. Au sujet des femmes bâtisseuses affiliées à la dynastie ottomane, on peut se référer à la monographie de Lucienne Thys-Şenocak, *Ottoman Women Builders. The Architectural Patronage of Hadice Turhan Sultan*, Aldershot, Ashgate, 2006 (Women and Gender in the Early Modern World).

123. Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, *op. cit.*, t. I, p. 52.

Gülnüş Kadın¹²⁴. Comme il s'agit d'un bâtiment contenant 200 à 300 pièces et une population importante de marchands et d'esclaves musulmans, il est raisonnable de présupposer l'existence des lieux de prière antérieurs à l'arrivée sur le marché de Gülnüş. Evliyâ Çelebi, dans le premier volume de son *Seyâhatnâme* consacré à Istanbul au milieu et à la seconde moitié du xvii^e siècle, ne mentionne l'existence d'aucun lieu de prière au sein du marché aux esclaves dans les passages où il fournit une description des bâtiments et de l'organisation de ce marché¹²⁵. En revanche, il ne s'abstient pas de mentionner d'autres petites mosquées propres à des corporations.

L'incendie de novembre 1652 (*zî-l-ḥicce* 1062), dont le lieu d'origine était le marché aux esclaves d'Istanbul lui-même, peut probablement expliquer l'absence d'un lieu de culte architecturalement reconnaissable en cet endroit (si cette absence était bien avérée). Cet incendie ravageur sur une vaste échelle avait détruit non seulement le marché, mais une grande partie des boutiques, marchés et quartiers à proximité et aux alentours. Un diacre (*chammas*) alepin arabophone, Paul, qui séjourna dans la capitale ottomane du 2 octobre 1652 au 7 janvier 1653 aux côtés du patriarche grec d'Antioche, Macaire III, nous a laissé le récit de cette catastrophe¹²⁶. Ce témoin contemporain de l'incendie indique la date du 10 novembre (*teşrîn-i şânî*) en calendrier julien (ce qui correspond au 20 novembre 1652 en calendrier grégorien)¹²⁷. Pour l'historiographe ottoman Muştafâ Na'îmâ (~1655-1716) aussi, qui écrit sur l'événement un demi-siècle plus tard, l'incendie eut lieu le 20 novembre (le 18 *zî-l-ḥicce*)¹²⁸. Le diacre Paul parle de la destruction de 40 à 50 000 boutiques, 15 000 maisons, grandes et petites, 300 fournils, 32 *hân* ou caravansérails et un certain nombre de hammams¹²⁹. Ces chiffres peuvent être inexacts, mais donnent une idée de l'ampleur du désastre, d'autant plus que l'incendie est descendu du secteur du Grand Bazar jusqu'aux quartiers de Kadirğa et de Kum Kapu vers la côte méridionale de la ville longeant la mer de Marmara¹³⁰. Quant au récit de Na'îmâ, il est en parfait accord avec celui de Paul sur l'étendue géographique et la durée de l'incendie¹³¹. Paul qualifie de « désert » les secteurs urbains que

124. « Esir Hanı Mescidi », in Reşad Ekrem Koçu (dir.), *İstanbul Ansiklopedisi*, Istanbul, Koçu Yayınları, 1971, t. X, p. 5278-5279.

125. Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini. I. Kitap: İstanbul*, éd. par Orhan Şaik Gökyay, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, t. I, p. 133 et 256-257 [fol. 94a et 176a].

126. Sophrone Pétridès, « Églises grecques de Constantinople en 1652 », *Échos d'Orient* IV/1, 1900, p. 42-50.

127. *Ibid.*, p. 43. Paul of Aleppo, *The travels of Macarius, patriarch of Antioch*, trad. par F. C. Belfour, Londres, Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, 1836, vol. I, p. 28. Ces mémoires rédigées en arabe ont connu une réimpression récente : Paul of Aleppo, *The travels of Macarius, patriarch of Antioch*, trad. par F. C. Belfour, éd. par Marshall Poe, Londres-New York, Routledge, 2003 (Early Exploration of Russia VII-VIII), 2 vols.

128. Na'îmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'îmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, livre V, éd. par Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2007, vol. III, p. 1427.

129. Paul of Aleppo, *The travels of Macarius, patriarch of Antioch*, trad. par F. C. Belfour, *op. cit.*, p. 28.

130. *Ibid.*

131. « Harîk : Zilhiccenin on sekizinci [20.11.1652] çarşamba gecesi bi-iznillâhi te'âlâ Esir Hanı'ndan nâr zâhir olup rüzgâr gâyet şedîd olmakla Tavuk Pazarı ve cemî'an Bezzâzistân'in etrâfi muhterik olup Gürcü Paşa Sarayı ve Vâlîde

l'incendie a traversés, la destruction totale du marché aux esclaves à côté de celle d'un grand nombre d'autres marchés ne faisant aucun doute, mais l'auteur ajoute que tout était réparé et restauré en l'espace d'un mois seulement (il soutient que cela ne pouvait être autrement dans la capitale de l'Empire)¹³². Les mots de Paul sur cette restauration de grande envergure n'ayant laissé aucune trace des dégâts de l'incendie de novembre 1652 sont à prendre avec précaution. En ce qui concerne le marché aux esclaves, la priorité était la construction de nouvelles boutiques et arrière-boutiques et non celle d'une *mescid* en leur milieu. Avec les fragments de renseignements concernant ce bâtiment, il est possible de supposer que s'il en existait un avant 1652, il n'a probablement pas été reconstruit après cet incendie pour ne connaître qu'une (re)construction en bonne et due forme au XVIII^e siècle. De toute manière, rien n'empêchait les marchands d'esclaves d'aménager une salle de prière parmi les centaines de pièces que contenait leur marché pour eux-mêmes et éventuellement les esclaves, sans que l'on identifie architecturalement une *mescid* au sein de ce souk. Même si ni le diacre Paul, ni l'historien Na'īmā n'en disent rien, on peut supposer que la population servile de ce marché avait été décimée par cet incident¹³³.

Pour ce qui est des noms de lieu et de monument, on identifie, toujours à Istanbul, un nom de quartier associé à un marchand d'esclaves. Dans le quartier actuel de Gedikpaşa (de façon générale, ou de Mi'mār Ḥayr ed-dīn plus spécifiquement), au sud de Beyazıt (forum de Théodose) et du Grand Bazar, et au nord de Kumkapı, se situe l'Esirci Kemāl/ed-dīn Maḥallesi (le quartier du marchand d'esclaves Kemāl/ed-dīn). Il existe également une mosquée du même nom dans le quartier¹³⁴. C'était très probablement la mosquée qui était la structure éponyme du quartier. Ni ce quartier, ni ce personnage, ni cette mosquée ne sont attestés dans le premier volume du livre de voyages d'Evliyā Çelebi consacré à Istanbul, ce pourquoi à première vue il serait envisageable de présumer que ces toponymes et ce bâtiment sont postérieurs au XVII^e siècle. Or le croisement d'un certain nombre d'informations fragmentaires permet d'en situer la chronologie à une époque antérieure. En l'absence d'informations biographiques sur le fondateur de la mosquée (qui était certainement un marchand d'esclaves), on peut, tout au plus, établir que la mosquée date du règne

Hamâmi ve Elçi Hanı bilcümle Mahmud Paşa Çarşısı tâ Peykhâneye varınca ve Mercan Câmî'i etrâfi gidip Eski-saray duvarı Sultan Bayezid Câmî'i duvarından yürüyüp Sorğuçular'dan Kalpakçılar'dan Mustafa Paşa Türbesi etrâfindan Vâlîde Hamamı'na ve Şah Kulu Medresesi'ne gelince Sedefkâriler Çarşısı cümle yanıp Gedik Paşa'ya yürüyüp geceden sabaha ve sabahdan akşama dek hâ'il olunamayıp Kadirga limânına varınca ihrâk-ı azîm oldu » (Naïmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ*, op. cit., p. 1427).

132. Paul of Aleppo, *The travels of Macarius, patriarch of Antioch*, trad. par F. C. Belfour, op. cit., p. 28-29.

133. « Esir Hanı Yangını », in R. E. Koçu (dir.), *İstanbul Ansiklopedisi*, op. cit., p. 5279.

134. « Esirci Kemâleddin Camii », in R. E. Koçu (dir.), *İstanbul Ansiklopedisi*, op. cit., p. 5275-5276. La mosquée se situe à E 7/14 sur la carte des monuments historiques d'Istanbul *intra muros*, Galata et Pera fournie en feuille volante de Wolfgang Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbul. Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Ernst Wasmuth, 1977. Pour la localisation exacte de la mosquée, voir sur Google Maps : <http://goo.gl/IVu4iM> [consulté le 16 juillet 2015].

de Mehmed II (après 1453 et avant 1481) grâce aux registres de fondations pieuses et charitables (*vakf*)¹³⁵. En tout cas, le mécénat architectural de ce personnage montre le caractère lucratif de sa profession.

Les toponymes issus de l'esclavage dans l'Empire ottoman ne constituent que des petits fragments de connaissance et présentent aujourd'hui des difficultés de contextualisation. La rareté des informations sur ces noms de lieu pousse l'historien à la conjecture, mais cette rareté représente aussi des occurrences qui ne peuvent être ignorées, même s'il n'est possible que d'en dire assez peu. L'existence de ces noms et les traces qu'ils ont laissées sont porteuses de sens dans la mesure où elles montrent que non seulement les esclaves du sultan et les marchands d'esclaves ont produit un certain nombre de toponymes et nommé des monuments, mais que des esclaves ordinaires aussi ont eu leur part dans l'histoire de certains noms de lieu (notamment dans le cas d'anciennes communautés d'esclaves agricoles et celui des villages et bourgades dont les populations entières furent collectivement affranchies). La petite partie de la toponymie ottomane issue de l'histoire de l'esclavage ne permet pas d'élaborer une analyse approfondie et une analyse détaillée à son propos, mais il est important de signaler qu'elle existe et qu'elle est repérable grâce à une persévérance chanceuse.

135. Hâfiz Hüseyin Ayyvânsarâyî, *Hadîkatü-l-cevâmi'*, *op. cit.*, t. I, p. 140-141. Howard Crane (éd. et trad.), *The Garden of the Mosques*, *op. cit.*, p. 157. Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, *op. cit.*, t. I, p. 145. Ömer Lutfî Barkan et Ekrem Hakkı Ayverdi (éds), *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri. 953 (1546) Târihli*, Istanbul, Baha Matbaası, 1970 (İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul Enstitüsü vol. 61), p. 117-120 et 122 n. 2. Mehmet Canatar (éd.), *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri. 1009 (1600) Târihli*, Istanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004, p. 177-178.

II/ Les représentations et images littéraires et artistiques

L'étude des mots de l'esclavage ottoman et des noms propres attribués aux esclaves et créés dans une société esclavagiste, permet de prendre la mesure d'une richesse de vocabulaire et d'une complexité juridique, sociale et culturelle difficilement réductibles à l'univocité simple (du moins en apparence) des mots et concepts d'esclave et d'esclavage. Après avoir passé en revue cet arsenal lexical et des échantillons d'anthroponymie, il s'agit de voir de quelles manières, dans quels contextes et dans quels objectifs il ont pu être déployés dans différents genres de la littérature ottomane à partir du XIV^e siècle. Bien entendu, dans ce chapitre, il ne sera pas uniquement question de repérer des occurrences des mots de l'esclavage dans des textes littéraires ottomans, mais surtout de s'intéresser aux représentations liées aux différents types d'esclaves/serviteurs et à des situations d'esclavage. Ces représentations ou l'image des esclaves et de l'esclavage façonnée dans la littérature s'insèrent dans un vaste corpus allant de la poésie lyrique, épique ou narrative, à la prose historiographique ou à l'*exemplum* mythologico-fictif. Afin de parcourir le champ de la « haute littérature » destinée aux élites dans notre optique thématique, il est essentiel de compléter l'approche textuelle par l'examen des traditions orales et folkloriques, de la littérature populaire et des arts de la scène et du spectacle qui avaient un poids considérable pour la culture urbaine, les pratiques de sociabilité et l'univers des gens ordinaires. Ainsi, non seulement il s'agit de présenter un éventail littéraire riche et large, mais aussi de ne pas se borner à la seule vision des élites sur un fait social et un phénomène concernant et impliquant l'ensemble des strates et sphères qui composaient la société ottomane. En dernier lieu, j'insisterai sur les sources iconographiques et les illustrations des figures d'esclaves apparaissant dans les divers genres littéraires qui constituent notre corpus dispersé, mais ayant une certaine cohérence thématique et historique. Les représentations figurées ne constituent pas nécessairement une dimension entièrement différente par rapport au corpus littéraire dont elles sont indissociables. Elles sont un autre type de source qui peut fournir des possibilités d'interprétation allant au-delà de la critique textuelle littéraire et assurent une transition adéquate sur le plan thématico-conceptuel à la littérature prétendument scientifique de la physiognomonie et de l'art de l'achat d'esclaves sur le marché urbain qui succédera à ce chapitre sur les représentations et images.

Il existe une étude sur le thème de l'esclavage et de l'image des esclaves en littérature ottomane, unique référence d'une valeur scientifique estimable, mais elle a trait au dernier siècle de l'Empire ottoman. En 1997, Börte Sagaster a publié une version remaniée de sa thèse de doctorat (soutenue à l'Université de Hambourg en 1995) où il s'agissait d'étudier de façon approfondie les

textes produits (notamment à partir des années 1870) par un certain nombre d'écrivains, littérateurs et journalistes ottomans qui se sont emparés du thème de l'esclavage dans l'Empire ottoman dans le cadre d'un effort apologétique ou de défiance en prenant position au sein du débat sur l'institution de l'esclavage provoqué par les idées européennes diffusées depuis le siècle des Lumières et les débuts de la Révolution française¹. B. Sagaster est redevable sur le plan intellectuel du chapitre de Walter G. Andrews sur le rapport entre le maître et l'esclave (« The Voice of Power and Authority ») dans son ouvrage consacré à la poésie lyrique ottomane à son « âge d'or »². Pour l'auteur, cette notion sert d'outil heuristique dans le cadre de son analyse de l'évolution et de l'affaiblissement de cette relation à l'époque tardive de l'Empire. Dans notre cas, l'enjeu consiste à mieux cerner l'apparition de cette conception autour de l'association étroite, transformatrice et fluctuante (surtout dans le contexte amoureux) entre le maître et l'esclave (ainsi que les métaphores que ces deux derniers incarnent)³.

Une autre monographie avait été publiée quelques années auparavant par İsmail Parlatır au sujet de l'esclavage dans la littérature de l'ère des *Tanzīmāt*, mais elle était dépourvue d'une réflexion crédible et cohérente sur le concept et l'institution de l'esclavage (de par sa défense de la vision de « l'esclavage doux » propre aux Ottomans et musulmans) tout en ayant le mérite de présenter un choix d'auteurs et une bibliographie riches et utiles⁴.

En ce qui concerne la littérature ottomane dite classique, antérieure au XIX^e siècle, nous n'avons pas affaire à un contexte analogue de remise en question de l'institution de l'esclavage sous une quelconque influence européenne (d'autant plus qu'avant le siècle des Lumières, la remise en question de l'institution même de l'esclavage était une position rare en Europe occidentale)⁵. Bien

1. Börte Sagaster, *“Herren” und “Sklaven”: Der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997 (Mizân: Studien und Texte zur Literatur des Orients VII). L'autrice y choisit d'étudier non seulement les textes littéraires fictifs, mais aussi les ouvrages non-romanesques. *Ibid.*, « Osmanische Stellungnahmen zur Sklaverei in nichtfiktionalen Texten », p. 29-46.

2. Walter G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyrical Poetry*, Londres-Seattle, University of Washington Press, 1985, ch. 5, p. 89-108. Sur la littérature en turc ottoman de l'époque classique, on peut également citer : Louis Bazin *et alii* (éds), *Philologiae Turcicae Fundamenta II*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1971 [1964] ; Hatice Aynur *et alii* (éds), *Eski metinlere yeni bağlamlar: Osmanlı edebiyatı çalışmalarında yeni yönelimler*, Istanbul, Klasik, 2015 (Eski Türk edebiyatı çalışmaları X).

3. Dans un article programmatique, EHUD R. TOLEDANO, préconisait l'étude micro-historique des relations entre maître(sse)s et esclaves (p. 58) et proposait une classification des sources textuelles, littéraires et artistiques concernant la représentation du corps de l'esclave dans les sources ottomanes (du XIX^e siècle) sans en entreprendre l'étude (p. 64) : E. R. Toledano, « Representing the Slave's Body in Ottoman Society », in Thomas Wiedemann et Jane Gardner (éds), *Representing the Body of the Slave*, Londres-Portland (Oregon), Frank Cass, 2002 (Studies in Slave and Post-Slave Societies and Cultures), p. 57-74.

4. İsmail Parlatır, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992.

5. Au XVII^e siècle, certaines voix jésuites, mais surtout capucines se sont élevées contre la servitude des Noirs dans les Amériques ; des propositions audacieuses et avancées pour leur époque ont été néanmoins étouffées par la puissance des réseaux marchands et de l'industrie capitaliste sucrière. Malgré cela, des personnages (ainsi que leurs textes) tels qu'Epifanio de Moirans ont eu le mérite d'avoir existé (ce dernier exprima non seulement son ressentiment profond envers les ecclésiastiques ayant avalisé l'esclavage, mais formula également des propositions d'indemnisation et de

au contraire, nous avons affaire à un corpus produit au cours des siècles où l'esclavage a constitué l'un des piliers de l'organisation politique, juridique et sociale des Ottomans et pendant lesquels personne n'a songé à contester son existence même. S'il s'agit d'élever une voix de dissension, cela n'est jamais contre l'esclavage en soi, mais surtout à propos de formes pouvant être considérées comme illégales, illégitimes, inacceptables à l'égard d'un groupe restreint de personnes asservies.

Dans une acception large, on peut définir la littérature, pour les objectifs de ce chapitre, comme le domaine de création artistique et intellectuelle où les outils de vocabulaire et les éléments nominaux précédemment examinés apparaissent et s'intègrent au sein d'une narration édifiante et amusante et d'une sensibilité esthétique exprimant certaines formes de pensée. Ce corpus, défini par des bornes chronologiques et des genres littéraires, présente aussi des éléments d'idéologie impériale et religieuse, mais va au-delà des considérations officielles étatiques dont il est parfois le pilier discursif et spirituel. La littérature représente le monde dont elle est le produit et dans lequel elle se met en œuvre (et dans ce sens, elle m'intéresse par sa capacité à fournir un témoignage et des commentaires sur la société du XVI^e-XVII^e siècle), toutefois, en même temps, elle est l'interface qui crée et propose le moyen d'accéder à d'autres mondes imaginés à partir du possible, du réalisable, mais aussi du désirable, du fabuleux et de l'impossible. En revanche, la façon dont des utopies peuvent faire une description ou un usage du réel ne relève pas de mon examen. Qu'elle soit « classique » ou « moderne », la littérature qui s'abstient de s'impliquer dans les sujets politiques n'est pas nécessairement dépourvue de sens ou de pertinence politiques pour autant⁶. La « réalité précise » que peut décrire la littérature correspond à « un régime historique déterminé de l'art des mots, articulant des pratiques d'écriture et des modes d'interprétation des textes » de façon variable et flexible ; « littérature » signifie en même temps « ce qu'il y a de non-spécifique, [voire] de non-

réparations avant l'heure pour les anciens esclaves ayant subi maints préjudices et tortures, dans un mémoire écrit en 1682). Jean-Pierre Tardieu, *Les penseurs ibériques et l'esclavage des Noirs (XVI^e-XVIII^e siècles). Justifications, réprobations, propositions*, Paris, L'Harmattan, 2016 (Recherches Amériques latines), p. 175-184. Voir aussi David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1966 ; Colette Callier-Boisvert, « Captifs et esclaves au XVI^e siècle. Une diatribe contre la traite restée sans écho », *L'Homme* XXXVIII/145, 1998, p. 109-126.

6. Andreas Pflitsch et Barbara Winckler (éds), *Poetry's Voice — Society's Norms. Forms of Interaction between Middle Eastern Writers and their Societies. Dedicated to Angelika Neuwirth*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2006 (Literaturen im Kontext 24), « Introduction », p. VIII. Dans cet ouvrage collectif dont le titre fait écho à la monographie de W. G. Andrews (*Poetry's Voice, Society's Song, op. cit.*), les éditeurs scientifiques posent certaines questions d'ordre général que j'aurai à l'esprit dans les chapitres suivants : « International scholars of Literary Studies as well as specialists in Arabic, Hebrew, Persian and Turkish Studies tried to explore the dimensions and ways of how writers tackle the values of their societies. How do they reflect social conditions? How do literary texts contribute to the construction of collective identities? Do writers lay claim to improving human society, by criticising it, by engrossing its mistakes or by propagating concrete tenets or ideologies? As writers are themselves part of their societies and therefore are the products of societal conditions, we are dealing with a dialectical relationship between literati and the societies they grow out of. Literary works, as works of art in general, are much more than mere illustrations of societal conditions. They discuss fundamental questions societies are founded on » (*ibid.*, p. VII).

disciplinaire, dans toutes les formes de discours et de savoir »⁷. L'idée de cette dimension moins « précise » est renforcée notamment par le fait que le domaine littéraire ne peut être exclusif ou exclusiviste : « les livres et la lecture appartiennent à tous, [d'autant plus que] la littérature traverse les divers genres du savoir et est traversée par eux.⁸ » Dans ma démarche, il s'agit de laisser « la littérature traverser le domaine de l'histoire dite « sociale » » des représentations⁹. Justement, c'est cela qui permet de dépasser les monographies qui consistent en une « histoire des littérateurs » : faire de la littérature un objet de l'histoire exclut la possibilité d'enclôser les auteurs pour les vider de leur substance socio-historique¹⁰.

Si l'on devait reprendre le distinguo qu'opère Jacques Rancière entre « la littérature forte » « qui crée ou traduit des manières nouvelles de percevoir le monde » et « la littérature faible » « qui reproduit les stéréotypes dominants de la construction du visible et du sens des événements », on pourrait clairement affirmer que le corpus littéraire qui sera soumis à l'examen relève de la seconde catégorie, celle de « la littérature faible »¹¹. La possibilité de créer des manières nouvelles de voir et d'appréhender le monde est intrinsèque à toute entreprise littéraire, mais ce sont surtout les éléments de continuité et les façons potentiellement nouvelles de recycler des poncifs dans les sources littéraires ottomanes par rapport aux esclaves qui m'intéressent au premier chef. C'est à la littérature qui « ramène le langage de la grammaire au pouvoir dénudé de parler, et [qui y] rencontre l'être sauvage et impérieux des mots » et qui s'attache au discours d'idées et aux valeurs de son temps, que je m'intéresse avant tout¹². Dans le meilleur des cas, cet essai dont le point de départ se constitue des sens des « mots [...] alourdis de leur histoire matérielle » et sémantique, permettrait de « retrouver [du moins partiellement] *le complexe rapport* des représentations, des identités, des ordres, des mots, des êtres naturels, *des désirs et des intérêts* »¹³. Dans son acception minimaliste, les fils de la littérature « convergent vers [...] le simple acte d'écrire » avec tout ce qu'ils ont de singulier et spontané, mais surtout d'universel¹⁴.

Le souci de saisir des fragments de la réalité historique à l'aide de la littérature pose la

7. Oliver Davis et Jacques Rancière, « Five Questions for Jacques Rancière / Cinq questions à Jacques Rancière. An Interview with Oliver Davis », *Contemporary French and Francophone Studies* XVI/2, 2012, p. 151. Voir aussi l'introduction de Jacques Rancière, *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette Littératures (Pluriel), 1998, p. 5-14.

8. Oliver Davis et Jacques Rancière, « Five Questions for Jacques Rancière / Cinq questions à Jacques Rancière », *art. cit.*, p. 151.

9. *Ibid.*, p. 152.

10. Roland Barthes, « Histoire et littérature : à propos de Racine », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XV/3, 1960, p. 525.

11. Oliver Davis et Jacques Rancière, « Five Questions for Jacques Rancière », *art. cit.*, p. 154.

12. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* [1966], dans *idem, Œuvres I*, éd. par Frédéric Gros et alii, Paris, Gallimard, 2015 (Bibliothèque de la Pléiade 607), p. 1364.

13. *Ibid.*, p. 1365. C'est moi qui souligne.

14. *Ibid.*

question de la relation de la littérature avec la vérité. Avant d'en arriver là, le fait que l'on ait pu recourir au thème de l'esclavage dans des textes du XIV^e-XVII^e siècle est déjà amplement suffisant pour mon propos : ces textes, même s'ils ne constituent pas nécessairement toujours des chroniques extrêmement fidèles aux réalités contemporaines, ont du moins le mérite d'avoir été écrits par des hommes ayant vécu dans une société esclavagiste et côtoyé des esclaves au quotidien. Précisément, mis à part ce qu'elles révèlent sur « l'outillage mental », les traces de la réalité historique matérielle qui sont reflétées au travers des œuvres de littérature et de fiction sont au centre de mon examen. Concernant le rapport de la littérature à la vérité, il convient de faire quelques remarques à propos de la fiction et de ce qui est littéraire. Tout texte littéraire n'est pas de la fiction, comme chaque œuvre de fiction n'est pas obligatoirement littéraire. Bien entendu, en raison de cet entrecroisement entre littérature et fiction, on tombe facilement dans le piège de la confusion des deux. Il faut préciser que je n'entends pas par fiction un propos consistant uniquement en mensonges comme le voudrait une mésinterprétation courante qui attribue cette position à Platon (*La République*, livre X)¹⁵. S'« il n'y a pas de trait ou d'ensemble de traits communs à toutes les œuvres littéraires qui constitueraient les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'un texte soit littéraire »¹⁶, ce sont à la fois les intentions des auteurs et la valeur qu'accordent des lecteurs à leurs textes qui déterminent les propriétés littéraires d'une œuvre donnée. En l'absence de frontières strictement définies, « le littéraire est [inévitablement] en continuité avec le non-littéraire »¹⁷, d'autant plus que cette distinction se brouille dans le cas des chroniques d'historiens ou des récits de voyage. Cela dit, la qualification de ce qui est littéraire ne peut être considérée comme purement arbitraire non plus : elle dépend également d'une série d'attitudes que l'on adopte vis-à-vis d'un champ de discours, ainsi que des propriétés internes de ce champ¹⁸. Par rapport au déploiement du vocabulaire ottoman de l'esclavage dans un contexte littéraire, une problématique centrale de ce chapitre peut se formuler de la façon suivante : « comment peut-il se faire que les mots et autres éléments d'un récit de fiction aient leur sens habituel lors même que les règles qui gouvernent ces mots et ces autres éléments et en déterminent le sens ne sont pas observées ? »¹⁹ Cette interrogation problématise le discours de la fiction et son rapport complexe à la réalité : sur ce point, la question de la métaphore en littérature (*edeb*), et en poésie (*şî'r*) de façon plus particulière, prend toute son importance. La métaphore de l'esclavage en poésie a non seulement trait à la dimension symbolique de la servitude, mais aussi aux relations d'amour.

15. John R. Searle, *Sens et expression. Études de théorie des actes de langage*, trad. par Joëlle Proust, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982 [1979] (Le sens commun), p. 104.

16. *Ibid.*, p. 102.

17. *Ibid.*, p. 103.

18. *Ibid.*, p. 102.

19. *Ibid.*, p. 101.

Comme on ne se concentre pas sur la production littéraire ottomane en soi, mais seulement en tant que source potentiellement fructueuse pour l'historien des mentalités et des représentations, il existe le risque de délaissier les aspects d'étude chers aux spécialistes de la critique littéraire et d'instrumentaliser la littérature à des fins extérieures à sa raison d'être propre. Cela dit, un usage platement documentaire des textes littéraires ne relève pas de mon approche qui ne fétichise pas non plus ces sources pour autant : leur usage, leur réception et leur rapport à la temporalité sont des éléments d'étude qui permettent de contourner ce risque de fétichisme dès lorsqu'on s'intéresse à la nature même du savoir qui en est extrait ou issu²⁰. Tout au long de ce chapitre, l'un des axes de questionnement se rapportera au profil des auteurs des textes étudiés, ainsi qu'aux publics qu'ils ont pu viser. Les éléments de réponse résident à première vue dans le contexte historique, les raisons ayant poussé à la composition de l'ouvrage, le niveau de langue qui y est déployé et le style ou genre littéraire dans lequel s'inscrit l'œuvre. Il ne s'agit pas de faire un historique de la littérature ottomane au cours de la période qui me concerne, mais de détecter le thème de l'esclavage au travers de cette chronologie et ce, à différentes échelles sociales et culturelles. Le choix d'une division typologique en trois temps a facilité la démarche analytique dont le premier arrêt sera la poésie classique (suivie de la prose et de l'iconographie).

Il faut préciser que dans cette catégorisation par styles et genres, puis en niveaux de littérature (celle de l'élite et celle du peuple, entre lesquelles il existe des passerelles), il n'y a aucun parti pris axiologique consistant à établir une hiérarchie intrinsèque de la littérature ottomane. C'est plutôt une division (non rigide) due à la nature du matériel textuel et à l'abondance de certains types de témoignages disponibles. Si la littérature populaire semble être reléguée en dernière partie, c'est à la fois en raison de la nécessité d'une transition cohérente vers l'iconographie qui suivra les arts de la scène et du spectacle, et surtout parce que le mode de transmission orale fait que l'on ne dispose pas d'un corpus aussi volumineux et contemporain que celui de la littérature classique²¹. Par ailleurs, quand les éléments d'une culture *orale* (relevant de la catégorie *subalterne* ou *populaire*) nous parviennent par le biais de sources *écrites*, ces traces écrites proviennent généralement « des personnes liées plus ou moins ouvertement à la culture dominante » : cette médiation peut constituer potentiellement un filtrage *déformant*, ce qui ne doit pas conduire à l'exclusion catégorique de son usage par l'historien pour autant²².

20. Étienne Anheim et Antoine Lilti, « Introduction [au dossier “Savoirs de la littérature”] », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LXV/2, 2010, p. 253, 256 et 259.

21. Dans le cas du théâtre des ombres, les textes complets des pièces mises en scène ne sont pas antérieurs au XIX^e siècle.

22. Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, trad. par Monique Aymard, Paris, Flammarion, 1980 [1976] (Nouvelle Bibliothèque Scientifique), p. 9 et 11-12.

À l'intérieur des sections chapeautées en principe par un genre littéraire donné, on constate qu'il y a une distribution thématique qui provient du contenu des textes analysés, de la nature propre à certains types de sources et qui s'explique par le profil des auteurs. Ainsi, tout en composant leurs poèmes dans le style de *gazel*, les sultans abordent certains motifs précis sur l'esclavage et par rapport à la notion de servitude, tout en gardant à l'esprit une certaine réflexivité liée à leur propre place politique, sociale et eschatologique. On verra aussi que les textes relevant de la prose n'ont aucunement une approche uniforme quant aux esclaves : le phénomène servile est abordé de manière sensiblement différente par les chroniqueurs, les critiques politiques, les voyageurs et les auteurs des livres consacrés aux festivités impériales (*sūrnāme*). Chacun de ces genres et sous-genres s'intéresse à une dimension particulière de l'esclavage chez les Ottomans. À chaque étape de cette étude sur les sources littéraires, j'essaierai donc de mettre en évidence une facette différente de l'esclavage dans l'Empire ottoman telle qu'elle a été traitée par un genre donné.

Afin de mettre en valeur la représentativité de chaque genre au sein de la production littéraire et de saisir la signification sociale, culturelle et politique du corpus analysé, il était nécessaire de faire une mise en contexte à l'appui d'éléments qui ne se réfèrent peut-être pas toujours directement aux esclaves, mais qui sont utiles pour situer ce à quoi correspondent les morceaux d'informations concernant ces derniers. Comme la thématique de l'esclavage n'a généralement pas une place centrale dans les sources que je vais passer en revue, le fait de ne parler, d'une façon éminemment minimaliste et économique, que de l'image des esclaves fournie par une source donnée risque de faire négliger les conditions de production des textes étudiés, ainsi que leur diffusion auprès de différents milieux sociaux. Ce qui peut être perçu à tort comme une digression fait partie, en vérité, des jalons de l'examen critique indispensable pour une meilleure compréhension des sources textuelles et iconographiques étudiées. Loin d'être des *excursus*, les introductions de contextualisation sur les genres littéraires marquent des voyages à l'intérieur de l'univers qui les a produits et au sein duquel je m'efforce de détecter la place centrale ou marginale des esclaves dans la trame, en en extrayant le plus de renseignements possible sur l'objet d'étude principal : d'aucuns ont pu se référer aux *échelles* et aux *opérations de contextualisation*²³. Il s'agit donc de recourir à des réflexions et indications qui s'imposent avec une nécessité absolue à l'auteur de ces lignes, ce que l'on peut également tenter de légitimer en invoquant la dimension subjective et le plaisir de l'écriture (d'autant plus que ces passages vont traiter de la littérature)²⁴. En effet,

23. Christian Jouhaud, « Présentation [du dossier "Littérature et Histoire"] », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* XLIX/2, 1994, p. 273-274.

24. Dans les passages qui suivent, ce qui peut avoir l'apparence d'une excursion ne provient aucunement d'une quelconque « libre association » arbitraire, mais des éléments pertinemment adjacents. À ce propos, on peut signaler

lorsque l'objet et le matériel de l'historien sont littéraires, il est possible de circuler entre ces niveaux descendants de généralité : le contexte historique entier, des contextes historiques spécifiques, le public littéraire entier, des publics littéraires spécifiques, la communauté des artistes, des artistes littéraires individuels, des artefacts littéraires, des artefacts verbaux en général²⁵. À titre heuristique et en vue de mieux comprendre le matériau écrit disponible, il devient essentiel d'effectuer un va-et-vient permanent entre l'auteur, son œuvre, le lectorat, et les divers contextes historiques et littéraires qui ont pu les entourer, dans la mesure où ce mode opératoire se trouve en adéquation avec les objectifs du chercheur²⁶.

A/ La poésie classique²⁷

Walter G. Andrews, dans sa monographie d'introduction à la poésie ottomane, reprochait à « l'histoire de la littérature de prendre la poésie comme une séquence chronologique d'œuvres exerçant une certaine influence sur la société, tout en étant influencée elle-même par cette dernière par le biais du poète »²⁸. Si « le poème, dans son essence, n'est ni un événement chronologique, ni un événement social »²⁹, dans cette étude, il ne s'agit pas de s'y intéresser au point de vue intrinsèque, de son essence comme dans l'approche préconisée par W. G. Andrews. Son approche qualifiée de « critique littéraire intrinsèque » ne peut être la mienne, car dans ce chapitre, les poèmes sont pris en considération en fonction de leur contenu et de la façon dont ils s'insèrent dans la chronologie de l'histoire ottomane. C'est seulement un thème particulier qui m'intéresse dans ces poèmes par rapport à un fait social contemporain des poètes qui les ont composés. Au point de vue d'Andrews, ma démarche est plutôt similaire à celle de l'histoire de la littérature s'intéressant aux

Pierre Bayard, *Le hors-sujet. Proust et la digression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996 (Paradoxe), p. 71 : « Ainsi est-il vraisemblable qu'un passage qui possède de nombreux liens de contiguïté et de ressemblance avec ce qui suit ou précède a plus de chances de s'intégrer harmonieusement au texte où il figure et de ne pas être considéré comme digressif. Inversement, un passage qui semble ne posséder aucun de ces liens devrait présenter plus de risques d'être apprécié comme tel. »

25. Hayden White, « The Problem of Change in Literary History », *New Literary History* VII/1, 1975, p. 100-101. L'auteur opère, dans cet article, une extrapolation heuristico-méthodologique pour le champ des études littéraires à partir des commentaires fructueux sur les modes d'explication en histoire formulés par Claude Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, ch. IX « Histoire et dialectique », p. 324-357.

26. H. White, « The Problem of Change », *art. cit.*, p. 100.

27. Edith Gülçin Ambros, « Poésie », *DEO*, p. 956-960.

28. Après cette traduction plutôt libre, on peut citer Andrews textuellement (c'est moi qui souligne). Walter G. Andrews, *An Introduction to Ottoman Poetry*, Minneapolis-Chicago, Bibliotheca Islamica, 1976 (Studies in Middle Eastern Literatures VII), p. 2-3 : « Literary history, for example, sees poetry as a chronological sequence of works, exerting influence on society and being influenced by society through the poet. The poem itself, however, is not essentially a chronological event, nor is it essentially a social event; it is what it is – a poem – and must also be understood through systematic observation of its *intrinsic principles*. The intrinsic, literary critical approach asks questions of Ottoman poetry which have not been asked, and demands a structure or system of approach which has never been applied to any degree. »

29. *Ibid.*, p. 3.

traits extrinsèques de la poésie (par opposition aux études littéraires se concentrant exclusivement sur l'essence de la poésie) ou à celle de la sociologie de la littérature dans une certaine mesure³⁰.

Le critique (spécialiste des études littéraires) est exhorté à considérer que le sens d'un poème est le poème lui-même : le sens discursif, le rythme, la rime, les mots et leurs combinaisons, les images sont sémiophores à part égale et produisent ensemble cette totalité de sens qu'est le poème³¹. Comme il ne s'agit pas de procéder à une analyse technique de l'échantillon proposé de poèmes, « l'hypothèse fondamentale de la critique littéraire selon laquelle un poème est complet et indépendant en lui-même de tout facteur externe »³² ne sera pas suivie à la lettre. Même le fait de recourir à des objets externes pour l'interprétation du sens d'un poème n'implique pas forcément de contester sa propriété de structure indépendante, complète et autarcique. Admettons que les poèmes constituent un monde en soi, peut-être une sorte d'univers parallèle : il est néanmoins possible de les voir et lire au point de vue de leur signification sociale, voire politique. Certains d'entre eux ont été sans doute composés dans une optique socio-politique, avec des visées idéologiques et culturelles qui n'étaient pas mutuellement exclusives des aspirations à la perfection et au succès sur le plan purement littéraire.

Afin de détecter le thème de l'esclavage en littérature en général et en poésie en particulier, une approche envisageable consiste à s'intéresser aux facteurs qui réduisent des individus en esclavage : il s'agit principalement de la guerre. La poésie épique célébrant les exploits et hauts faits des souverains et de leurs guerriers constitue une source qui se révèle avantageuse à cet égard. De plus, les poèmes consacrés aux exploits guerriers, à la notion de djihad ou de *ğazā*, à l'expansion territoriale et aux conquêtes glorieuses reflètent l'idéologie impériale et la vision dynastique des Ottomans. Ces thèmes sont en relation étroite avec les mythes de fondation de l'État ottoman et le débat historiographique sur les origines des Ottomans et les débuts de leur entreprise politique (des questions que j'aborderai sous la rubrique des chroniques et de la prose narrative). Ils constituent aussi un reflet de l'idéologie de la classe dirigeante, du moins de l'image qu'elle veut donner d'elle-même, notamment lorsqu'il s'agit de textes relevant de la propagande presque officielle comme ceux du chroniqueur du XV^e siècle 'Āşıkpaşazāde³³.

30. *Ibid.*, p. 5 : « How is it possible [...] to look at a poem as a self-contained object when its contents are produced by human beings who exist in time and are molded by social forces? [...] It would be beneficial, perhaps, to the study of literature to distinguish such scholarly pursuits as literary sociology, literary anthropology and psychology etc. in addition to literary history as disciplines which treat the extrinsic features of poetry. Literary critical analysis, then, would represent the intrinsic study of literature as human biology represents the intrinsic study of human beings. »

31. *Ibid.*, p. 7.

32. *Ibid.* : « One of the fundamental hypotheses of literary criticism is that a poem is, in itself, complete and self-contained; it is not dependent on anything external to it and, therefore, cannot be described in terms of externals. »

33. Orhan Şaik Gökyay, « Ideology and Literature During the Expansion of the Ottoman Empire », in Halil İnalcık et Cemal Kafadar (éds), *Süleymân the Second and His Time*, Istanbul, The Isis Press, 1993, p. 381.

Une grande partie des poètes classiques ont pu composer des chants simples et basiques destinés à être dits et récités dans des milieux populaires³⁴. Ces chants, composés en quatrains et appelés *şarkı*, pouvaient être entendus dans des milieux urbains comme les cafés ou casernes, mais aussi en milieu rural chez des notables ou dans les lieux de rassemblement des gens modestes³⁵. Des épopées historiques et guerrières comme *Hamzanāme*, *Battālnāme* ou *Süleymānnāme* étaient très populaires dans leurs diverses versions récitées de façon plus ou moins fidèle aux textes originaux (en fonction de l'initiative d'improvisation du conteur) sur la place publique et dans des endroits de sociabilité comme les cafés d'Istanbul au quartier de Taht-ı kalf'e au bord de la Corne d'Or³⁶. Ces endroits, et particulièrement les cafés de Taht-ı kalf'e, étaient aussi les lieux de rendez-vous littéraires à Istanbul entre poètes (en la présence d'un public à l'occasion), mais qui se rencontraient également dans des espaces plus privés comme leurs maisons, chez des patrons/mécènes et dans des établissements religieux³⁷. Je tiens à évoquer rapidement ces points afin de souligner le fait que la catégorisation stricte d'une haute littérature qui s'opposerait aux traditions populaires se révèle un peu rigide à la lumière des réalités du terrain. Les poètes de la cour, engagés pour leur maîtrise sophistiquée du persan et de la langue turque, pouvaient tout de même être des personnages appréciés par des gens simples et illettrés auxquels leurs textes pouvaient devenir accessibles de différentes manières. De même, les sultans qui proviennent d'un milieu difficilement accessible au peuple emploient un langage plutôt compréhensible de tous quand ils s'essaient à la poésie. Le premier échantillon de la poésie classique que je vais analyser provient des poèmes composés par des sultans. Ces poèmes relèvent à la fois de la haute littérature dans les catégorisations conventionnelles et ont la particularité d'avoir été composés par des souverains qui incarnaient une figure d'autorité absolue (reflétant par conséquent une autre facette de l'idéologie impériale, le discours direct du monarque), possédaient une multitude d'esclaves et étaient à l'instigation de nombreuses guerres ayant fait des dizaines de milliers d'esclaves pour les Ottomans.

1 – Les « sultans poètes » et les éléments de l'idéologie impériale dans leur poésie

Une partie non négligeable des sultans ottomans et d'autres membres de leur dynastie a laissé un corpus poétique volumineux à partir du XV^e siècle. Ces poèmes relèvent de la poésie dite de *dīvān*, terme qui renvoie à la fois la « haute » tradition littéraire ottomane et islamique, et aux

34. *Ibid.*, p. 394.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, p. 390.

recueils dans lesquels les auteurs rassemblaient leurs collections de poésie³⁸. L'immense majorité des poèmes pris dans cet échantillon (en fonction de l'occurrence des mots et thèmes de l'esclavage) est constituée de *ğazel*. Le *ğazel* ottoman (qui a des origines persanes anté-islamiques et s'inspire aussi des rythmes et formes arabes) est un poème lyrique court en distiques (*beyt*) formés par deux hémistiches (*mısrāʿ*) ; il consiste en cinq ou sept distiques en général (la gamme possible allant de quatre à quatorze)³⁹. Le *ğazel* persan a fait son apparition en Anatolie au XII^e-XIII^e siècle sous les Seldjoukides pour donner lieu à une production adoptant progressivement la langue turque tout en gardant sa forme persane en termes de métrique et de structure⁴⁰. Le *ğazel* incarne une qualité mélodieuse (comme s'il était destiné à être chanté), tandis que son manque de subtilité dans ses messages transmis et affirmations peut être très frappant⁴¹. Walter G. Andrews dresse un parallèle entre la montée de l'État ottoman naissant accompagnée d'une perspective islamisante de plus en plus vaste (nécessitant sa participation à la tradition littéraire islamique classique) et la prééminence du *ğazel* à partir du XIV^e siècle⁴². Vers la fin du XV^e siècle, une tradition littéraire islamique était solidement établie dans l'Empire ottoman et chaque poète de renom (et ceux d'importance moindre) a écrit des *ğazel* au cours des quatre siècles constituant la maturité de la tradition littéraire ottomane (1453-1860)⁴³.

Il peut être trompeur de parler des « sultans poètes » au point de vue de l'art poétique lui-même (de par les implications pratiques de son exercice) : comme ils utilisaient des pseudonymes, des noms de plume (*mahlas* dont la racine arabe porte l'idée de se sauver, d'être sans entrave et qui signifie littéralement un lieu de refuge), cela créait un personnage supplémentaire distinct de la figure du souverain. Surtout, lorsque le poète prend la parole avec son *mahlas* dans un distique inséré au sein de l'ensemble, c'est une erreur de réduire sa voix à celle de l'auteur du poème, car il s'agit plutôt de l'auteur en tant que personnage dans le cadre fictif de sa propre création⁴⁴. Le nom de plume sert à l'auteur d'outil permettant de prendre ses distances par rapport à son identité publique, mais aussi à ce personnage littéraire faisant des apparitions épisodiques ou systématiques dans les derniers distiques des poèmes en général⁴⁵. Bien entendu, cela permet aussi de signer le

38. Walter G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song*, *op. cit.*, p. 197 n. 5.

39. *Ibid.*, p. 3-4.

40. *Ibid.*, p. 4.

41. Edith Gülçin Ambros, « Ottoman modulations: *ğazel-i musammat*, *murabba'*, *şarqı* », dans *eadem, Life, Love and Laughter: in Search of the Ottomans' Lost Poetic Language. A collective volume in memory of Arne A. Ambros*, Istanbul, The Isis Press, 2015 (Analecta Isisiana CXXXVII), p. 37.

42. Walter G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song*, *op. cit.*, p. 4-5.

43. *Ibid.*, p. 5. Sur le genre de *ğazel* en soi, voir aussi Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer et Börte Sagaster (éds), *Ghazal as World Literature II. From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Ghazal in Context*, Würzburg, Orient-Institut Istanbul, 2006 (Istanbul Texts and Studies 4).

44. W. G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song*, *op. cit.*, p. 8.

45. *Ibid.*

poème, donc de rappeler le poète réel. W. G. Andrews affirme avec conviction que le *ğazel* était le cœur et l'esprit de la littérature ottomane classique, ce pourquoi il n'est pas anodin de trouver majoritairement des *ğazel* parmi les poèmes écrits par des sultans et de fait, parmi les textes constituant l'échantillon examiné.

Un lieu commun en poésie consiste à substituer la figure du maître ou du souverain à celle du/de la bien-aimé(e) ; et à prendre celle de l'esclave/du serviteur comme équivalente du personnage de l'amant(e)⁴⁶. Même si cette image n'a rien de nouveau en soi, il faut poser la question de savoir comment ce *topos* littéraire peut nous aider à mieux comprendre le lien social et politique entre le maître et l'esclave, le souverain et le sujet⁴⁷. De toute manière, la nature de la poésie ne consiste pas en la description factuelle des comportements humains et sociaux ; par contre, elle peut potentiellement nous renseigner au sujet de la façon dont on a interprété des comportements dans le cadre d'une vision poétisée de la société⁴⁸. Il faut préciser que tous ces éléments d'information potentielle sont plus ou moins inévitablement liés à une conception littéraire de la vie des Ottomans telle qu'elle se déroulait en milieu urbain⁴⁹. Certes, le reflet d'une telle vision ne peut relever de l'autobiographie factuelle et se demander si le poète a réellement vécu les expériences qu'il relate n'a pas de sens : tout au plus, ce qui peut relever de l'expérience se situe purement au niveau de l'émotionnel et des activités solitaires (angoisse, joie, chagrin, ahurissement, aliénation, contemplation, admiration, etc.)⁵⁰.

Un *ğazel* du sultan Murād II (1404-1451 ; r. 1421-1444 ; 1446-1451) qui utilisait le nom de plume Murādī (littéralement « Désireux » ou « celui qui fait dans le désir », reprenant ainsi son propre nom) introduit l'image littéraire très courante de l'amant asservi par sa bien-aimée (la citation du *ğazel* alterne la translittération et la traduction de chaque distique, ce qui sera aussi le cas pour toutes les autres citations de poèmes) :

Uyğuda dūn gece cānum gibi cānān gördüm

Ten-i efsürdede kalkub eğer-i cān gördüm

[La nuit dernière je vis dans mon sommeil la bien-aimée [aussi précieuse] que mon âme

En me réveillant je vis sur le corps inanimé la trace d'une âme]

46. *Ibid.*, p. 90-91.

47. *Ibid.*, p. 91.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 65 : « One might replace the word “poet” with the term “Ottoman subject” and “poetry” with “Ottoman life” (or, more particularly, “Ottoman urban life”) and still have a meaningful and accurate statement. »

50. *Ibid.*, p. 64.

Leblerüñ hasta iken ağzuma aldum bi-llâh

Ey tabîb-i dil ü cān derdüme dermān gördüm

[Je pris tes lèvres dans ma bouche étant malade, au nom de Dieu

Ô médecin du cœur et de l'esprit, je trouvai le remède de mon mal]

Edirne gerçi güzeller yeridir ey hem-dem

Bürsāda daḥi nice dil-ber-i fettān gördüm

[Même si Edirne en vérité est le lieu des beautés, ô ami de tous les instants

À Bursa aussi je vis bien des filles captivant le cœur et incitant à la tentation]

Nāgehān kadre érüb dün gece ben kaplıcada

Bir gümüşden yapılı serv-i ḥurāmān gördüm

[Étant parvenu soudain à la prééminence la nuit dernière aux thermes

Je vis un cyprès d'argent à la démarche gracieuse]

Ey Murādī şeh-i devrān iken e'ān seni

Zülfüne kılmuş esîr ol şeh-i ḥübān gördüm

[Ô Murādī tandis que tu es le souverain de notre temps en ce moment

Je vis la reine des beautés qui t'a fait le captif de sa boucle de cheveux]⁵¹.

Le poète Murādī fait état de sa rencontre amoureuse devenue potentiellement le remède de ses soucis immatériels. Dans ce *gazel*, il s'agit d'une femme particulière constituant un tournant dans la vie du sultan : son apparition et sa fonction presque pharmacologique incitent Murād II à se rappeler d'autres filles et femmes qui l'ont captivé et attiré précédemment dans les deux capitales de l'État ottoman (Bursa et Edirne). En tant que l'auteur du poème, il s'adresse à Murādī qui est un personnage de cette construction littéraire indiqué comme le souverain de l'époque, dans un effet recherché mais banal de mise en abyme. Il n'y est pas forcément question de faire une auto-critique,

51. Mustafa İsen et A. Fuat Bilkan, *Sultan Şâirler*, Ankara, Akçağ, 1997 (Antoloji IV), p. 68.

mais un simple constat : il a beau être le souverain actuel, toutefois, devant l'effet subjugateur des femmes, il est soumis à leurs boucles de cheveux et par extension, à leur beauté. Le mot « *şeh* » (synonyme de *şāh*, chah) est utilisé à la fois pour Murādī le roi, le souverain, et pour la reine des beautés (*şeh-i hūbān*) qui en fait son *esīr* (captif, voire esclave). Le détenteur d'un pouvoir temporel absolu se trouve dépourvu de cette autorité qu'instaure sur lui sa bien-aimée à son tour dans le contexte amoureux. Il est envisageable d'interpréter l'impuissance du souverain en relation à sa bien-aimée qui devient la détentrice d'un certain pouvoir sur lui, mais aussi par rapport à la nature innée et aux propensions émotionnelles du sultan⁵². La profondeur à la fois dévastatrice et enrichissante du dévouement vis-à-vis du ou de la bien-aimé(e) est un thème extrêmement récurrent dans la tradition des *gazel* ottomans, mais le sultan ou une autre figure d'autorité semblable font généralement l'objet de ce dévouement désintéressé au point de vue de l'égo du poète⁵³. Dans le poème de Murād II et ceux d'autres sultans que l'on examinera *infra*, ce *topos* connaît une légère inversion dans la mesure où la puissance temporelle du souverain ottoman est suspendue en raison de sa « réduction en esclavage » par l'amour et sa bien-aimée : l'homme habitué à posséder et à entretenir ses propres esclaves et serviteurs, devient à son tour prisonnier, captif, victime et esclave de l'amour⁵⁴. Il s'agit d'un espace d'exception où la souveraineté de Murād II n'a plus cours : Murādī l'amoureux n'hésite pas évoquer son statut servile dans le cadre de son dévouement à sa bien-aimée. Au fond, le fait de savoir si une telle femme a pu exercer ce type d'influence sur Murād II n'a pas d'importance : c'est significatif en soi que le sultan se désigne volontiers comme l'esclave éventuel des boucles de cheveux d'un certain nombre de femmes dans son poème.

L'emploi de ce lieu commun révèle assez simplement les différentes façons dont on peut être « maître » et « esclave » simultanément et dans le cadre d'une seule et même vie. Le sultan règne sur son pays, sa souveraineté politique n'est aucunement contestée, il obtient l'obéissance inconditionnelle de tous ses sujets et serviteurs ; en même temps, cette puissance matérielle devient entièrement négligeable lorsqu'il s'agit du même homme en tant qu'être amoureux et dévoué prêt à se sacrifier et à se soumettre (du moins dans les limites de son œuvre littéraire) au nom de la passion le possédant corps et âme ; il faut insister notamment sur l'élément spirituel dans le contexte poétique, d'autant plus que le poète rêve).

Un *gazel* de la plume de Mehmed II (1432-1481 ; r. 1444-1446 ; 1451-1481) s'insère dans la lignée des mêmes conventions poétiques. Dans cette composition du poète 'Avnī (celui qui fait dans le secours), le premier couplet est à souligner en particulier au point de vue du thème central de ce

52. W. G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song*, *op. cit.*, p. 120.

53. *Ibid.*, p. 99.

54. *Ibid.*, p. 120.

chapitre :

Kime yār olam cihān içinde yārim var iken

Kime kul olam o şāh-ı tāk-dārim var iken

[De qui serai-je le bien-aimé tandis que j'ai mon bien-aimé en ce monde

De qui deviendrai-je serviteur tandis que j'ai en lui mon chah porteur de couronne]

Hār ü has neşv ü nemā bulur bahār érince āh

Ben hazān-ı hicre düşdüm nev-bahārim var iken

[Ah, les broussailles poussent à l'arrivée du printemps

Je tombai dans l'automne tandis que j'avais mon printemps tout neuf]

Bülbül ü gül işi nāz ile niyāz illā benim

Hāşılıım dāğ-ı cefādır lāle-zārim var iken

[Le rossignol et la rose s'occupent à la coquetterie et l'imploration, mais moi,

Mon sort est d'être marqué par la souffrance tandis que j'ai mon jardin de tulipes]

İntisābım hıdmetim bī-rağbet oldu 'ākıbet

H'ār ü zār oldum 'azız ü kām-kārim var iken

[Mon attachement et mon service furent sans volonté enfin

Je devins misérable et déplorable tandis que j'avais mon aimé/e et mon/ma joyeux/se]

Leşker-i ğamm şāh-ı 'aşka nice bulsun dest-res

'Avniyā mey-ğāne gibi bir hişārim var iken

[Comment le soldat du tracas peut-il apporter puissance et richesse au roi de l'amour

Ô 'Avnī, tandis que j'ai une forteresse pareille à une taverne]⁵⁵.

55. Mustafa İsen et A. Fuat Bilkan, *Sultan Şâirler*, op. cit., p. 73-74.

Le premier distique de ce *ğazel* met sur un pied d'égalité le fait d'être amoureux de quelqu'un et de se soumettre à un souverain. Cette approche s'inscrit parfaitement dans la tradition des *ğazel*, d'autant plus que le poète, en tenant ces propos, efface complètement sa personnalité et fonction réelles au monde en tant que sultan ottoman. Le fait d'avoir trouvé un(e) bien-aimé(e) et celui de devenir le sujet obéissant, le serviteur ou l'esclave tout court du souverain [ottoman] sont présentés comme des exploits satisfaisants pour le monde de l'ici-bas. Le poète ne précise pas si la personne faisant l'objet de son attention amoureuse est un homme ou une femme, ce qui compte par-dessus tout est le fait de signaler que le confort matériel que pourvoit le pouvoir temporel n'a pas d'intérêt quand on se met à souffrir à cause de son/sa bien-aimé(e).

En poésie, l'interprétation des expériences et phénomènes du monde matériel ouvre la voie de la contemplation vers des contrées mystiques et celle de l'au-delà, dans une dimension abstraite pour réaliser à terme l'intention du poète qui consiste à se détacher du monde terrestre. S'il y a un facteur rapprochant tous les poètes de cette tradition littéraire, quelle que soit leur place dans la hiérarchie sociale ottomane, c'est surtout la vie émotionnelle émanant de la nature humaine et les réactions intellectuelles et affectives qu'elle produit sous forme de poésie. Les images et le langage sont empruntés à la tradition littéraire dans laquelle ces poètes s'inscrivent et au monde matériel que les sultans ont la prétention de dominer dans l'exercice de leur autorité politico-juridique (dont relève l'institution de l'esclavage entre autres), mais pour les sultans s'essayant à la poésie, il est principalement question de faire face à d'éventuels troubles propres aux sentiments et de faire preuve d'un certain talent littéraire (que cela soit dans le cadre d'une manifestation de leur vanité ou non). W. G. Andrews soutient que la fonction la plus évidente du *ğazel* consiste à « intégrer la vie émotionnelle aux modèles d'interprétation sociale, politique et religieuse qui coexistent et qui y donnent une signification transcendante »⁵⁶. Dans cette optique, le fait qu'un sultan puisse s'abaisser au rang de l'esclave de son amant(e) dans son œuvre poétique ne ternit nullement son autorité politique : tout au plus, cela ajoute une couche de profondeur à l'existence du souverain en tant qu'être humain.

Les *ğazel* des sultans des siècles suivants perpétuent les mêmes conventions et images en poésie. On a vu *supra*, qu'il était possible d'être le *kul* (esclave, serviteur, adorateur) de Dieu, du sultan et d'un maître quelconque à la fois. Un *ğazel* de Bāyezīd II (1447-1512 ; r. 1481-1512) fait justement usage de la polysémie de ce terme sans aucune ambiguïté (on prend les trois premiers

56. C'est Andrews qui souligne : « The most obvious function of the *ğazel* [...] is that it *integrates emotional life into coexisting patterns of social, political, and religious interpretation, which give it a transcendent significance.* » W. G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song*, op. cit., p. 120-121.

distiques sur une dizaine composant le *ġazel* entier) :

Ĥudāyā Ĥudālık yaraşur

Nitekim gedālık baña yaraşur

[La déité convient à Dieu

Ainsi, c'est à moi que convient la mendicité]

Çū sensüñ penāhi cihān ĥalkınuñ

Ķamudan saña ilticā' yaraşur

[Comme tu es le refuge du peuple (ou des créatures) du monde

Il convient à tous de trouver refuge en toi]

Şeh oldur ki kulluġuñ étte seniñ

Ķuluñ olmayan şeh gedā yaraşur

[Le roi est celui qui s'est fait ton esclave

Le roi qui n'est pas ton serviteur mérite la mendicité] [...]⁵⁷.

Devant l'excellence divine de Dieu, Bāyezīd II dont le nom de plume est 'Adlī (se rapportant à la justice) fait preuve d'humilité en se décrivant comme un simple mendiant. Comme Dieu est l'unique refuge universel de chaque homme et animal au monde, il est inconcevable, selon le poète 'Adlī, qu'un souverain ne se soumette pas à lui. Si c'est le cas, ce roi, chah, souverain, etc. mérite la mendicité au sens littéral du terme, car il fut incapable de faire preuve d'humilité suffisante dans un premier temps : le fait de ne pas s'asservir auprès de Dieu fait d'un *şeh* un souverain indigne de son trône dont il doit être déchu pour devenir un quémendeur avili. Dans ce *ġazel*, on s'éloigne du thème amoureux pour trouver un ton de religiosité fortement prononcé, mais où l'on a encore recours aux mots de la servitude dans le vocabulaire ottoman classique.

Soliman le Magnifique (1494-1566 ; r. 1520-1566) utilisant le pseudonyme Muĥibbī (celui qui fait dans l'amour et la camaraderie) et qui est l'un des sultans les plus prolifiques en poésie avait entretenu « des relations presque de collègue avec [Bāķī, 1526/1527-1600, dont l'œuvre

57. M. İsen et A. F. Bilkan, *Sultan Şâirler*, op. cit., p. 81.

représente l'apogée de la poésie classique lyrique ottomane] sur des questions de poésie »⁵⁸. Cet échange explique probablement sa sophistication littéraire un peu plus aiguë que celle de ses prédécesseurs. Muḥibbī entrait ainsi en conversation avec Dieu dans l'un de ses *gazel* :

Nebîler serveridür çün Muḥammed

Anuñ bir aduña da dérler Aḥmed

[Comme le chef des prophètes est Mahomet

L'un de ses noms est Aḥmed (le plus loué)]

A'yân oldı 'ulūmu kâ' inātūñ

Sana oḡumadan mektebde ebced

[Les sciences de l'univers devinrent tes yeux

Sans que tu aies étudié l'*abjad* [l'alphabet/l'abécédaire]⁵⁹ à l'école]

Cihānda her kişinin mesnedi var

Baña yoḡ senden özge hıç mesned

[Chacun au monde a un soutien

Je n'en ai d'autre que toi]

Dü-'ālem şāhısuñ çākerlerüñ çoḡ

Ḳıl anlardan bu kem-ter bendeñi 'add

[Tu es le chah des deux mondes, tu as maints serviteurs

Compte ton esclave misérable [que je suis] parmi eux]

Umaram ki Muḥibbī'ye şefā'at

58. Edith Gülçin Ambros, « Baki », *DEO*, p. 143.

59. Il est également possible que cela soit une allusion au hurufisme, « mouvement de type cabbalistique fondée sur la “science des lettres” (*ilm al-huruf*) par un mystique persan de la fin du xiv^e s., Fadl Allah Astarabadi », — bien répandu en Anatolie et en Roumélie. Il était considéré comme hérétique par les Ottomans, d'où l'inutilité de l'étudier d'après ce distique Soliman. Michel Balivet, « Hurufisme », *DEO*, p. 576-577.

Édesiñ dergehüñden étmeyüb redd

[J'espère que tu accorderas ton intercession à Muhibbī

Sans lui refuser ton seuil]⁶⁰.

Dans ce poème, les considérations de Soliman proviennent du même type de théologie orthodoxe que celles de Bāyezīd II. Il se désigne comme un serviteur miséreux (*kem-ter bendeñ*) de Dieu dont il demande néanmoins la reconnaissance au sein de la foule anonyme des esclaves et adoreurs (*çākerlerüñ*) du Seigneur régnant sur le monde terrestre et le monde au-delà des cieux. Dans le troisième distique, quand l'auteur affirme que son soutien unique au monde est Dieu, on peut lire entre les lignes que tandis que pour d'autres hommes c'est également le cas, certains se fient à des figures d'autorité inférieures à Dieu comme les souverains, le sultan ottoman (en passant par un prophète auparavant si c'est possible). Étant donné que le sultan ottoman considère qu'il n'a pas d'égal au monde, il prend en compte Dieu comme le seul être qui lui est supérieur et son unique soutien sur le monde terrestre, d'autant plus qu'il dispose de ses propres serviteurs parmi la population composant l'ensemble des hommes et femmes soumis à Dieu. L'auteur du poème ne se désigne pas comme un souverain politique dans ces vers, toutefois, connaissant son profil sociologique, il est difficile d'ignorer cette possibilité d'interprétation qui consiste à affirmer que Muhibbī sous-entend qu'il écrit ces lignes en tant que le chef de l'État ottoman. Le fait qu'il demande l'intercession de Dieu dans le dernier couplet illustre la fonction spirituelle et religieuse du *gazel* dans la mesure où il devient un outil de prière tout en restant une création littéraire.

Les sultans des périodes postérieures (seconde moitié du XVI^e-XVIII^e siècle) ont continué d'utiliser les mêmes lieux communs dans leur poésie autour des mots de l'esclavage. Meḥmed III (1566-1603 ; r. 1595-1603), 'Adnī (l'Édénien) de son pseudonyme, se complaisait encore à la métaphore amoureuse de l'esclavage dans un *kuṭ'a* (fragment de poésie)⁶¹. De même, Muṣṭafā II (1664-1703 ; r. 1695-1703) qui utilisait les noms de plume Meftūnī (celui qui fait dans l'admiration) et İkbālī (celui qui fait dans la fortune, l'acceptation divine), se désignait comme « l'adorateur/esclave inapte [de Dieu] » ('*abd-ı 'āciz*) dans une supplique (*münācāt*) adressée à Dieu⁶². Muṣṭafā III (1717-1774 ; r. 1757-1774), Cihān-gīr (Conquérant du monde) de son pseudonyme, s'adressait à Dieu dans un fragment (*kuṭ'a*) pour déclarer : « *Éttiñ fuḳarā ḳullarıñı*

60. M. İsen et A. F. Bilkan, *Sultan Şâirler*, op. cit., p. 126-127.

61. « *Zülfüñün zencirine ḳul eyledüñ şāhım beni / Ḳulluḡuñdan ḳılmasın āzād Allāhım beni* » (Ma souveraine tu me rendis esclave de la chaîne de ta boucle de cheveux / Que mon Dieu ne m'affranchisse pas de ton esclavage). *Ibid.*, p. 171.

62. *Ibid.*, p. 207.

baña emānet / Bu hıdmetiñ ikmālini kıl bendeñe ihsān » (Tu me confias tes adorateurs/serviteurs misérables / Accorde à ton esclave [que je suis] [la possibilité de] mener à bien ce service)⁶³. Dans ce couplet, le sultan demande l'aide et la bénédiction divines pour s'occuper des *kul* de Dieu dans le cadre de la tâche qui lui a été confiée par le Seigneur en tant que son esclave/serviteur (*bende*). La soumission inconditionnelle à Dieu et la ferveur religieuse font partie des sous-catégories de la justice telle qu'elle a été définie comme l'une des quatre vertus cardinales du souverain musulman/ottoman dans la littérature politico-éthique du XVI^e siècle, d'inspiration néo-aristotélicienne : les trois autres sont l'honnêteté (*ıffet*), le courage (*şecā'at*) et la sagesse (*hikmet*)⁶⁴.

Les sultans occupent certes un statut social et politique bien à part du reste des poètes. À la lumière de l'analyse de certains fragments de ce corpus de poésie, on peut aisément affirmer qu'au fond ils ne faisaient qu'assimiler la tradition littéraire des *ğazel* sans y introduire des thèmes ou un vocabulaire qui leur étaient propres. Les mots de l'esclavage qu'ils emploient dans une acception métaphorique (que ce soit par rapport à l'amour ou à la soumission à Dieu) sont exactement les mêmes que ceux qu'ils employaient à propos de leurs sujets ou de leurs propres esclaves (*kul*, *esır*, *bende*)⁶⁵ dans les actes officiels et administratifs. Il faut souligner le fait que la poésie issue de la plume des sultans a une valeur plus qu'anecdotique : ces images prennent une toute autre valeur dans la mesure où il se trouve précisément que le poète est aussi roi. S'insérer dans la tradition des *ğazel* permettait aux souverains ottomans de se forger un outil de méditation mystique et métaphysique de façon à contempler leur existence au monde en tant qu'être humain au-delà de leurs devoirs, fonctions et pouvoirs politiques tout en manifestant la conscience qu'ils avaient de la vie éternelle qui était censée succéder au monde terrestre. Ces poèmes mettent bien en évidence l'identité double des sultans ottomans : ils sont dans un rapport d'autorité à leur peuple en tant que *chah* (« ombre de Dieu sur la terre » si leurs facultés mentales et prédispositions morales sont intactes)⁶⁶, mais il y a en même temps un individu « privé » qui correspond à la fois à l'*abd* musulman esclave/serviteur/adorateur inconditionnel de Dieu et à l'homme terrestre esclave de la passion amoureuse. Dans ces deux cas, il descend de son piédestal, d'autant plus que dans l'univers de la poésie, la souveraineté politique et institutionnelle se trouve suspendue. Pour toutes ces raisons, le triptyque lexical *kul-bende-esır* connaît différentes traductions dans les poèmes des sultans cités et commentés ci-dessus : amoureux, le sultan est un captif sous la coupe de son bien-

63. *Ibid.*, p. 219.

64. Marinos Sariyannis, « The Princely Virtues as Presented in Ottoman Political and Moral Literature », *Turcica* XLIII, 2011, p. 125 et 127.

65. Ces trois mots font également partie du lexique traditionnel des *ğazel*. W. G. Andrews les classe dans le champ sémantique de la notion d'autorité. W. G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song*, *op. cit.*, p. 46.

66. Marinos Sariyannis, « The Princely Virtues », *art. cit.*, p. 125.

aimé (ou de son amoureuse), tandis qu'il est l'adorateur ou le serviteur de Dieu en tant que musulman. Quant à ses *kul*, lorsqu'il évoque sa propre position dans la hiérarchie socio-politique, ils correspondent aussi bien à ses sujets libres qu'aux esclaves qu'ils possèdent : en tout cas, ce sont ses serviteurs, tous statuts confondus. Le sultan, souverain, peut donc avoir ses propres *kul* ; épris, il peut devenir l'*esīr* de son amant(e) ; et croyant, déclarer sa servitude vis-à-vis de Dieu en tant que l'*abd* ou le *bende* de ce dernier. Maintenant, on peut mettre en contraste ces exemples de *gazel* issus des plumes sultaniennes par rapport à des *gazel* écrits par un poète de profession, Ḥayretī, qui a eu, par ailleurs, l'audace de défier l'autorité du souverain du temps au travers de ses vers.

2 – Ḥayretī : une voix de la dissension en poésie à l'encontre de l'autorité absolue du sultan

Les quatre derniers versets qui sont les versets éponymes (224-226) de la sourate XXVI du Coran intitulée « *aš-Šu'arā'* » (les Poètes) expriment une méfiance essentiellement platonicienne envers les poètes, une méfiance qui se justifie par la relation problématique des poètes avec la vérité⁶⁷. Voici la traduction par Jacques Berque des versets en question (XXVI, 224-226) :

²²⁴Quant aux poètes, ne les suivent que les fourvoyés

²²⁵ne vois-tu pas qu'ils brament dans toute vallée

²²⁶et qu'ils disent ce qu'ils ne font pas ?

²²⁷Exception faite de ceux qui croient, effectuent des œuvres salutaires, rappellent Dieu sans trêve : ils sont secourus après avoir subi l'iniquité, tandis que ceux qui l'ont commise sauront quel retournement ils vont subir⁶⁸.

On reproche ici aux poètes de représenter la déviance pour n'être suivis que par des gens qui se trompent (en référence à la voie juste que constitue l'islam, bien entendu). Leur errance étourdie (« ils brament ») s'explique par le fait que le discours poétique ne correspond pas à la réalité dans laquelle se trouvent les poètes (il s'agit du *topos* consistant à assimiler la fiction littéraire au

67. Une opposition nette et dichotomique entre la philosophie et la poésie ne correspond pas véritablement à la position de Platon dans le livre X de la *République*. Toutefois, cette mésinterprétation constitue de loin la lecture la plus répandue des passages en question du Moyen Âge jusqu'à nos jours, ce qui justifie l'emploi de l'adjectif « platonicien » par rapport à la vision défendue par les versets coraniques évoqués. Pour une interprétation nouvelle par le biais d'une réorganisation du dialogue de Platon, on peut se référer à Alain Badiou, *La République de Platon. Dialogue en un prologue, seize chapitres et un épilogue*, Paris, Fayard, 2012.

68. *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe, annoté et suivi d'une étude exégétique* par Jacques Berque, Paris, Éditions Sindbad, 1990, p. 401.

mensonge en quelque sorte). Les adeptes croyants musulmans de la poésie sont mis à part, à condition qu'ils ne commettent pas d'injustice. La mise en épigraphe de ces versets à la sous-section sur le poète Ḥayretī sert mon propos pour plusieurs raisons. D'une part, comme il s'agit d'un poète « chiite », il devient facile de le caser dans la catégorie de la déviance pour un Ottoman sunnite ordinaire. D'autre part, on verra que dans l'un de ses *ğazel*, il fait acte de désobéissance vis-à-vis du sultan ottoman dans des termes très univoques : est-ce qu'il dit ce qu'il n'oserait jamais faire juste en se contentant de composer un poème, ou bien le fait qu'il refuse fermement de prêter allégeance au souverain ottoman dans un poème est-il un acte rebelle en soi ?

Si la production des *ğazel* était en mesure de procurer du plaisir et un certain sens de dépaysement (par rapport à l'exercice de leur pouvoir temporel) aux sultans s'essayant à la poésie classique, on constate que chez l'un des poètes maîtrisant ce genre et très populaire de son vivant, le *ğazel* pouvait être le véhicule ou l'instrument de l'expression d'une dissension assez radicale vis-à-vis du souverain ottoman. Il s'agit de Ḥayretī (m. 1534) dont le nom de plume désigne « l'homme de l'étonnement » et dont un *ğazel* très frappant parmi les 487 rassemblés dans son *dīvān* a attiré mon attention⁶⁹. Ḥayretī, à la fois par son profil social et religieux et en raison des propos qu'il tient à l'encontre de la dynastie ottomane, est un Ottoman très atypique. Ce poète mystique est un chiite de la branche *ca'ferī*, originaire de Yeñice-i Vārdār (Giannitsa) en Macédoine. Pendant ses années de formation, il a fréquenté des cercles de poètes et des confréries à Skopje et Belgrade ; en tant que poète accompli, il décide de prendre la route d'Istanbul où il présente des poèmes élogieux (*kaşīde*) à des dignitaires pour s'attirer les faveurs du grand vizir de Soliman le Magnifique, İbrāhīm Paşa selon son biographe 'Aşık Çelebi. İbrāhīm l'admire grandement et souhaite le faire profiter de sa munificence, mais le rival jaloux de Ḥayretī, le poète Ḥayālī Beg (originaire lui aussi de Giannitsa, donc le *hemşehr* de Ḥayretī) abuse de son influence à l'égard du grand vizir : Ḥayretī étant présenté par Ḥayālī comme un homme incorruptible et insoumis, İbrāhīm lui accorde une petite prébende (*tīmār*) en Roumélie. Déçu, Ḥayretī quitte la capitale pour rentrer dans sa ville natale⁷⁰.

Quand on compare les entrées consacrées à Ḥayretī dans différents dictionnaires biographiques des poètes (*tezķīre*)⁷¹ du XVI^e siècle, on se rend compte qu'il est généralement présenté comme un timariote et même cavalier (*sipāhī*), mais certains biographes soutiennent soit que Ḥayretī a refusé tout ce que le grand vizir lui accordait, soit qu'à la suite de l'effort de Ḥayālī, İbrāhīm Paşa avait décidé de ne rien accorder à Ḥayretī. La première des *tezķīre* ottomanes, celle de

69. Mustafa Tatçı, « Hayretī », *TDVİA*, Istanbul, 1998, vol. XVII, p. 61-62.

70. *Ibid.*

71. Haluk İpekten, Mustafa İsen, Filiz Kılıç, İ. Hakkı Aksoyak et Aysun Eyduran, *Şair Tezkiireleri*, Ankara, Grafiker Yayınları, 2002.

Sehî Beg (m. 955/1548-1549), avait été écrite en 945/1538-1539, soit quatre ans après la mort de Ḥayretî. Sehî Beg était certainement le contemporain de Ḥayretî, mais nous ne savons pas s'ils ont pu se rencontrer. Sehî Beg fournit sobrement quelques données factuelles à son égard et cite certains de ses distiques sans faire une mention quelconque de l'anecdote impliquant le grand vizir İbrâhîm et le poète Ḥayâlî⁷². Le successeur de Sehî Beg dans le genre, Kaşamônîli Laţîfî (896/1491-990/1582) dont la *tezkiye* date de 953/1546 (offerte à Soliman le Magnifique) ne mentionne pas non plus l'anecdote. En plus de réitérer les mêmes informations sur son origine géographique (« de Vârdâr en Roumélie ») et sa condition socio-économique (timariote), Laţîfî ajoute que Ḥayretî avait la prédisposition d'un derviche (*dervîş-meşreb*) et qu'il était de confession *ca'ferî* (*ca'ferî-mezheb*)⁷³. Laţîfî précise aussi qu'il avait acquis la notoriété grâce à sa poésie de son vivant et que plus tard, son *dîvân* avait obtenu une réputation certaine parmi le peuple⁷⁴.

Le *Meşâ'irü-ş-şu'ara* (Les arrêts du pèlerinage des poètes) d'Âşîk Çelebi (926/1520-979/1572), terminé et offert au sultan Selîm II en 976/1568, est beaucoup plus éloigné de Ḥayretî dans le temps par rapport à ses prédécesseurs (qui en étaient les contemporains). 'Âşîk Çelebi a le mérite de signaler l'anecdote qui m'a fait enquêter sur Ḥayretî et son œuvre, toutefois, nous ne pouvons pas savoir si elle est authentique ou une fabrication. Il présente Ḥayretî comme « alévi » (ce qui est moins précis que *ca'ferî*) et indique que son frère était le cheikh mevlevi Sinân Çelebi, dit Sîneçâk⁷⁵. Voici l'incident qui aurait valu à Ḥayretî d'être disgracié à cause des manigances de Ḥayâlî :

La *kaşîde* (panégyrique) qu'il offrit au défunt İbrâhîm Paşa est fameuse. Le pacha eut grandement l'intention de faire un effort et de lui accorder un traitement beau et gentil et de prendre soin de lui. [C'est ainsi qu'il demanda un jour à Ḥayâlî s'il connaissait son compatriote (*hemşehr*) Ḥayretî. Ḥayâlî répondit : « je le connais, il n'est ni en quête de prestige social (*câh*)⁷⁶ ou d'un poste d'importance (*manşib*), ni au service du *pâdişâh* ou dans l'envie de ne jamais quitter le pacha [İbrâhîm]. Il a du mépris pour les choses du monde terrestre, et avec son comportement pitoyable et sans ressources ni moyens, il se trouve dans un état d'esprit tout autre. Par ailleurs, il dit un *gazel* très récemment. Son premier distique (*maţla'*) est tellement remarquable que je ne pus penser à quelque chose d'égal. » Quand le pacha défunt

72. « Ḥayretî — Vârdâr Yeñicesi nâm kaşabadandur. Tîmâra mutaşarrıf sipâhî idi. 'Âşîkâne sözleri ve hõş âyende gazelleri var. Ḥayli nazma mâlikdür » (Ḥayretî — Il est originaire de la bourgade qui s'appelle la Yeñice de Vârdâr. Il était un *sipâhî* (cavalier) ayant la jouissance d'un *tîmâr*. Il a des propos amoureux et des *gazel* plaisants. Il est l'auteur d'un grand nombre de vers). Günay Kut (éd.), *Heşt Bihîşt. The Tezkire by Sehî Beg. An Analysis of the First Biographical work on Ottoman Poets with a Critical Edition based on Ms. Süleymaniye Library, Ayasofya, O. 3544*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1978 (Sources of Oriental Languages and Literatures 5), p. 295 [fol. 113 v°].

73. Laţîfî, *Tezkire-i Laţîfî*, Istanbul, İkdâm Maţba'ası, 1314 [1896-1897], p. 141.

74. *Ibid.* : « *fî zamânen şî'r ile şöhret ve dîvânî halk mâbeyninde tamâm-ı rağbet bulmuşdur.* »

75. Glyn Munro Meredith-Owens (éd.), *Meşâ'ir üş-şu'arâ or Tezkere of 'Âşîk Çelebi*, Londres, Luzac, 1971 (E. J. W. Gibb Memorial Series 24), 90b [lignes 24-25].

76. En tant qu'équivalent dédoublé (mais relativement distinct aussi) de *manşib* dans le sens de rang élevé, poste supérieur, je préfère traduire le mot arabe (*jâh*) tel qu'il est employé chez Ibn Khaldûn, dans l'acception de « prestige social ». Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Éditions Gallimard, 2006 (Bibliothèque des Histoires), p. 488.

demande ce que c'était, il lut ce premier distique. *Maṭla'* :

« nous ne sommes ni captifs (*esīr*) de Soliman, ni esclaves (*kul*) de Selīm

personne ne sait qui nous sommes, nous sommes les serviteurs (*kul*) du chah gracieux. »

(*İbrāhīm Paşa merhūma vėrdügi kaşidesi meşhūrdur. Paşa ḥayālī himmet ü ḥüsn-i nüvāziş ü terbiyyet kaşid edüb bir gün Ḥayālī'ye « hemşehriñ Ḥayretī'yi bilür misün? » demiş, Ḥayālī « bilürem, ne pervā-yı cāh u manşib ve ne ḥidmet-u pādişāh ve [ne] mülāzemet-i paşadadır. 'ālem-i istiğnādadır ve perişānluḡ ve bī-ser ü sāmānluḡ ile özge hevādadır. Hattā bu yakınlarda bir ḡazel demişdür. Bir a'lā maṭla' vāki' olmuşdur ki nazīre diyemedüm » demiş, paşa[-yı] merhūm "nedür?" dedükde bu maṭla'ın okumuş. Maṭla' :*

« ne Süleymān'a esīrüz ne Selīm'üñ kulıyuz

*kimse bilmez bizi şāh-ı kerīmüñ kulıyuz » dēyüb*⁷⁷.

Le stratagème de Ḥayālī, selon l'anecdote d'Āşık Çelebi, consiste à dénigrer Ḥayretī aux yeux du grand vizir en le présentant comme un ascète incorruptible dont le désintéret pour les plaisirs terrestres et la quête de gloire personnelle est inébranlable sans remettre en question son talent en poésie (bien au contraire, c'est la raison pour laquelle İbrāhīm s'était intéressé à lui en premier lieu par ailleurs)⁷⁸. Ḥayālī apporte le coup de grâce à son collègue et compatriote en remettant en cause sa fidélité envers le sultan par voie de délation. Alors que Ḥayretī, cherchant la protection et la récompense du grand vizir, n'aurait jamais cité ce distique devant İbrāhīm Paşa. Quoi qu'il en soit, même si l'anecdote risque d'être une fabrication de la part de Ḥayālī, le distique lui-même est bien authentique et tiré d'un *ḡazel* que l'on retrouve dans le *dīvān* (ses œuvres poétiques complètes ou choisies) de Ḥayretī. Et même si l'anecdote est avérée, la bienveillance d'İbrāhīm Paşa (tolérant la désinvolture de Ḥayretī pour lui accorder une prébende médiocre) peut s'expliquer par le fait que « *it may be that no one, not even a sultan, would want to be accused of persecuting poets out of ignorance of the true and esoteric meaning of their behavior; or it might just be, as one scholar suggests, that the action of poets like those of dervishes, drunks, and madmen were intrinsically forgivable* »⁷⁹. La qualité de poète reconnu de Ḥayretī le sauve donc des conséquences éventuellement désastreuses sur le plan personnel de l'allégeance qu'il a prêtée à l'ennemi mortel safévide.

Dans le cinquième dictionnaire biographique des poètes ottomans terminé en 994/1586, Kımālızāde Ḥasan Çelebi (953/1546-1012/1604), le successeur d'Āşık Çelebi dans le genre,

77. G. M. Meredith-Owens (éd.), *Meşā'ir üş-şu'arā*, op. cit., 91a [lignes 3-9].

78. Les préjugés favorables d'İbrāhīm sur Ḥayretī l'avaient rendu déjà enclin à accorder une promotion importante au poète, ce qui est complètement gâché par Ḥayālī d'après l'histoire qu'Āşık Çelebi a fait circuler.

79. Walter G. Andrews, « Literary Art of the Golden Age: The Age of Süleymān », in Halil İnalçık et Cemal Kafadar (éds), *Süleymān the Second and His Time*, Istanbul, The Isis Press, 1993, p. 364.

reprend les mêmes informations, ainsi que l'anecdote sur İbrāhīm Paşa et le distique ayant entraîné le départ de Ḥayretī d'Istanbul. Il a néanmoins la particularité de comparer la mesquinerie et l'animosité de Ḥayālī au comportement des frères du patriarche biblique Joseph (une référence qui sera amplement discutée dans la section prochaine) : « selon les usages des enfants de l'époque la prise de distances et la rancœur mutuelle entre frères [comprendre entre Ḥayālī et Ḥayretī] étaient plus fortes que celles entre Joseph et ses frères » (*'ādet-i ebnā'-i zamān üzere ki mübā'adet ve mübāğazat-i ihvānda birāderān-ı Yūsuf'dan eşeddür*)⁸⁰.

Muştafā 'Ālī de Gallipoli (1541-1600) classe les poètes ottomans dans le quatrième « pilier » (*rükn*) de son histoire universelle (*Künhü-l-aḥbār*), par règnes des sultans ottomans⁸¹. Ḥayretī (m. 1534) y est classé à l'époque de Soliman (r. 1520-1566) et Muştafā 'Ālī reprend de façon beaucoup plus éloquente la tradition remontant à 'Āşık Çelebi. Il précise qu'à la suite des propos de découragement et d'hostilité tenus par Ḥayālī devant İbrāhīm au sujet de Ḥayretī, le grand vizir accorde au poète un *tīmār* nullement rentable alors que celui-ci attendait de l'homme fort de Soliman de l'attention et des compliments en grande quantité ; par conséquent, Ḥayretī émet une réserve d'honneur à l'idée même d'accepter l'offre décevante d'İbrāhīm et rentre dans sa ville rouméliote (*küllīce rağbet ü iltifāt ümīdinde iken bir bī-hāşıl tīmārla behremend olmış*. [Ü.391b] *Ol dahi kabüle 'ār idüp Rūm ellerine çekilüp gitmiş*).

Si l'on reprend les versets qui concluent la sourate des poètes (XXVI, 224-226) pour demander si Ḥayretī dit ce qu'il ne fait pas (en apparence il s'agit d'un acte de rébellion juste sur le papier, puisqu'en vérité il attend des honneurs et de la rémunération de la part de ceux auxquels est censé désobéir), il est possible de n'y voir qu'un faux problème. Car, le distique est sorti de son contexte par Ḥayālī qui lui attribue une actualité qu'il n'avait pas nécessairement à ce moment précis⁸². Toutefois, il faut voir le poème dans son intégralité pour confirmer ou infirmer ce point de vue. Par ailleurs, si l'anecdote relève purement de l'imaginaire d'Āşık Çelebi, comme le poème existe véritablement, il peut même être postérieur au séjour stambouliote de Ḥayretī.

Comme il n'est pas possible de dater précisément le *gazel* de Ḥayretī, on ne peut pas le situer non plus avec exactitude dans la chronologie du conflit entre l'Iran safévide et l'Empire ottoman dans la première moitié du XVI^e siècle (antérieurement à la mort du poète en 1534).

80. Kınalı-zāde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarā*, éd. par İbrahim Kutluk, 3^e éd., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014 [1978], vol. I, p. 315 [lignes 6-7].

81. Je me réfère à l'édition électronique mise en ligne de ce texte par l'université de Washington, URL : http://courses.washington.edu/otap/archive/data/arch_txt/texts/a_kunhul.html [consulté le 15 février 2016]. Cette édition dépourvue de pagination indique les folios de différents manuscrits consultés pour la translittération critique du texte, c'est pourquoi il est plus judicieux de chercher le mot-clé « Ḥayretī » avec les signes diacritiques sur la page afin d'accéder rapidement au passage dont il s'agit.

82. Néanmoins, Muştafā 'Ālī qualifie le distique de *nev-güfte* (paroles nouvelles).

Pourtant, il est important d'examiner l'ensemble du poème au-delà du distique scandaleux et récalcitrant vis-à-vis du pouvoir ottoman, rendu célèbre par 'Āşık Çelebi. Je l'ai repéré dans deux publications différentes du XX^e siècle⁸³. Voici le texte complet du *gazel* :

Ne Süleymāna esīrüz ne Selīmüñ kulyuz

Kimse bilmez bizi bir şāh-ı kerīmüñ kulyuz

[nous ne sommes ni captifs (*esīr*) de Soliman, ni esclaves (*kul*) de Selīm

personne ne sait qui nous sommes, nous sommes les serviteurs (*kul*) d'un⁸⁴ chah gracieux]

Ķul olan 'ıŝka cihān beglerine egmedi baŝ

Baŝka sultān-ı cihānuz gör'e kimüñ kulyuz

[quiconque est esclave de l'amour ne s'est pas soumis aux *beg* du monde

nous sommes d'autres sultans du monde, remarque de qui nous sommes les serviteurs (*kul*)]

Ķamm yērüz kan yudaruz gūŝe-i miĥnetde müdām

Ŝanma kim kevŝer-i cennāt-ı na'ımüñ kulyuz

[nous mangeons du chagrin et avalons du sang au coin de l'affliction en permanence

ne pense pas que nous sommes les esclaves (*kul*) de l'abondance des paradis du luxe]

Hüsn-i hādīs kulyuz ŝanma bizi sultānum

Vech-i pāküñde olan ān-ı kadīmüñ kulyuz

[ne nous prends pas pour des esclaves (*kul*) de la beauté de la dernière heure, mon sultan

nous sommes les esclaves (*kul*) de la vieille éternité sur ton visage impeccable]⁸⁵

83. Ali Nihad Tarlan, *Ŝiir mecmualarında XVI ve XVII. asır divan ŝiiri: Revanî – Hayretî – Haverî – Ahî – Peyamî – Sani*, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949 (no. 356, seri :1, fasikül : 4), p. 41 [poème n° XXI]; Hayretî, *Dīvan. Tenkidli Basım*, éd. par Mehmed Çavuşođlu et M. Ali Tanyeri, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981, p. 219-220 [gazel n° 138].

84. Dans cette édition critique du *dīvān* de Hayretî, le distique se termine par *bir ŝāh-ı kerīmüñ kulyuz* (nous sommes les serviteurs d'un chah gracieux), alors que la citation qu'en fait 'Āşık Çelebi ne contient pas le mot *bir* (un), ce qui nécessite dans la traduction d'y ajouter l'article définitif : « nous sommes les serviteurs *du* chah gracieux. » Dans les deux cas de figure, il faut penser au souverain safévide, mais malgré cela, la nuance de traduction a le mérite d'exister. Toutefois, les citations du même distique chez Kınālızāde et Muŝtafā 'Ālî sont conformes à l'édition critique du recueil de Hayretî.

85. Le sultan dont il s'agit ici est clairement Dieu lui-même et non un quelconque souverain terrestre. C'est l'usage du

Terk édüb Hayretiyā tāc u kabādan geçdük

Anca bu dünyede bir köhne kilimün kulyuz

[Hayretī ayant opté pour le départ, nous nous sommes passés de la couronne et des étoffes

tout au plus, en ce monde, nous sommes les serviteurs d'un vieux tapis]⁸⁶.

Lire le *ğazel* en entier permet de mieux comprendre la diatribe de Ḥayālī visant Hayretī dans l'anecdote rapportée par 'Aşık Çelebi : non seulement Hayretī y déclare son refus de se soumettre au sultan ottoman et sa préférence pour le chah safévide, mais ce *ğazel* expose assez clairement son ascétisme soufi et son désintéret total pour les comforts matériels de l'ici-bas. Même si 'Aşık Çelebi n'y songe pas forcément, on peut faire le lien entre son anecdote et l'idée principale de la fin de la sourate XXVI abordée *supra*. D'après cette idée, Hayretī incarnerait *le déviant* en tant que poète et *dirait ce qu'il ne fait pas*. Le profil de Hayretī tel qu'il est présenté par Ḥayālī correspond exactement à celui de l'auteur du *ğazel* dont il cite le premier distique. La même anecdote présente une succession d'événements et d'intentions qui tracent le portrait d'un Hayretī en quête de reconnaissance, de prestige et de gains matériels. Or, il est inconcevable de refuser d'être le *kul* du sultan ottoman (dans tous les sens du terme) tout en essayant d'obtenir la faveur de son grand vizir ; la posture de dissimulation de Hayretī est mise à mal par la trahison de son collègue Ḥayālī.

La conception qu'a Hayretī du fait d'être *kul* de quelqu'un consiste en l'acceptation totale d'une sorte de servitude volontaire (ou du moins de volonté inébranlable) vis-à-vis du souverain safévide, tandis que le fait d'être *kul* du souverain ottoman est présenté comme un régime de servitude, voire d'esclavage contre lequel il faut se rebeller à tout prix. En somme, dans ce *ğazel*, on trouve l'idée qu'aucun cadeau ou titre honorifique ne peut racheter la loyauté d'un chiite dont l'affinité et la proximité spirituelle ne sont qu'au rival safévide d'Istanbul. Le *kulluk* vis-à-vis du chah n'est justement pas perçu comme une oppression. Dans ce poème de Hayretī, le chah est par ailleurs le vrai représentant crédible de Dieu sur terre, son ombre terrestre méritant l'allégeance d'un poète mystique ayant embrassé l'ascèse.

mot *ân* qui clarifie le contexte (moment, instant, mais aussi l'éternité omniprésente de Dieu). Sir William James Redhouse, « Ān », *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, 1890, p. 205.

86. Ce distique final est teinté d'un humour très acerbe. Le *maṭla'* (premier distique) détermine la rime du *ğazel* entier dont chaque stance doit se terminer par le verbe *kulyuz* (« nous sommes les esclaves/serviteurs de »). Dans cette stance qui clôt le poème, comme il s'agit d'un *kilim* (tapis), le lecteur turcophone ne peut pas ne pas songer à *kulyuz* (« nous sommes les poils de ») aussi bien phonétiquement que par association d'idées. Si cela est vraiment l'intention de Hayretī, ce procédé a la fonction de ridiculiser le fait de se mettre au service du sultan ottoman en tant que son *kul*, avec l'habileté d'éviter une insulte directe visant la personne du souverain de l'époque (à qui un vieux tapis est préférable). *Ibid.*, « Maṭla' », p. 1892.

L'examen rapide du *ğazel* – repéré grâce aux mots-clés du vocabulaire ottoman sur l'esclavage qu'il contient – d'un poète vénéré et illustre mais exprimant son intransigeance à l'encontre du sultan ottoman dans son œuvre montre la possibilité exceptionnelle que procure la maîtrise de l'art de la poésie : celle de l'expression sans réserves de la dissension contre l'autorité absolue du sultan qui se trouve suspendue au sein de l'exercice poétique pour tous les acteurs concernés. L'écriture des poèmes – dans lesquels les souverains ottomans méditent en tant que passionnés mortels – pouvait offrir un subterfuge aux sultans par rapport à leur puissance et responsabilités terrestres. De même, un poète de talent comme Hayrefî, grâce à la pratique de son médium artistique, disposait de la possibilité d'exprimer haut et fort dans son œuvre sa fidélité envers une dynastie et une entité politique rivales des Ottomans, tout en refusant de se plier à la volonté absolu(tist)e de ces derniers.

Après ces échantillons de poésies lyrique et panégyrique, je vais m'intéresser à la tradition de la poésie narrative (*mesnevî*) dont les œuvres sont plus longues et complexes par rapport aux *ğazel* avec lesquels elle partage tout de même la pratique d'exprimer des principes religieux et philosophiques par le biais du développement allégorique des thèmes, lieux communs et mises en scène récurrentes⁸⁷. Le thème central sera les vicissitudes de Joseph, figure biblique dont la réduction en esclavage constitue une histoire-clé non seulement pour la littérature ottomane, mais aussi pour la mythologie islamique de façon générale.

3 – Des éléments de la mythologie ottomane relatifs à l'esclavage dans la poésie narrative : l'exemple de l'histoire de Joseph

En tradition littéraire persane, le *mesnevî* (*mathnawî*) est « un poème constitué de vers indépendants, à rime interne (*abyāt-i mustakill-i muşarra'*) » d'après la définition du prosodiste du XIII^e siècle Şams-i Kays⁸⁸. La forme est généralement associée aux genres héroïque, lyrique ou didactique ; le panégyrique et la satire, l'anecdote saillante, ainsi que l'amour et le vin font partie de son univers thématique⁸⁹. Le *Şāh-nāma* politico-mythologique de Firdawsî (m. ~1020) et le *Mathnawî* mystico-didactique de Djalāl ad-dīn Rūmī (m. 1273) sont les chefs-d'œuvre les plus célèbres et des modèles en la matière.

Le *mesnevî* turc se développe sous l'influence du *mathnawî* persan : ils ont des traits

87. W. G. Andrews, *An Introduction to Ottoman Poetry*, op. cit., p. 9.

88. J. T. P. de Bruijn, « *Mathnawî*, II. en persan », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1991, t. VI, p. 822 [822-825].

89. *Ibid.*, p. 824.

communs tels que les thèmes héroïque, didactico-religieux et amoureux, ainsi qu'un cadre architectural semblable⁹⁰. Les *meşnevî* en turc anatolien et ottoman portent des mots comme *kışşa* (histoire), *dāstān* (épopée) ou *hikāye* (conte) dans leurs titres⁹¹. Les fonctions des *meşnevî* sont nombreuses : l'enseignement religieux, la transmission des vérités historiques, la pédagogie ou tout simplement le divertissement⁹².

En ce qui concerne les *meşnevî* ottomans qui traitent des thèmes « serviles », je vais m'intéresser particulièrement à l'histoire biblique de Joseph telle qu'elle a pu se trouver une place dans la littérature ottomane : elle a fait l'objet de nombreux *meşnevî* dont les auteurs se situaient dans la lignée de l'héritage littéraire persan. Pour comprendre la généalogie de ce récit prophétique, il faudra au moins remonter à la mise en scène théâtrale de la sourate XII du Coran intitulée « Yūsuf »⁹³. Et justement, l'entrée de l'histoire de Joseph dans la littérature persane s'était opérée au travers des sources arabes : à la XII^e sourate du Coran, on peut ajouter des commentaires et traditions sur la vie des prophètes pré-islamiques (*kışş al-anbiyā'*)⁹⁴. Le récit coranique sur Joseph, « le héros d'une aventure aux mille rebondissements », est l'une des plus longues narrations biographiques sans interruption dans ce texte⁹⁵. Il serait plus approprié de parler plus d'une narration hagiographique que biographique : dans le genre hagiographique les précisions de lieu ont une prédominance sur les précisions de temps en obéissant à la loi de la manifestation théophanique au point que la constance de l'histoire d'un saint consiste à se traduire en changements de lieux et de décors⁹⁶. Le récit coranique sur Joseph est aussi, bien entendu, largement emprunté aux chapitres de la Genèse consacrés au même personnage et qui closent le premier livre de la Torah (XXXVII-L)⁹⁷.

i. La lecture comparée des versions biblique et coranique de l'histoire de Joseph

Commencer l'analyse textuelle par l'examen des chapitres bibliques et coraniques, avant d'aborder les textes littéraires ayant trait à l'histoire de Joseph produits, traduits, lus par et/ou pour

90. Barbara Flemming, « Mathnawī, III. en turc », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1991, t. VI, p. 825 [825-827].

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*, p. 826.

93. James W. Morris, « Dramatizing the Sura of Joseph: An Introduction to the Islamic Humanities », *Journal of Turkish Studies* XVIII, 1994, p. 201-224.

94. J. T. P. de Bruijn, « Yūsuf et Zulaykhā, 1. dans la littérature persane », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 2005, t. XI, p. 391 [391-393].

95. La citation est de Jean-Louis Déclais, « Joseph », in Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 452 [452-454].

96. Michel de Certeau, « Hagiographie », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1971 [1968], vol. VIII, p. 209. Cet article a été repris dans *idem*, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 2011 [1975] (Folio / Histoire), ch. VII « Une variante : l'édification hagio-graphique », p. 316-335.

97. « La Genèse — Histoire de Joseph », XXXVII-L, in *La Bible de Jérusalem*, trad. en fr. par l'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998 [1955], p. 74-93.

des Ottomans, n'est pas uniquement un exercice de reconstitution généalogique du récit. La Torah, les Évangiles et le Coran sont les textes par excellence qui façonnaient les mentalités, visions et représentations des gens vivant dans le monde ottoman. Les récits édifiants (dont la valeur littéraire aussi bien intrinsèque qu'extrinsèque est indéniable) que ces textes « sacrés » contiennent se lisent, se transmettent, s'apprennent (parfois par cœur et à titre viager, comme dans le cas des *ḥāfīz*)⁹⁸, se recopient et se plagient de diverses façons, et ce même au-delà des milieux lettrés. Avec un degré non négligeable de variations au niveau des détails et de l'interprétation, l'histoire de Joseph constitue également un élément partagé de l'imaginaire et de la culture textuelle des Ottomans *zimmī* et musulmans. Par conséquent, l'étude en soi de l'histoire de ce « prophète », telle qu'elle se trouve dans la Bible et le Coran, n'est pas dénuée d'intérêt, même si son historicisation est moins tangible que les *mesnevī* de Şeyyād Ḥamza (poète anatolien du XIV^e siècle sur lequel je reviendrai) dont l'intitulé abrégé *Destān-ı Yūsuf* se traduit par *L'épopée de Joseph*, et de Ḥamdu-llāh Ḥamdī (de la fin du XV^e siècle, auteur du poème ottoman consacré à Joseph le plus célébré de son temps). Bien au contraire, l'analyse détaillée de l'histoire de Joseph telle qu'elle se trouve dans la Genèse et la sourate XII permet de poursuivre la piste de « la transmission du sens » (à travers les époques et les sociétés) fondatrice de *la mémoire culturelle* grâce à l'extériorisation de la mémoire collective opérée par le support écrit⁹⁹. La *continuité textuelle* à laquelle je m'intéresse ici en tenant compte de ses variations et éventuelles ruptures est érigée par et dans le lieu du savoir qui assure cette permanence par l'exégèse et le développement littéraire des textes fondateurs¹⁰⁰. La *continuité textuelle*, tout en admettant la variation de son contenu au fil des âges et traditions, s'appuie fondamentalement sur deux procédés qui entérinent la canonisation et l'assimilation de sa matière première : la répétition et l'interprétation¹⁰¹.

L'objectif de faire avancer les études coraniques en Occident en étudiant le Coran aussi en tant que littérature, source littéraire demeure d'actualité, car ce texte sacré est une vraie mine d'or pour l'étude des intersections de la religion et de la littérature¹⁰². L'analyse lexicologique et lexico-

98. « [...] la mémorisation totale du Coran se faisait dans une structure à part [des écoles coraniques, *madrassa/medrese*], la « maison de la lecture » *darülkurra* (ou « maison des récitants [du Coran] », *darülhuffaz*), à partir de 8 ou 9 ans, auprès d'un maître expérimenté. [...] La méthode suivie pour la mémorisation du texte saint était d'apprendre celui-ci page à page, puis de le réciter régulièrement devant un maître, en le reprenant à chaque fois à partir du début. Une pratique quotidienne permettait à un jeune étudiant de connaître le Coran par cœur au bout d'une année. Il devenait ainsi un *hafiz*. Ces derniers avaient l'occasion d'exercer leur art dans les mosquées et les *tekke* [couvent ou loge] des soufis, ainsi que pendant les grandes fêtes religieuses, en particulier au cours du mois de ramadan. » (Thierry Zarcone, « Coran. Le Coran dans la culture religieuse ottomane », *DEO*, p. 297-298).

99. Jan Assmann, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, trad. par Diane Meur, Paris, Aubier, 2010 [2002] (Collection historique), p. 19 et 21.

100. *Ibid.*, p. 79-80.

101. *Ibid.*, p. 81-87.

102. Shawkat M. Toorawa, « Hapless Hapaxes and Luckless Rhymes: The Qur'an as Literature », *Religion & Literature* XLI/2, 2009, p. 221-227. Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry, and the Making of a Community. Reading*

statistique ou l'étude des aspects techniques de sa poésie ne me préoccupent point ici : c'est uniquement la façon dont l'histoire de Joseph est reconstruite et narrée qui m'intéresse dans la mesure où elle aurait un potentiel heuristique pour une meilleure compréhension des représentations ottomanes sur l'esclavage.

Un *meşnevî*, aussi diffusé et populaire soit-il, était évidemment beaucoup moins lu que l'Ancien Testament et le Coran par des sujets et dirigeants ottomans. Autrement dit, les versions biblique et coranique de l'histoire de Joseph ont connu de bien meilleures diffusion et circulation que les différents *meşnevî* ayant pour objet les vicissitudes de ce même personnage. Pour les musulmans de l'Empire, la vie quotidienne s'est indubitablement empreinte du Coran que l'on qualifie également, comme en arabe classique, sous les appellations « le Livre » (*el-Kitāb*), « le livre de Dieu » (*Kitābu-llāh*) ou encore « la Parole sacrée » (*Kelām-i şerīf*)¹⁰³. L'histoire de Joseph y est qualifiée de « la plus belle narration » (*aḥsan al-kaşaşi*) (XII : 3)¹⁰⁴. C'est précisément la prise en considération de cette sourate en tant que conte, légende, mythe et celle des traditions littéraires l'ayant précédée et poursuivie qui m'intéressent au premier chef ici. Les attributs littéraires de la douzième sourate coranique posent des jalons qui rendent possibles des traversées inter-textuelles (et même trans-textuelles) : c'est aussi la base de nombreux échanges entre divers genres littéraires et artistiques comme l'exégèse théologique et mystique, les chroniques, les écrits mythologiques, la poésie lyrique et narrative, les traités d'éthique, les contes populaires, l'iconographie¹⁰⁵. Ce n'est pas seulement l'argument d'autorité religieuse qui donne à ce texte sa puissance, c'est aussi sa capacité à parcourir cet éventail de genres et textes¹⁰⁶. Par conséquent, se poser des questions sur cette sourate par rapport aux fondements coraniques du dogme sunnite ou le fait que la mouvance *kızılbaş* de « l'islam syncrétique turcoman [et ottoman] [...] [avait] mis en doute l'infaillibilité du livre saint, ou soutenu qu'il avait été altéré »¹⁰⁷ n'ont pas une vraie pertinence dans ce cadre, d'autant plus que ce sont principalement les sourates VI, XXXVI, XLVIII et LXXVIII que l'on recopie pour une diffusion large auprès du public dans le monde ottoman (lorsqu'il s'agit de

the Qur'an as a Literary Text, Oxford, Oxford University Press, 2014.

103. T. Zarccone, « Coran », *art. cit.*, p. 297-298. Voir aussi Mouradega d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane ; l'autre, l'histoire de l'Empire ottoman*, t. I : Code religieux, Istanbul, Les Éditions Isis, 2001 [1788-1824], p. 48.

104. *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe, annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque*, Paris, Éditions Sindbad, 1990, p. 244 : « Nous te narrons la narration la plus belle en te révélant ce Coran, bien que naguère tu aies été des indifférents » (c'est moi qui souligne). Ceci est un verset métatextuel du Coran où « Dieu » se réfère au texte « révélé » tout en s'adressant à son interlocuteur Mahomet. Il est également possible de la qualifier de l'histoire la plus illustre de la Bible depuis l'Antiquité tardive : Donald B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, Leyde, E. J. Brill, 1970 (Supplements to Vetus Testamentum XX), p. 66.

105. Gayane Karen Merguerian et Afsaneh Najmabadi, « Zulaykha and Yusuf: Whose "Best Story"? », *IJMES* XXIX/4, 1997, p. 487.

106. *Ibid.*

107. T. Zarccone, « Coran », *art. cit.*, p. 298.

synthétiser le *credo* musulman juste par certains extraits du Coran), en raison de leur caractère de « passages essentiels pour la piété musulmane »¹⁰⁸.

La lecture des passages de la Bible relatifs à l'asservissement de Joseph, même si cela constitue une étude plutôt rapide, nous fournit un certain accès à l'univers des représentations des habitants du monde ottoman autres que les élites littéraires musulmanes. Même si je ne vais pas traiter les traces de l'histoire de Joseph dans les littératures du monde ottoman (à l'exception des textes en langue turque), le fait même d'étudier l'histoire de Joseph, « l'esclave par excellence » dans la Bible nous offre une porte d'entrée dans l'univers des représentations et la culture littéraire des *zimmī* ottomans. Le fait de faire un récapitulatif du récit biblique permet de passer en revue une narration qui a pu être transmise, apprise, racontée et lue des dizaines de milliers de fois chez les Ottomans.

Mon intention est de présenter les versions biblique et coranique de l'histoire de Joseph dans leurs grandes lignes, de façon à en repérer les divergences : cette lecture croisée des textes sacrés, par-delà l'intérêt qu'elle porte en soi, mettra en évidence la fonction des « Écritures saintes » en tant que sources partielles des *meşnevī* traitant de l'histoire de Joseph. En ce qui concerne ces derniers, il s'agit également de faire la part de la création littéraire et de l'interprétation par leurs différents auteurs qui ont pu former un corpus à part entière de leur côté autour de cette histoire et de cette figure du XIII^e au XVI^e siècle.

Joseph est une figure biblique, un patriarche faisant partie des fondateurs du peuple juif : il est le fils de Jacob et Rachel d'après la Genèse¹⁰⁹, le premier livre de la Bible hébraïque (Gen. XXX : 22-24 ; XXXVII-L)¹¹⁰. Par une convention insuffisamment critique, Joseph est chronologiquement situé à l'époque de la dynastie des Hyksōs (entre 1675-1548 avant notre ère) ou sous le règne d'Amenhotep IV, dit « Akhenaton » (entre 1355/1353-1338/1337 av. J.-C.). Pourtant, d'après une étude des éléments sur la société égyptienne telle qu'elle est représentée dans ce récit biblique, il est possible de situer l'arrière-plan historique du récit de Joseph entre le VII^e (*terminus a quo*) et le V^e (*terminus ante quem*) siècles av. J.-C. grâce aux avancées historiographiques des études bibliques et de l'égyptologie de la seconde moitié du XX^e siècle, d'autant plus que la connaissance de l'époque des Hyksōs est assez maigre par rapport à celle du dernier millénaire avant notre ère¹¹¹. En tant que résidant de Canaan réduit en esclavage en Égypte, il relie dans la Genèse les vies

108. François Déroche, « Coran. Le Coran comme livre », *DEO*, p. 298 [298-299].

109. Ci-après : Gen.

110. G. Jászai, « Joseph v. Ägypten », in *Lexikon des Mittelalters*, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, [1977]-1999, vol. V, colonnes 630-631.

111. D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, *op. cit.*, p. 241-245.

d'Abraham, Isaac et Jacob (son père), à l'émancipation du peuple israélite du joug égyptien à l'époque de Moïse¹¹² (dans le deuxième livre de la Pentateuque, l'Exode). Dans les narrations ancestrales bibliques, Joseph correspond à la dernière génération ayant succédé au lignage d'Abraham, Isaac et son père Jacob¹¹³. Le récit de Joseph dans la Genèse est un *Bildungsroman*¹¹⁴. Dans le cadre d'une quête universelle de la sagesse, les limites et le potentiel des hommes sont exposés, le personnage et la personnalité de Joseph changent et évoluent (notamment en ce qui concerne la résolution du conflit avec ses frères en vue de la restauration de l'intégrité familiale/tribale). La sainteté du personnage n'enlève rien à la réalité concrète de sa réduction en esclavage : en revanche, sa grandeur réside dans sa capacité presque surhumaine à sortir de l'humiliation et à surmonter les maints obstacles néfastes à son encontre¹¹⁵.

Au début de son histoire dans la Torah, Joseph a dix-sept ans et garde le bétail avec ses [demi]-frères issus de l'union de Jacob (Israël) avec Bilha et Zilpa. Il est affirmé que Joseph, le onzième fils dans une fratrie de douze garçons (à l'origine des futures 12 tribus d'Israël) et au moins une fille, était le préféré de Jacob en tant que le fils « de sa vieillesse ». Par conséquent, ses frères se prennent de jalousie et « de haine » pour Joseph : ils sont « devenus incapables de lui parler amicalement » (Gen. XXXVII : 2-4)¹¹⁶. Dès un jeune âge, Joseph fait part de ses rêves prémonitoires à sa famille, ce qui fait que ses frères le détestent encore davantage (car Joseph suscitait leur adoration inconditionnelle envers lui-même dans le premier rêve qu'il leur avait relaté), et Jacob réprimande et refuse de se prosterner devant Joseph qui disait : « j'ai encore fait un rêve : il me paraissait que le soleil, la lune et onze étoiles se prosternaient devant moi. » Pour le chroniqueur et exégète Ṭabarī (m. 923), cette réaction s'explique par le fait que « Jacob comprit que ce songe signifiait que ses onze autres fils seraient soumis à Joseph, leur frère.¹¹⁷ » Nonobstant son reproche vis-à-vis de Joseph, Jacob prend note du don exceptionnel de son fils favori

112. Dont l'historicité est difficile à établir, mais la Torah fournit des éléments de la fin du VII^e siècle av. J.-C. à son propos.

113. Robert B. Robinson, « Patriarchal Narrative », in Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman *et alii* (éds), *Encyclopedia of Christianity*, Leyde-Boston, Brill, 2005 [la publication originelle en allemand : *Evangelisches Kirchenlexikon*, Göttingen, 1986-1997], vol. IV, p. 90 [90-96].

114. *Ibid.*, p. 96. C'est cette caractéristique qui a permis à Thomas Mann de mener une entreprise de très grande envergure en la matière : sa tétralogie consacrée à *Joseph et ses frères* (*Joseph und seine Brüder*) avait tenté d'explorer l'univers matériel et affectif de son personnage principal de façon approfondie, phénoménologique et empathique dans un cadre de reconstitution fidèle aux fondements textuels et libre en raison de la marge de manœuvre que permettent l'écriture créative et la fiction. Cette tétralogie romanesque qui succédait à « l'épopée » des *Buddenbrook* [1901] se déclinait de la façon suivante : *Die Geschichten Jaakobs* (Les histoires de Jacob, 1933) ; *Der junge Joseph* (Le jeune Joseph, 1934) ; *Joseph in Ägypten* (Joseph en Égypte, 1936) ; *Joseph, der Ernährer* (Joseph le nourricier, 1943).

115. Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne, A. Francke, 1946, p. 24.

116. *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 74-75.

117. Ṭabarī, *La Chronique. Histoire des prophètes et des rois (volume I) : de la Création à David. De Salomon à la chute des Sassanides*, trad. du persan par Hermann Zotenberg [1867-1874], Paris, Actes Sud-Sindbad, 2001 [1984] (Thesaurus), p. 182.

(Gen. XXXVII : 5-11)¹¹⁸. Plus tard, Joseph est envoyé par Jacob pour rejoindre ses frères partis en pâturage. Il traverse la vallée de l'Hébron, transite par Sichem et suit les traces de ses frères jusqu'à Dotān (Gen. XXXVII : 12-17)¹¹⁹ : ces toponymes ayant une résonance certaine pour les auditoires de l'Antiquité suggèrent une trajectoire qui suit la route nord-sud à l'ouest du Jourdain tout au long du bassin-versant de la Palestine¹²⁰. À son approche, les frères de Joseph se mettent à comploter contre lui et discutent de l'assassiner sur-le-champ pour le jeter ensuite dans une citerne aux alentours de leur campement : ils prétendraient « qu'une bête féroce l'a dévoré. » Or, dans le dessein de le sauver et de l'amener sain et sauf à leur père ultérieurement, Ruben empêche le reste de la bande de porter atteinte à la vie de Joseph et réussit à convaincre ses frères de le jeter dans la citerne sans le tuer (il se trouve que celle-ci est vide, sèche). Joseph y est abandonné et on lui retire sa tunique¹²¹ (Gen. XXXVII : 18-25)¹²².

Les frères comploteurs se mettent à manger et aperçoivent une caravane de marchands ismaélites en provenance de Galaad se rendant en Égypte avec un chargement de gomme adragante, de baume et de ladanum. C'est au tour de Juda de proposer de ne pas tuer leur frère Joseph avec une justification nouvelle : il propose d'en tirer du profit en le vendant aux Ismaélites (Gen. XXXVII : 25-27)¹²³. D'ailleurs, on peut y voir une variante antique de la légitimation assez répandue – et en somme, parmi les principales et les plus basiques – de la réduction en esclavage comme un moindre mal par rapport à la mise à mort d'un « captif » [de guerre] que l'on retrouve aussi dans le Coran (XLVII ; 4-5 ; VIII : 71)¹²⁴. Ses frères donnent raison à Juda et c'est Ruben qui retourne à la citerne pour récupérer Joseph. Comme Ruben voulait épargner ce dernier pour le remettre éventuellement à leur père, il n'est point étonnant que ce soit lui qui se porte volontaire pour sortir Joseph de la citerne. Or, il se trouve que pendant que les frères prenaient leur collation, des marchands madianites étaient passés devant la citerne dont ils avaient retiré Joseph qu'ils avaient eux-mêmes vendu aux Ismaélites pour 20 pièces d'argent (cette première vent scellant ainsi le statut d'esclave). Constatant l'absence de Joseph, Ruben crie au scandale en se déchirant les vêtements : manifestement, il ne déplore pas l'occasion manquée de la marchandisation de son frère, mais le fait de ne pas avoir réussi à le sauver (Gen. XXXVII : 27-30)¹²⁵. Il est vrai qu'une citerne vide se

118. *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 75.

119. *Ibid.*

120. Nahum M. Sarna, « Joseph », in Michael Berenbaum et Fred Skolnik (éds), *Encyclopaedia Judaica*, 2^{ème} éd., Détroit, Macmillan Reference USA, 2007, vol. XI, p. 406 [406-410].

121. C'est la même tunique ornée qui était le cadeau offert par Jacob à son fils préféré (Gen. XXXVII : 3).

122. *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 75.

123. *Ibid.*

124. Voir aussi Ali Abd Elwahed, *Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage. Étude des Situations Génératrices de l'Esclavage avec Appendice sur l'Esclavage de la Femme et Bibliographie critique*, Paris, Éditions Albert Mecheleinck, 1931, p. 183.

125. *La Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 75-76.

trouvant sur une route marchande de la Palestine antique n'était pas un endroit très sûr pour garder quelqu'un ou quelque chose de précieux pendant longtemps.

À ce moment-là, un véritable élément d'enquête policière s'introduit dans l'histoire : comme c'est également le cas dans la sourate « Yūsuf », il s'agit d'une chemise/tunique. La bande décide de tremper la tunique ornée de Joseph dans le sang d'un bouc égorgé par les frères. On apporte à Jacob le vêtement couvert de sang (il reconnaît aussitôt le cadeau qu'il avait offert à son fils préféré) comme la preuve qu'une bête sauvage avait mangé Joseph : le père, inconsolable, prend le deuil de son fils. Or, Joseph est toujours en vie ; la fin du chapitre XXXVII de la Genèse nous apprend que les Madianites l'avaient vendu à Potiphar, « eunuque du Pharaon et commandant des gardes » en Égypte (Gen. XXXVII : 31-36)¹²⁶.

Jusqu'au départ de Joseph en Égypte en tant qu'esclave, la version coranique de cette histoire ne diverge pas énormément de celle de la Torah. On peut soulever juste quelques points : Joseph voit dans son songe qu'il relate à son père Jacob qu'onze étoiles, le soleil et la lune se prosternent devant lui ; la différence est que, dans une construction *a posteriori*, Jacob met en garde Joseph de « narrer [s]a vision à [s]es frères, [afin] qu'ils ne machinent contre [lui] machination. » Jacob déclare à Joseph que le Seigneur l'a élu « de la sorte en vue de [lui] enseigner l'interprétation des occurrences » (XII : 5-6)¹²⁷. Ces versets du début de la sourate XII n'indiquent le nom d'aucun des frères de Joseph qui demandent à Jacob la permission d'amener son garçon favori en pâturage avec eux tout en garantissant à leur père d'assurer la sécurité de Joseph. Non seulement les frères ne sont pas nommés, mais encore aucun verset n'attribue à un équivalent de Ruben l'intention de sauver Joseph pour le remettre à Jacob plus tard. Il y a tout de même l'un des frères qui opine : « ne tuons pas Joseph, jetons-le dans les abysses du puits, et qu'un des rôdeurs le ramasse [...] » (XII : 10). Joseph est jeté et abandonné par ses frères – qui préfèrent finalement ne pas le tuer – dans un puits. À Jacob, le *pater familias*, ils apportent la chemise de Joseph « avec un sang de mensonge » comme preuve de la mort de ce dernier censé avoir été dévoré par un loup (XII : 17-18)¹²⁸. Il n'y a

126. *Ibid.*, p. 76.

127. *Le Coran. Essai de traduction par Jacques Berque, op. cit.*, p. 244-245.

128. À propos du remplacement de la bête sauvage biblique par un loup (*al-dhi'b*) dans le Coran, Angelika Neuwirth note ceci : « Why a wolf and not – as in Genesis 37:33 – just a wild animal, *hayyah ra'ah*, or, as in rabbinic tradition, a bear? The only plausible explanation seems to be the reference to typology: if Joseph is a *typus* of Christ, the lamb of God, the wolf fits most properly into the role of “the lamb’s enemy.” But as the qur'anic text clearly shows, the trace of typology is not pursued any further. The introduction of the wolf is only a marginal narrative detail – there is no interest whatsoever in corroborating Christology. » (Angelika Neuwirth, « Qur'anic Studies and Philology: Qur'anic Textual Politics of Staging, Penetrating, and Finally Eclipsing Biblical Tradition », dans *eadem* et Michael A. Sells (éds), *Qur'anic Studies Today*, Oxon-New York, Routledge, 2016 (Routledge Studies in the Qur'an), p. 192). Voir aussi *eadem*, *Koranforschung – eine politische Philologie?. Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*, Berlin, De Gruyter, 2014 (Litterae et Theologia 4), p. 65. Or, Denise Masson avait déjà trouvé la réponse dans la littérature midrashique, ce qui écarte toute possibilité d'analogie christologique : « le texte parallèle de la Genèse (XXXVII, 20) porte : « bête féroce » ; et le *Sefer ha Yashar*, section *Wayesheb*, le mot

rien de précis sur l'égorgement d'un bouc ou différentes caravanes marchandes dans ces versets : il y est question des rôdeurs (*sayyāratun*) qui vont récupérer et vendre Joseph :

¹⁹Survinrent des rôdeurs. Ils dépêchèrent leur pourvoyeur d'eau, qui fit descendre son outre : « Quelle aubaine ! c'est un jeune garçon ! » Ils firent de lui *marchandise clandestine*¹²⁹, bien que Dieu eût connaissance de leurs agissements

²⁰ils le vendirent à vil prix, pour une poignée de dirhams : en lui le monde ils méprisaient ! (XII : 19-20)¹³⁰.

Un autre temps fort de la sourate XII qui constitue une différence considérable par rapport au chapitre XXXVII de la Genèse se trouve dans son quinzième verset. Lorsque Joseph est placé et abandonné par ses frères « dans les abysses du puits », conformément à la confirmation préalable de ses talents prémonitoires, Dieu exhorte Joseph à la patience en lui révélant ceci : « Tu leur dénonceras cet acte lorsqu'ils s'y attendront le moins » (XII : 15)¹³¹. Cette injonction annonce la façon dont Joseph va se comporter vis-à-vis de ses frères dont il exposera le crime le concernant, à son retour d'Égypte. Ce que ses frères infligent à Joseph a bien sûr sa part d'importance dans cette histoire ; toutefois, c'est autour de la femme de l'acheteur de Joseph que le caractère édifiant de cette histoire et toute une exégèse moralisante se sont construits.

Une fois acheté par l'eunuque du pharaon et amené en Égypte, Joseph – assisté par Yahvé – obtient la faveur de son maître Potiphar qui l'attache à son service et lui confie la gestion de toutes ses possessions : « il abandonna entre les mains de Joseph tout ce qu'il avait et, avec lui, il ne se préoccupa plus de rien, sauf de la nourriture qu'il prenait » (Gen. XXXIX, 1-6)¹³². Or, quand la femme de Potiphar exige que Joseph couche avec elle, Joseph refuse par fidélité envers son maître qui ne lui a interdit que sa femme (« lui-même n'est pas plus puissant que moi dans cette maison ») ; il exprime aussi sa peur d'« accomplir un aussi grand mal et pécher contre Dieu » (Gen. XXXIX, 7-10)¹³³. La femme de Potiphar approche Joseph fréquemment, mais il n'y consent point. Un autre jour où tous les domestiques de la maison sont absents, la femme demande de nouveau à Joseph de coucher avec elle et agrippe son vêtement : il s'y refuse toujours et abandonne son vêtement pour prendre la fuite. C'est sur la base de cette preuve que Joseph est dénoncé par la femme qu'il a rejetée : elle l'accuse, devant ses domestiques et son mari, d'avoir tenté de la violer.

« loup » ». *Le Coran*, trad. par Denise Masson, Paris, Gallimard, 1986 [1967] (Bibliothèque de la Pléiade 190), p. 859 n. 17.

129. C'est moi qui souligne.

130. Ainsi que pour l'ensemble des versets de la sourate XII indiqués ou cités ci-dessus (XII : 8-20), voir *Le Coran. Essai de traduction par Jacques Berque*, op. cit., p. 245-246.

131. *Ibid.*, p. 246.

132. *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 77.

133. *Ibid.*

Potiphar ordonne que Joseph soit mis en geôle où se trouvent aussi « des détenus prisonniers du roi » (Gen. XXXIX, 10-20)¹³⁴.

Regardons le même épisode dans le Coran. Après la vente de Joseph à un prix dérisoire (« ils le vendirent à vil prix », XII : 20), il est précisé que « son acheteur qui était d'Égypte, dit à sa femme : “Ménage-lui bon accueil. Peut-être tirerons-nous de lui quelque avantage, ou l'adopterons-nous comme enfant” » (XII : 21). Potiphar n'est ni nommé, ni présenté comme un eunuque du pharaon, mais on sait qu'il est d'Égypte et un puissant, grand, notable, ou un homme honorable, illustre (« *al-ʿazīz* », XII : 30). La femme de son acheteur égyptien reste anonyme comme dans la Torah¹³⁵. Le commentaire d'accueil de son maître au sujet de Joseph reflète une vision utilitariste et suggère aussi l'extension éventuelle de la famille biologique de façon à créer une « parenté fictive » avec les esclaves de la maisonnée.

Joseph est harcelé à maintes reprises par la femme de son maître, mais reste imperturbable devant ses avances. Un jour, il s'enfuit de la maison après avoir refusé une nouvelle tentative de cette femme qui lui déchire la chemise par derrière en le poursuivant vers la porte de la maison à l'extérieur de laquelle le maître se heurte à sa femme et à Joseph. Dans ce nouvel état des choses, la femme calomnie Joseph et réclame son emprisonnement ou un châtement corporel pour lui (XII : 23-26)¹³⁶. C'est à ce moment précis que s'introduit un autre élément d'enquête policière à l'instigation d'« un témoin de sa famille à elle » qui déclare :

²⁶si la chemise est déchirée par-devant, l'épouse est véridique, et lui est un grand menteur

²⁷si c'est par-derrrière, elle a menti et lui est un grand véridique (XII : 26-27)¹³⁷.

Ce personnage est clairement impartial même s'il fait partie de la famille de l'accusatrice et violeuse manquée de Joseph : la façon dont il invite chacun à déduire la culpabilité ou l'innocence de Joseph à partir des seules preuves visibles et tangibles, bref, observables, est décisive sur le jugement que l'on porte à l'encontre de Joseph. La preuve physique interprétée est la fameuse chemise de ce dernier (« quand le maître eut vu que la chemise était trouée par-derrrière, il dit : “voilà bien de vos embûches féminines : terribles en vérité !” », XII : 28). Le maître de Joseph demande à sa femme de demander pardon de sa diffamation – elle était clairement dans son tort ; des femmes de la ville le rejoignent pour lui reprocher d'avoir sollicité son servant qui l'a blessée

134. *Ibid.*, p. 77-78.

135. *Le Coran. Essai de traduction par Jacques Berque, op. cit.*, p. 246-247.

136. *Ibid.* Joseph se défend en disant : « c'est elle qui m'a sollicité de ma personne » (XII : 26).

137. *Ibid.*, p. 247.

d'amour. Elles qualifient cette situation d'« égarement scandaleux » (XII : 28-30).

Or, en dépit de toutes les preuves de sa faute, la femme du maître de Joseph cherche à sauver la face. Elle invite les femmes de la ville chez elle et orchestre l'entrée de Joseph dans la pièce où se trouvent ses invitées : celles-ci sont dotées d'un couteau censé les aider à préparer leurs collations, mais avec lequel chacune d'entre elles en vient à se couper les doigts au moment où elles aperçoivent Joseph¹³⁸. Sa beauté presque divine les plonge dans l'admiration pure : « révérence à Dieu, dirent-elles, celui-là n'est pas un humain : ce ne peut être qu'un ange sublime ! » (XII : 31)¹³⁹. Ayant convaincu son assemblée, l'épouse leur annonce ceci : « Voilà donc celui qui m'a valu votre censure ! Oui-da, je l'ai sollicité de sa personne, et il n'a pas bronché. *Alors il ne s'agit pas de ma volonté*, qu'on l'emprisonne et qu'il soit humilié ! » (XII : 32)¹⁴⁰. Joseph se trouve une issue salutaire dans cette tournure des événements : il s'en remet à Dieu pour déclarer sa préférence pour l'univers carcéral, car la maison de son maître est une prison beaucoup plus insupportable pour lui en raison de ce harcèlement permanent : « Mon Seigneur, se dit-il, j'aime mieux la prison que ce à quoi elles m'invitent. Seulement, si Tu ne détournes de moi leurs embûches, je me laisserai tenter par elles et me conduirai tout bonnement en païen » (XII : 33)¹⁴¹. Le fait de céder à la tentation équivaldrait aussi au renoncement à sa foi et à la conduite morale qui en découle, apprend-on. Par conséquent, « Son Seigneur fit droit à sa prière, en écartant de lui leurs embûches » (XII : 34)¹⁴².

À la suite de cet incident, Joseph connaît la transition entre la période de son esclavage et celle de son emprisonnement (un peu avant son ascension fulgurante à la cour du pharaon). La persévérance de Joseph pour ne pas succomber à la tentation créée par l'admiration de la femme de Potiphar et de ses amies à son égard a été longuement glosée sous un angle moralisateur par différentes traditions exégétiques. À propos de cette anecdote, je me permets juste de faire remarquer que Potiphar était un eunuque (ce qui est explicite dans la Genèse et imprécis dans la sourate XII) et que l'intérêt obstiné de sa femme pour Joseph peut également s'expliquer par son envie d'avoir une descendance biologique, d'autant plus que, avant l'épisode de la tentative de séduction de la femme de Potiphar à l'encontre de Joseph commençant au chapitre XXXIX de la Genèse, on trouve de longs passages insistant sur l'importance de la procréation et de la progéniture où notamment Juda (l'un des frères de Joseph) exhorte son fils Onān à remplir « [s]on devoir de beau-frère » avec la femme de son frère décédé, Er, pour assurer à ce dernier une postérité

138. Cette scène fait partie des détails introduits par des commentateurs du texte biblique qui ont été retenus par le Coran. Jean-Louis Déclais, « Joseph », *art. cit.*, p. 453.

139. *Le Coran. Essai de traduction par Jacques Berque, op. cit.*, p. 247-248.

140. *Ibid.*, p. 248. C'est moi qui souligne.

141. *Ibid.*

142. *Ibid.*

(Gen. XXXVIII). Toutefois, cette explication biologisante et psychologisante risque de faire perdre de vue la fonction narrative et la valeur édifiante de cet élément dans le récit. Dans son histoire des prophètes et califes rédigée vers 1874, l'homme d'État et savant ottoman Ahmed Cevdet Paşa tient à préciser que le maître de Joseph ne pouvait pas avoir une descendance biologique (ce qui est une information qui se trouve dans la Torah et la littérature exégétique musulmane et non dans le Coran)¹⁴³. En tout cas, au point de vue de l'organisation des chapitres de la Genèse et en ce qui concerne l'attribution de leur « propriété intellectuelle », on peut déjà aisément soutenir que l'histoire de Joseph et l'épisode sur la vieillesse de Juda (en tant que patriarche de sa propre famille élargie) qui l'interrompt à son début sont le produit de deux auteurs distincts : s'il y a une hypothèse qui soutient mon interprétation ci-dessus, c'est celle du compilateur (ou de l'« éditeur ») de la Genèse qui a pensé à associer ces deux récits distincts autour de la thématique de la procréation ultérieurement¹⁴⁴.

Joseph demeure quelques années en prison (XII : 42)¹⁴⁵. Par l'intermédiaire de l'un des codétenus de Joseph (qui est l'échanson du pharaon dans Gen. XL et celui qui est destiné à servir du « vin à son maître » dans Cor. XII : 41), le pharaon d'Égypte a recours aux services de ce dernier en matière d'oniromancie. Joseph interprète les quatorze vaches (sept grasses et sept maigres) du rêve du pharaon dans le sens prémonitoire de sept années d'abondance et sept années de disette ; l'interprétation est convaincante pour le pharaon qui le nomme aussitôt vice-roi d'Égypte dans la Torah (Gen. LXI)¹⁴⁶ et responsable des entrepôts agricoles du pays en tant qu'« homme d'économie et de savoir » dans le Coran (XII : 54-55)¹⁴⁷. Désormais affecté au service du souverain égyptien, Joseph a rapidement affaire à ses frères en provenance de Canaan avec leur caravane pour l'achat de vivres en Égypte (tandis que l'on fait face à l'épreuve de la famine en terre ancestrale)¹⁴⁸. Joseph les reconnaît mais feint de les ignorer, alors que le reste de la fratrie ne voit en lui qu'un interlocuteur officiel vénérable (Gen. LXII ; Cor. XII : 58 *et seq.*). À la suite d'une mise en scène ultime où Joseph expose à ses frères le tort qu'ils lui avaient causé et les incite à demander pardon pour l'affliction qu'ils ont provoquée par une machination qui n'était pas à la hauteur de la sagesse et de l'intelligence de Joseph, les fils de Jacob se réconcilient : ses frères finissent par se prosterner

143. Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tarih-i Hulefa*, éd. par Zekeriya Akman, Ankara, Elips Kitap, 2013, p. 45.

144. D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, *op. cit.*, p. 2 et 16-18.

145. *Le Coran. Essai de traduction par Jacques Berque*, *op. cit.*, p. 249.

146. Néanmoins, dans la Torah aussi, il est notamment chargé de la distribution et de la vente de grains à travers tout le pays (Gen. LXII, 6).

147. Freud indique ce rêve comme un exemple de rêve artificiel (en tant que création littéraire) destiné à une interprétation symbolique et dont l'organisation interne le présente comme le rêve d'une personne réelle et non comme un rêve inventé. Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, trad. par Janine Altounian *et alii*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010 [1900] (Quadrige), p. 132 [102] et 378 [339].

148. Pour une analyse factuelle détaillée de l'arrière-plan égyptien du récit, voir D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, *op. cit.*, ch. 8 « The Egyptian Background of the Joseph Story », p. 187-243.

devant Joseph, réalisant ainsi le rêve prémonitoire de l'adolescence de ce dernier (Gen. LXII-LXV ; Cor. XII : 58-100).

La sourate XII du Coran étant une sourate mecquoise (à l'exception des versets 1, 2, 3 et 7), sa fonction originelle était de détourner le peuple de La Mecque du polythéisme et de l'inviter à adorer un Dieu unique et tout-puissant¹⁴⁹. Il est possible aussi de tracer un parallèle entre les exils égyptien et médinois de Joseph et Mahomet respectivement, ainsi qu'entre les réconciliations de Joseph avec ses frères et de Mahomet avec les Mecquois¹⁵⁰. Bien au-delà de ce contexte historico-politico-théologique immédiat, cette sourate était devenue un bijou littéraire, une « nouvelle » édifiante en soi en l'espace de plusieurs siècles. Elle est plus courte que la version biblique du récit dont elle reproduit les temps forts et les épisodes grivois presque à l'identique (j'ai fait l'effort de signaler systématiquement les divergences et omissions les plus significatives ci-dessus)¹⁵¹. Ce récit a connu différents degrés de signification à travers le temps : car, sa « richesse sémantique [...] permet des renaissances, des réinterprétations dans des contextes sociaux variés.¹⁵² »

La chasteté exemplaire et infaillible de Joseph a beau incarner une moralité idéalisée *a posteriori* par les religions monothéistes : à l'origine, il était possible d'y détecter une influence de la philosophie antique de l'époque hellénistique, et notamment des éléments du stoïcisme et de l'épicurisme¹⁵³. S'il est possible, en suivant Eric Donald Hirsch, d'attribuer au lecteur le rôle traditionnel de la (re)découverte de l'intention originelle de l'auteur¹⁵⁴, il ne faut cependant pas perdre de vue le fait que « *it has become acceptable to think of reading as an undertaking in which the reader incorporates his own intellectual background and thus participates, to a certain degree, in the generation of meaning.*¹⁵⁵ » Ainsi, par exemple, au 1^{er} siècle de l'ère commune, il était possible de lire l'histoire de Joseph comme une allégorie consistant en la dénonciation féroce de l'oppression romaine vis-à-vis du peuple juif¹⁵⁶.

Si les narrations bibliques et coraniques ont une concision (parfois péremptoire) et une opacité fréquente (par fragments et en raison même du caractère péremptoire de certains passages),

149. Roger Allen, « 'The Best of Stories': Three Versions of the Joseph Narrative », in Cigdem Balim-Harding et Colin Imber (éds), *The Balance of Truth. Essays in honour of Professor Geoffrey Lewis*, Istanbul, The Isis Press, 2000, p. 25 et 29.

150. Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Londres-New York, Routledge, 2002 (Routledge Studies in the Qur'ān), p. 31. Jean-Louis Déclais, « Joseph », *art. cit.*, p. 453 : « Derrière la figure de Joseph, les commentateurs [du Coran] discernent en filigrane celle de Mahomet lui-même. »

151. R. Allen, « 'The Best of Stories' », *art. cit.*, p. 30.

152. Paul Ricoeur, « Mythe. L'interprétation philosophique », *Encyclopædie Universalis*, Paris, 2002, vol. XV, p. 817.

153. Maren Niehoff, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature*, Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, 1992 (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums XVI), p. 2.

154. *Ibid.*, p. 6 n. 22.

155. *Ibid.*, p. 5-6.

156. *Ibid.*, p. 2 n. 5.

ces attributs éveillent en permanence l'intérêt (éventuellement créatif) de leurs lecteurs¹⁵⁷. Ces textes sacrés ont pu être saisis comme la preuve de la réalité absolue des personnages et événements qu'ils relatent ayant la fonction de servir de modèle par excellence pour chaque nouvelle génération¹⁵⁸. Mais ce qui est encore plus remarquable et pertinent au point de vue de l'interprétation littéraire est que les histoires et les personnages de ces temps anciens sont devenus une sorte d'« outil épistémologique » pour comprendre les réalités flottantes de chaque époque : ainsi, les prophètes et autres personnages saints incarnent une perfection inimitable, impossible à atteindre, mais qu'il faut suivre comme modèle ; de même, les narrations transformées en *exempla* constituent des modèles immuables, mais universellement valables et adaptables pour presque chaque situation pertinente¹⁵⁹. « Ce qui est exemplaire » prime sur « ce qui s'est passé » dans les vies de personnages saints et de figures prophétiques qui sont en somme « la cristallisation littéraire des perceptions d'une conscience collective »¹⁶⁰.

Ṭabarī (839-923) a élaboré la première des grandes œuvres d'exégèse coranique (*tafsīr*) où il y a un nombre considérable d'ajouts narratifs sur les figures prophétiques ayant précédé Mahomet¹⁶¹. Ceci fut possible grâce, entre autres, à sa connaissance des textes bibliques¹⁶². Mieux encore, son autre ouvrage de grande envergure, son histoire mondiale, reprend ces éléments biographiques et narratifs sur les « prophètes » du judaïsme et du christianisme (et par conséquent de l'islam) dans l'ordre chronologique pour la mise en place d'un récit historico-sotériologique des origines de l'humanité (donc depuis Adam, premier prophète de l'islam) jusqu'à sa propre époque¹⁶³. Ṭabarī consacre des passages assez détaillés à « la plus belle des histoires » pour fournir une version très détaillée de la sourate XII du Coran complétée par de nombreux éléments que l'on trouve dans la Genèse. Parfois, ce qu'il rapporte à propos de l'histoire de Joseph constitue encore une autre variante par rapport aux versions biblique et coranique. Ainsi, dans *la Chronique* de Ṭabarī, Joseph est sorti du puits par un marchand d'Arabie qui se rend en Égypte (Mālik). Lorsque

157. *Ibid.*, p. 6.

158. *Ibid.*, p. 6-7.

159. *Ibid.*, p. 7. Ṭabarī, *La Chronique. Histoire des prophètes et des rois (volume I)*, op. cit., p. 199 : « [Joseph] fit preuve d'un si grand courage, que tous les hommes de cette époque, et tous les prophètes qui, après Joseph, ont entendu cette histoire, ont été étonnés de sa patience, de sa constance et de sa force. »

160. Michel de Certeau, « Hagiographie », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1971 [1968], vol. VIII, p. 207. La dernière citation (effectuée par M. de Certeau dans son article) appartient à Jacques Fontaine, *Introduction à Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin*, Paris, Éditions du Cerf, 1967.

161. Gottfried Hagen, « From Haggadic Exegesis to Myth: Popular Stories of the Prophets in Islam », in Roberta Serman Sabbath (éd.), *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature and Culture*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2009 (Biblical Interpretation Series 98), p. 303.

162. Ainsi, le maître de Joseph s'appelle bien Potiphar chez Ṭabarī comme dans la Torah. Le Coran se réfère à *al-ʿazīz*, un homme d'envergure en Égypte (certains exégètes et/ou traducteurs du Coran ont pu prendre cet adjectif comme un nom propre pour parler d'ʿAzīz, le notable égyptien ayant acheté Yūsuf). Par conséquent, il arrive à Ṭabarī de nommer ce personnage ʿAzīz aussi en alternance. Ṭabarī, *La Chronique*, op. cit., p. 199.

163. G. Hagen, « From Haggadic Exegesis to Myth », art. cit., p. 303.

ses frères retournent au puits afin de l'en extraire pour le vendre au lieu de le laisser mourir sur place, ils rencontrent le marchand Mālik à qui ils réclament leur frère. Ce dernier leur propose d'en faire l'acquisition, ce à quoi ils consentent pour en tirer un bénéfice financier au bout du compte (même si c'est un piètre bénéfice, il est supérieur à leur gain matériel nul de l'asservissement de Joseph dans la Torah et le Coran)¹⁶⁴. Mālik, une fois arrivé en Égypte avec sa caravane, « expos[e] Joseph en vente » : c'est « un homme grand et puissant en Égypte », le trésorier du souverain, Potiphar, qui l'achète¹⁶⁵. Ṭabarī ne le qualifie pas d'eunuque, mais d'« impuissant » : il « ne pouvait pas voir de femmes. Il n'avait pas d'enfants ; mais il avait une femme d'une grande beauté, telle qu'il n'en existait pas de plus belle dans toute l'Égypte. Elle était d'une illustre naissance et riche, et se nommait Ra'il »¹⁶⁶. Le chroniqueur tient bien à préciser que devant les avances de Ra'il, « Joseph s'est abstenu de [la zinā'] à cause de Dieu, et non à cause de l'époux de cette femme », contrairement à ce que peut laisser entendre une interprétation littéraliste du verset coranique en la matière (où l'on peut voir Joseph évoquer sa fidélité envers son maître)¹⁶⁷.

À la femme de Potiphar, Ṭabarī attribue le nom de Ra'il dans un premier temps. Comme dans l'histoire de Joseph et Aséneth, il ne s'agit plus de la femme de Potiphar (le personnage tel qu'on le trouve dans la Torah ou le Coran), c'est un personnage quasi entièrement nouveau forgé dans le cadre de la nouvelle version de l'histoire qu'imagine l'auteur¹⁶⁸. Plus loin dans le texte, lorsque les codétenus de Joseph demandent pourquoi ce dernier a été arrêté, il est précisé qu'« on l'a arrêté pour une accusation relative à Zoulaïkhā.¹⁶⁹ » Le chroniqueur finit par employer le nom qui a été choisi dans la littérature persane classique et ensuite dans la littérature ottomane pour la femme de Potiphar, la séductrice de Joseph. Après son emprisonnement (à la suite d'une accusation calomnieuse), Joseph est affecté au service du pharaon en tant qu'« administrateur des greniers » et deux ans plus tard, on apprend que le trésorier du pharaon, Potiphar/^cAzīz est mort¹⁷⁰. À ce propos, le pharaon dit à Joseph : « à cause de la fidélité que tu as montrée envers ton maître, et parce que tu

164. Ṭabarī, *La Chronique*, *op. cit.*, p. 186.

165. *Ibid.*

166. *Ibid.*

167. *Ibid.*, p. 187-188. La *zinā'* désigne les rapports sexuels illicites entre un homme et une femme en dehors du lien matrimonial et du concubinage légal fondé sur la propriété : Rudolph Peeters, « Zinā ou Zinā' », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2005, t. XI, p. 551-552.

168. L'histoire de Joseph et Aséneth (une femme égyptienne que Joseph épouse après sa montée au pouvoir en Égypte) était une version apocryphe (datant de l'époque hellénistique) de l'histoire de Joseph dans la Gen. où le désir sexuel féminin s'était transformé en piété judaïque dans un cadre amoureux très pudique et romancé. Alice Bach, *Women, Seduction and Betrayal in Biblical Narrative*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1997, p. 78. Le récit romanesque original remonte à l'Alexandrie du II^e siècle de notre ère et cette histoire était assez populaire chez les Byzantins au IX^e-X^e siècle. Youval Rotman, *Les esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale (VI^e-XI^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (Histoire 66), p. 220-221.

169. Ṭabarī, *La Chronique*, *op. cit.*, p. 193.

170. *Ibid.*, p. 202.

n'as pas séduit sa femme, je désire te la donner pour épouse.¹⁷¹ » Joseph acquiesce à cette proposition, tout en continuant de considérer celle-ci « comme une mauvaise femme »¹⁷². Zoulaïkhā¹⁷³ fait son *mea-culpa*, ses « paroles rempli[ss]ent de joie Joseph », et Ṭabarī rapporte qu'« elle demeura avec Joseph jusqu'à la fin de sa vie » en lui donnant notamment deux enfants mâles (Éphraïm et Manassé)¹⁷⁴. Ce dénouement de rechange n'est aucunement avéré dans les textes religieux, mais préfigure les nombreuses histoires d'amour (en forme de *mesnevī*) intitulées *Destān-i Yūsuf u Züleyhā* dont je présenterai *infra* quelques exemples.

ii. L'appropriation ottomane de l'histoire de Joseph au-delà de l'exégèse : son historicité et sa spatialité

Dans le monde ottoman, la sourate XII du Coran était bien entendu de loin la version la plus répandue et la mieux connue de l'histoire de Joseph. Les élaborations et gloses des *mesnevī* se situent sur un tout autre plan d'ailleurs : les créations littéraires ne peuvent être vues, lues, interprétées comme contradictoires avec le récit coranique : le lecteur qui se met par la suite à rédiger sa propre épopée autour de la figure de Joseph déploie sa propre autonomie créative qui ne fait qu'explorer le potentiel offert par les qualités narratives du récit originel ; la première étape de la transformation du récit dans un cadre littéraire de création est mise en œuvre par les interprétations de son lecteur au départ¹⁷⁵. Il n'était pas anodin ou dénué d'intérêt d'évoquer le chroniqueur Ṭabarī plus haut, car diverses copies de sa chronique en arabe étaient en circulation et reproduction dans l'Empire ottoman. De plus, l'un des savants, littérateurs et personnages illustres du XVI^e siècle, Matrākçı Naşūḥ (m. 1564), avait non seulement traduit la chronique de Ṭabarī, mais s'était permis même de prolonger son récit jusqu'en l'an 1551 : ses ajouts et gloses avaient créé un ouvrage allant au-delà d'une traduction de Ṭabarī¹⁷⁶. Ce classique de la littérature islamique médiévale a donc connu une appropriation ottomane en plus d'avoir une valeur littéraire ajoutée aux histoires des prophètes anté-islamiques telles qu'elles sont connues au travers de la simple lecture du Coran.

Quant à l'appropriation ottomane, celle-ci présente deux aspects (prophétologique et géographique) que je vais brièvement évoquer. Tout d'abord, on peut se rappeler ce fragment du

171. *Ibid.*

172. *Ibid.*

173. Comme elle n'est pas exactement le même personnage que la Züleyhā de la littérature ottomane, je préfère garder cette orthographe du nom.

174. *Ibid.*, p. 203.

175. M. Niehoff, *The Figure of Joseph*, *op. cit.*, p. 6 n. 22 et 7.

176. Hüseyin Gazi Yurdaydın, « Matrākçı Nasuh », *TDVİA*, vol. XXVIII, Istanbul, 2003, p. 143-145.

classement opéré par Ignatius Mouradgea d'Ohsson (1740-1807) des patriarches et prophètes d'Adam à Jésus en se fondant sur le Coran (très certainement) et (peut-être) sur la littérature ottomane des *kıssaş-ı enbiyā*³ :

Ainsi la religion mahométane range dans la classe des Prophètes tous les Patriarches et tous les Saints de l'ancienne loi ; elle honore la mémoire de tous, et consacre même quelques-uns d'entre eux par des dénominations distinguées : [...] Jacob, l'homme nocturne de Dieu, *Israil-Ullah* ; Joseph, le sincère en Dieu, *Sadik-Ullah* [...] ¹⁷⁷.

En tant que héros, patriarche et prophète, Joseph est une figure vénérée par les Ottomans, cela va de soi. En cela, ils ne se trouvent pas dans une situation différente de celle du reste des musulmans d'ailleurs. Même si cela n'est pas une spécificité propre aux Ottomans, il y a cet aspect que j'ai qualifié de « géographique » (on peut également parler d'une certaine conception de l'espace et du temps) qui incite à poser la question suivante : la Syrie-Palestine et l'Égypte étant entrées sous contrôle et domination ottomans depuis la campagne victorieuse de Selīm I^{er} contre les Mamelouks, dans quelle mesure et comment des Ottomans ont-ils pu exprimer la conscience de voir la géographie biblique (et, par extension, coranique) incluse dans les *memālik-i mahrūse* (territoires bien gardés) du sultan ?

Si l'on songe à un Ottoman ayant décrit ces territoires, en plus d'avoir une vision ou conception de l'histoire en forme de *continuum* depuis les temps bibliques jusqu'à sa propre époque, le nom d'Evliyā Çelebi vient aisément à l'esprit. Avant même de repérer des éléments de discours dans une source ottomane, on peut affirmer haut et fort que l'histoire de Joseph se déroule dans des endroits qui deviennent des provinces ottomanes à partir de 1516-1517 : Canaan, la Palestine, sa terre natale, ancestrale et le foyer du peuple d'Israël ; et l'Égypte où il est asservi, ensuite emprisonné et enfin ministre du pharaon. Même si les lecteurs ottomans du Coran ou des *meşnevī* n'y pensaient pas forcément de manière consciente, il me semble important de signaler cet élément factuel. Bien entendu, l'écart d'environ trois millénaires entre ces événements (considérés tout de même comme exacts) et leur époque fait que l'immense majorité des gens du XVI^e-XVII^e siècle n'y songeait probablement même pas. Ils n'avaient certainement pas à l'esprit une continuité claire et évidente entre les temps bibliques et la période ottomane.

Or, chez Evliyā Çelebi un certain sens d'immuabilité en ce qui concerne les lieux autrefois habités par des personnages bibliques et coraniques (et par conséquent, des prophètes vénérés des trois religions monothéistes) est assez manifeste. Premièrement, on remarque ceci à propos des

177. Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman, op. cit.*, t. I, p. 82.

lieux d'inhumation présumés des figures prophétiques et des membres de leurs familles (ici, je me limite au cas du clan de Jacob-Joseph bien entendu). Evliyā Çelebi fait référence à la tombe de Juda dans sa description du pays autour du mont Liban au début du troisième volume de son *Livre de voyages (Seyāhatnāme)* :

En contemplant la forteresse de Baalbek, on arrive sur la plaine de la Bekaa. Du côté droit de la plaine, en direction du sud-est, se trouve le tombeau de son excellence Juda, fils de son excellence Jacob -que la paix soit sur eux. Il est le frère aîné de son excellence Joseph. En effet, lorsque les autres frères de Joseph avaient voulu jeter ce dernier dans un puits, c'est ce Juda qui s'y était opposé. Au bout du compte, il ne fut point écouté et Joseph fut jeté dans le puits. Les versets « ils descendirent leur seau d'eau » [Cor. XII : 19] et « [jetons-le] dans les abysses du puits » [Cor. XII : 10] en sont la preuve (*Bu Ba'albek ka'lesin seyr [ü] temāşā edüib gelirken Buḳā' şahrāsınuñ şağ tarafinuñ kıble cānibinde ziyāret-i ḥazret-i Yahūda ibn ḥazret-i Ya'kūb aleyhimā-s-selām. Ḥazret-i Yūsuf'un en uluca karındaşıdır. Hattā ḥazret-i Yūsuf'u gayri birāderleri kuyuya atmak murād edindiklerinde bu Yahūda rızā vermeyüb āhir sözi geçmeyüb Yūsuf'u kuyuya atdıklarına süre-i Yūsuf'da « fa-a'dlī dalwahu » [XII : 19] āyeti ve āyet-i diger « fī gaya[ba]ti-l-jubbi » [XII : 10] āyeti delıldür*)¹⁷⁸.

Après ce renseignement sur l'emplacement de la tombe de Juda, Evliyā Çelebi fournit un résumé de l'épisode égyptien de l'histoire de Joseph, avant d'ajouter qu'il s'agit sans aucun doute possible du fils aîné de Jacob et du frère de Joseph lorsqu'il se réfère au défunt Juda : « *ḥazret-i Ya'kūb'uñ büyük evlādı ve ḥazret-i Yūsuf birāderi olduğına şüphe yokdur* »¹⁷⁹. Plus précisément, Juda était le frère qui avait proposé de ne pas tuer Joseph pour le vendre comme esclave en tirant un certain profit de l'affaire (Gen. XXXVII : 25-27). Evliyā spécifie encore que : « son excellence Joseph a inhumé son père le prophète Jacob à Jérusalem à côté du Tombeau des Patriarches [à Hébron]. C'est toujours en ce site qu'il est enterré » (*ḥazret-i Yūsuf pederi Ya'kūb nebīyi Ḳudūs'de Ḥalīlū-r-raḥmān cenbinde defn etdi. Hālā anda medfūndur*)¹⁸⁰. Ceci est un fait communément admis par les juifs et musulmans. Quant au tombeau de Joseph lui-même, Evliyā soutient que le corps de Joseph fut placé dans le Nil jusqu'au temps de Salomon (X^e siècle av. J.-C.) avant d'être inhumé aux côtés de son père à Jérusalem¹⁸¹. On peut comprendre de ce passage qu'Evliyā Çelebi veut dire que le corps de Joseph était enterré sur une rive du Nil. Pour retrouver les mausolées de certains des membres de la famille de Joseph, il faut quitter la Syrie-Palestine pour retrouver l'Égypte encore :

178. Evliyā Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 3. Kitap*, éd. par Seyit Ali Kahraman et Yücel Dağlı, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006 [1999], t. III, p. 59 [fol. 36b].

179. *Ibid.*, p. 60 [fol. 37a].

180. *Ibid.*

181. Evliyā Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 5973, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 Numaralı Yazmaların Mukayeseli Transkripsiyonu – Dizini. 10. Kitap*, éd. par Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı et Robert Dankoff, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, t. X, p. 18 [fol. P 161a] et 511 [fol. Q 346b-347a/P 340b-341a].

Toutefois, le fils de son excellence Joseph, Éphraïm, son frère Benjamin [de Joseph], la mère de son excellence Moïse et la bien-aimée de son excellence Joseph, Züleyhâ sont tous inhumés au Caire dans le Grand cimetière du côté du mont Cūṣī qui est une montagne majestueuse. Ces gens issus d'un lignage de prophètes sont enterrés sous une grande coupole qui se trouve en face du tombeau d'Abdu-llāh Meġāverī. C'est encore un tombeau relevant du domaine sultanien et public au Caire (*Ammā ḥazret-i Yūsuf oġlu Efrāyim [Yūsuf] karındaşı İbnyāmin ve ḥazret-i Mūsā vālidesi [...] ḥātun ve ḥazret-i Yūsuf ma'sūkası Züleyhâ ḥātun cümle bunlar Mısır'da Ka[r]āfe-i Kübrāda cebel-i Cūṣī ki ya'nī cebel-i mu'azzamdır, bu kūh-i bālānın zull-i himāyesinde 'Abdu-llāh Meġāverī ziyāreti muḳābelesinde bu peygamberzādeler bir kubbeye-i 'azīm içre medfūnlardır kim ḥālā ziyāretgāh-i ḥāṣṣ [u] 'āmm-ı Mısır'dır*)¹⁸².

Le fils de Joseph Éphraïm, le benjamin de sa fratrie Benjamin, son amante supposée Züleyhâ, ainsi que la mère de Moïse sont tous inhumés au nord de la citadelle du Caire d'après Evliyâ Çelebi. Je préfère la lecture *Ķarāfe* qui désigne un endroit précis au nord de la citadelle du Caire, à *Ķavāfe*, pluriel du mont mythique de *Ķāf*, ce qui n'aurait pas vraiment de sens. Le mont Cūṣī (nommé d'après un certain cheikh Cūṣī/Jūṣī) semble être une colline qui se trouve à l'ouest de la citadelle qu'on aperçoit en arrivant au « au pays des pierres tombales » (*sengistāna varınca taġlardur*)¹⁸³.

Dans l'historicisation du récit biblico-coranique à l'appui d'indications topographiques et architecturales romancées, Evliyâ Çelebi va encore plus loin lorsqu'il signale la prison où Joseph aurait été détenu parmi les lieux de visite en Égypte. Alors que le voyageur n'a indiqué que des lieux et monuments publics au sujet des emplacements d'inhumation, il préfère opter pour la voie ésotérique en ce qui concerne le lieu de détention de Joseph. Evliyâ Çelebi rappelle d'abord l'abandon de Joseph par ses frères au pays de Canaan (*ḥazret-i Yūsuf'u Ken'ān élinde karındaşları kuyuya atub bābāları Ya'ḳūb nebīye ḳurd yēdi dēdiler*)¹⁸⁴. Joseph est extrait du puits par un groupe de marchands (*tüccār ḳavmi*) qui l'amène en Égypte en disant « il est notre esclave » et voulant le vendre sur le marché en contrepartie d'un prix, jusqu'à ce que la femme du notable égyptien en paie le prix pour l'acquérir finalement (*Yūsuf'u Mısır'a götürüb « ḳulumuzdur » dēyü bāzārda Yūsuf'a bahā ṭaleb édüb kimesne ḥüsn-i Yūsuf'a bahā véremediler. İllā 'azīz-i Mısır'ıuñ ḥatunı Züleyhâ ana bahāsin vérib*)¹⁸⁵. Evliyâ indique donc que l'acheteur de Joseph était la femme de Potiphar et non pas Potiphar lui-même, ce qui établit le tout premier contact entre Joseph et sa future calomniatrice dans le marché aux esclaves et non dans la maisonnée du maître de Joseph. De plus, cette version sous-entend même que ce n'était pas le ministre du pharaon, mais sa femme elle-même qui était la

182. Evliyâ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. 3. Kitap, op. cit., t. III, p. 60 [fol. 37a].

183. Robert Dankoff et Nuran Tezcan, *Evliyâ Çelebi'nin Nil Haritası*. "Dürr-i bî-misîl in aḥbâr-ı Nil", Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011, p. 83 (Jb9) et 84 (Jb19).

184. Evliyâ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. 10. Kitap, op. cit., t. X, p. 518 [fol. Q 350a/P 344a].

185. *Ibid.*

propriétaire de Joseph en tant que son acheteuse sur le marché. Evliyā Çelebi poursuit en révélant que Züleyhā était tombée amoureuse de Joseph, mais que ce dernier n'avait eu aucun penchant envers elle parce qu'il était fils de prophète (*Züleyhā Yūsuf'a ta'aşşuk' edüb meftūnı olub Yūsuf'dan kām almak kaşında oldı. Yūsuf daħi enbiyāzāde olması hayşiyetinden cānib-i Züleyhā'ya meyl etmeyüb*)¹⁸⁶. C'est à la suite du refus catégorique de Joseph que Züleyhā le calomnie, ce qui conduit à son emprisonnement, Evliyā relate la suite de l'affaire en citant quatre versets de la sourate XII.

Ce qui est frappant ici n'est pas la reprise de la version coranique de l'histoire du personnage, mais la manière dont Evliyā Çelebi matérialise et localise cette histoire dans la région de Giza :

La prison où son excellence Joseph fut détenu se trouve encore dans la bourgade nommée Būsīr et rattachée à Giza. C'est un lieu de pèlerinage. Certains grands oulémas y entrent afin de s'isoler pour leurs prières et méditations et y passent quarante jours. Ce lieu prophétique est un seuil sublime, seuls les aspirants le connaissent, les autres l'ignorent (*hālā hażret-i Yūsuf'un ħabs olduğı sicc bu Cīze'ye muttaşıl Būsīr isimlü nām bir belīdede ma'mūrdur ve ziyāretgāh-ı ünāsdır. Ve ba'z-ı kibār 'ulemā i'tikāf niyyeti ile sicne girüb erba'in çıkarub ibādet ederler. Maķām-ı nebī bir ulu āsitānedür, tālib olanlar bilür, ğayriler bilmez*)¹⁸⁷.

La valeur religieuse de l'endroit présumé donne une certaine légitimité à l'indication hermétique et géographiquement imprécise d'Evliyā Çelebi. Le mysticisme assumé de l'auteur dans ce passage sert aussi de prétexte valable pour ne pas révéler explicitement un emplacement qui n'existait pas forcément (ou qui n'était pas connu nécessairement comme la prison de Joseph par les contemporains d'Evliyā Çelebi). Malgré le fait qu'Evliyā Çelebi conçoit cette information comme son apanage, le lieu de détention de Joseph a pu être inscrit dans la carte du Nil annotée en turc (datant probablement de la fin du XVII^e siècle et conservée à la Biblioteca Apostolica Vaticana depuis le XVIII^e siècle : Vat. Tur. 73) : « cet endroit [est] le cachot profond où Joseph son excellence – que la paix soit sur lui – fut emprisonné » (*bu maħall cūbb-i sicc-i hażret-i Yūsuf 'aleyhi-s-selām*)¹⁸⁸. En ce qui concerne la geôle, c'est donc l'auteur anonyme de la carte du Nil qui accompagne le tome dixième du *Seyāhatnāme* qui nous apprend que c'était un endroit en profondeur comme une sorte de grotte ou caverne, ce qui en fait un bon lieu d'isolement pour la méditation tout en étant conforme à la pratique prophétique en matière de retraite solitaire. Comme les « geôles » traditionnelles sont plutôt des fosses ou puits, le seul fait de parler de prison suffisait probablement à son époque pour que l'on pense spontanément à un site enterré.

186. *Ibid.*

187. *Ibid.*

188. R. Dankoff et N. Tezcan, *Evliyā Çelebi'nin Nil Haritası, op. cit.*, p. 80 (Ja9).

Evliyā Çelebi agit en pseudo-archéologue (voire en anthropologue culturel spécialiste des techniques anciennes) pour ajouter une nouvelle couche à son embellissement de l'histoire de Joseph. Il précise que « lors de sa détention dans cette geôle, son excellence Joseph s'était fabriqué une horloge à partir d'une bûche afin de connaître le temps pour ses prières. Encore sur les rochers des cavernes de la prison les rouages et autres appareils de l'horloge sont tracés. Véritablement, la production de cette horloge est un miracle, voilà tout » (*ve bu sığın içinde hazret-i Yūsuf mahbūs iken 'ibādet etmege evkāt bilmek için haşebden sâ'at te'lîf edüb anuñla evkāt bilüb 'ibādet éderdi. Hālā sığın gārınıñ kayalarında sâ'atin çarhları ve ğayrı āletleri mersüm olınıñ eşkāl-i sâ'atlerdür. Haķikatü-l-hāl sâ'at te'lîfi mu'cizedir, ve-s-selām*)¹⁸⁹. Il est habituel pour les prisonniers de graver des signes sur les murs (et éventuellement des troncs d'arbre s'il y en a dans leur geôle) pour calculer le temps, mais Evliyā Çelebi attribue un artefact mécanique à Joseph (sans négliger d'évoquer un exploit prophétique surnaturel), une horloge avec des rouages ayant laissé des traces après une trentaine de siècles. Certes, la véracité de ce témoignage est chancelante, mais il est important de signaler ce qu'un Ottoman illustre du xvii^e siècle a pu dire d'original sur Joseph. Conscient de l'écart temporel considérable (mais convaincu de l'authenticité indubitable du récit biblico-coranique), Evliyā Çelebi situe ainsi spatialement l'épisode égyptien de l'histoire de Joseph¹⁹⁰. De plus, dans ce « monde d'avant le désenchantement[,]le miracle fai[sai]t partie de l'univers quotidien [et] par[aissai]t aussi réel que n'importe quel fait concret » : un personnage saint comme Joseph « concrétise », au travers de ses miracles, « la relation étroite entre le ciel et la terre »¹⁹¹.

Le spécialiste mondial d'Evliyā Çelebi, Robert Dankoff, suppose qu'Evliyā Çelebi n'avait probablement pas lu la Bible ; cela dit, des histoires et thèmes tirés de la Bible étaient monnaie courante chez l'intelligentsia musulmane du milieu du xvii^e siècle, notamment en raison du soutien hollandais apporté aux entreprises de traduction de la Bible en turc¹⁹². La traduction la plus réussie et la mieux connue était celle achevée entre 1664-1666 par 'Alī Ufķī Beg, *alias* Albertus Bobovius (Wojciech Bobowski), qui connaissait probablement Evliyā Çelebi en raison de leurs liens avec la cour et de leur intérêt partagé pour la musique¹⁹³. Quel que soit le niveau de familiarité d'Evliyā Çelebi avec la Bible, son excellente connaissance du Coran, des histoires des prophètes (*ķıssaş-ı*

189. Evliyā Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 10. Kitap, op. cit.*, t. X, p. 518 [fol. Q 350a/P 344b].

190. Enfin, on peut mentionner qu'il situe la carrière politique de Joseph sous l'égide du pharaon de façon assez anachronique à Fayoum. *Ibid.*, p. 510 [fol. Q 346b/P 340b].

191. Denise Aigle et Catherine Mayeur-Jaouen, « Introduction : miracle et *karāma*. Une approche comparatiste », in Denise Aigle (dir.), *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Brepols, 2000 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 109), p. 13.

192. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 31), p. 167.

193. *Ibid.*, p. 167-168.

enbiyā'), des hagiographies, des chroniques et des belles lettres tout court fait de lui un auteur plus qu'éligible pour disposer d'une parfaite maîtrise de l'histoire de Joseph et de la géographie dans laquelle elle se déroule¹⁹⁴. Cet ancrage spatial et archéologique de l'histoire de Joseph dans la topographie égyptienne est encore une autre preuve que les écrits de nature hagiographique ont un lien plus fort et assumé avec l'espace et à la géographie qu'avec le temps et la chronologie événementielle¹⁹⁵.

À part les renseignements géographiques et sur le plan des monuments funéraires, Evliyā Çelebi fait part d'un certain nombre d'observations de psychologie sociale sur les Égyptiens. Il s'agit de remarques assez essentialistes qui établissent une continuité ininterrompue des mœurs égyptiennes depuis les temps bibliques où il met l'accent sur l'empreinte de Joseph sur le peuple local depuis quelques millénaires. En parlant d'un adolescent vendu comme esclave par des marchands abkhazes qui ont conduit ce dernier jusqu'en Égypte, Evliyā Çelebi se réfère à la femme qui a acheté ce garçon du Caucase comme une « décrépite Züleyhā d'Égypte » (*fertūte-i Züleyhā-yı Mısr*)¹⁹⁶. Son assimilation de toute acquéreuse égyptienne (et par extension de toute maîtresse) d'esclaves à la figure de la femme de Potiphar n'est pas juste anecdotique : ce poncif est à son sens une véritable grille d'analyse pour la société égyptienne dans son ensemble. Car, il soutient que « comme la femme du dignitaire d'Égypte, Züleyhā était dominée [par ses passions], le peuple d'Égypte est, depuis ce temps, dominé par ses serviteurs femmes et hommes : ils sont violemment enclins aux plaisirs et agréments et à la plaisanterie, dès qu'ils trouvent un moment opportun, ils manifestent excessivement leur joie » (*‘azīz-i Mısr hatunı Züleyha nice mağlūb idiye hālā Mısr halkı ol zamāndan berü ‘avretleri ve huddāmlarına mağlūb olub ‘ale-l-ğaşb zevk u şafā’ ve şakaya māyillerdür, fırsat bulunca ‘azīm şādmāniler ederler*)¹⁹⁷.

Ainsi, Evliyā Çelebi érige la figure de Züleyhā comme l'archétype des propriétaires d'esclaves en Égypte, ce qui n'exclut nullement que l'on puisse avoir la même prédisposition et éprouver le même type de faiblesses envers ses esclaves dans d'autres parties du monde ottoman. Cependant, en ce qui concerne les maisonnées en Égypte, il y a un antécédent biblique et coranique qui donne une certaine légitimité à ce cliché employé par Evliyā Çelebi (sans doute avec une attitude pince-sans-rire). Or, l'empreinte de l'histoire de Joseph sur la population égyptienne n'est pas vue que sous une optique péjorative par Evliyā Çelebi. En réalité, la libération de Joseph de sa

194. *Ibid.*, p. 167 et 184.

195. Michel de Certeau, « Hagiographie », *art. cit.*, p. 209.

196. Evliyā Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 2. Kitap*, éd. par Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman et Yücel Dağlı, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006 [1999], t. II, p. 186 [fol. 334b].

197. Evliyā Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 10. Kitap, op. cit.*, t. X, p. 241 [fol. Y 213b].

geôle à Giza était apparemment de très bon augure pour le peuple de cette localité. « Sous l'effet du souffle de son excellence Joseph, le peuple de Giza n'est ni chagriné, ni lugubre – même pas un peu – encore à ce jour. Ils sont tous gracieux » (*ol nefes-i hazret-i Yūsuf te'sīriyle hālā Cīze halkında zerre ve şemme gamm u guşsa yokdur. Ve cümle halkı mün'imlerdür*)¹⁹⁸. Si la femme de Potiphar a marqué les futures générations de propriétaires inassouvis d'esclaves (des maîtres qui étaient des esclaves de leurs propres passions en somme), Joseph a en quelque sorte béni de son côté, en tant que prophète, le peuple de Giza chez qui il a éradiqué tout sentiment sinistre et macabre aux yeux d'Evliyā Çelebi (pour déterminer ainsi l'humeur des générations successives naissant et habitant dans la localité qui avait abrité la demeure carcérale de Joseph).

Comme Evliyā Çelebi trace ces parallèles entre l'histoire de Joseph et ses propres contemporains (notamment égyptiens), peut-être est-il tentant de voir dans les péripéties de Joseph un parcours semblable à celui d'un mamelouk ou d'un jeune *kul* issu du *devşirme* qui connaît dans un premier temps le malheur et le traumatisme de la réduction en esclavage, mais qui finit par gravir les échelons du *cursus honorum* militaro-administratif ottoman pour se trouver au sommet de l'État. Surtout pour l'Égypte, en raison de l'institution mamelouke qui tient les rênes du pays à partir du XIII^e siècle, l'idée d'un peuple dirigé par ses propres esclaves fait sens. L'histoire de Joseph, distancée proportionnellement de son propre passé historique (ou du moins éloignée du contexte historique qui l'avait initialement produite), correspond bien à un phénomène égyptien : « la réaction » qu'elle pût susciter à l'époque moderne fait assez concrètement écho au passé et à l'héritage mamelouks de l'Égypte¹⁹⁹. D'une part, ce type de mobilité ou d'ascension sociales est quelque chose d'assez normal (et même structurant pour la société) dans l'Empire ottoman de l'époque classique. D'autre part, Joseph est bel et bien un prophète, un patriarche biblique pour les Ottomans aussi. Il subit l'injustice d'être illégalement asservi, traverse l'épreuve de la vente sur le marché aux esclaves et plus tard celle de l'emprisonnement, mais, à vrai dire, à aucun moment donné, il n'est présenté comme un esclave ordinaire, assujéti, sans volonté ni puissance. Dans l'exégèse herméneutique midrashique, Joseph n'était déjà pas considéré comme n'importe quel esclave durant la période de sa servitude chez Potiphar, sinon même pas comme un esclave²⁰⁰. Il dispose d'une compétence incontestable dès un jeune âge et d'une omniscience lui permettant d'avoir la délégation de Potiphar dans la maisonnée dans un premier temps, et plus tard celle du

198. *Ibid.*, p. 517 [fol. Q 349b/P 343b].

199. Michel de Certeau, « Hagiographie », *art. cit.*, p. 208.

200. M. Niehoff, *The Figure of Joseph*, *op. cit.*, p. 125 et 150. Pour une analyse herméneutique et théologique de la narration biblique à la lumière de l'œuvre de Paul Ricœur, on peut se référer à Theo Leonardus Hetteema, *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricoeur's Hermeneutics*, Kampen, Kok Pharos, 1996.

pharaon sur l'Égypte entière. Il n'a jamais été endoctriné, ni n'a reçu une quelconque formation en tant que jeune homme réduit en esclavage. Alors même que des esclaves ordinaires (ayant assurément un certain nombre de qualités) sont capables de surmonter les divers obstacles posés par l'institution de l'esclavage, pour un futur prophète ayant la bénédiction divine depuis sa naissance, l'épreuve de la réduction en esclavage est à peine un accident de parcours. Bien au contraire, elle est même nécessaire et utile pour qu'il puisse faire ses preuves en tant qu'être humain exceptionnel. La véritable lutte que mène Joseph durant cette épreuve se situe sur le plan moral quand il doit résister aux nombreuses tentatives de séduction de la femme de Potiphar. Par conséquent, la comparaison au pied de la lettre de Joseph avec un mamelouk n'est pas possible au premier degré. Cela dit, Joseph incarne un élément essentiel de la dialectique du maître et de l'esclave à l'œuvre. Tout en étant de condition servile, il démontre comment un esclave pouvait être un maître grâce à une supériorité non sociale et non juridique (sa beauté étant le signe de sa supériorité morale). Inversement, cela montre que les maîtres sont tous des esclaves en puissance, ce dont le sultan amoureux ou le peuple égyptien sont des exemples²⁰¹. L'esclave Joseph est un intime par force dans la maisonnée de son maître ; ses compétences qui se révèlent indispensables font de lui un maître *de facto*.

iii. L'épopée de Yūsuf et Züleyhā dans les *mesnevī* ottomans

Cette histoire relève de la « mythologie islamique »²⁰². Son véhicule principal est la douzième sourate du Coran. La sourate « Yūsuf » est aussi un canevas de départ pour toute élaboration mythologico-littéraire assise sur une base textuelle sacrée. C'est surtout un terrain propice à toute expansion narrative²⁰³. Le concept du temps tend à se dissocier entièrement de la chronologie humaine actuelle, du temps historique dans ce cadre de narration mythique en général²⁰⁴. Cela dit, on a pu constater chez Evliyā Çelebi la croyance en une continuité spatio-temporelle qui érige le mythe en réalité historique avérée. Parmi les grands axes thématiques des histoires des prophètes (la cosmogonie, la naissance de la civilisation humaine, l'héroïsme), l'histoire de Joseph correspond à celui d'héroïsme, car il est un personnage dont les exploits et la lutte dépassent de loin les limites physiques et psychologiques des hommes ordinaires²⁰⁵. Bien sûr, pour ce faire, l'assistance divine est indispensable²⁰⁶. L'histoire de Joseph (et de Züleyhā) ayant ses

201. Sur les sultans poètes ayant élaboré ce thème cf. *supra* II-A-1 dans cette partie.

202. G. Hagen, « From Haggadic Exegesis to Myth », *art. cit.*, p. 305.

203. *Ibid.*, p. 307.

204. *Ibid.*

205. *Ibid.*, p. 307 et 309.

206. *Ibid.*, p. 310.

racines dans ce socle de mythologie islamique est progressivement devenue l'un des modèles principaux de l'épopée lyrique, alors que la figure de Joseph devait incarner la beauté suprême par excellence²⁰⁷. Alors que le Coran se contente de réconcilier Joseph avec ses frères et de le réunir avec son père Jacob (Israël), la poésie narrative et épique (d'abord persane et ensuite ottomane) a développé cette histoire par le biais de l'axe tragique et lyrique tissé autour du personnage de Züleyhā²⁰⁸.

L'histoire de Joseph a constitué la source d'inspiration d'un nombre important de créations littéraires, notamment dans le genre de *mesnevī* décrit *supra*. Le *Mathnawī* de Djalāl ad-dīn Rūmī (m. 1273) est non seulement un chef d'œuvre littéraire très prisé par les Ottomans, mais aussi un « commentaire atypique du Coran fondé sur le conte et l'allégorie, qui eut un grand succès chez les Ottomans qui le qualifièrent, selon l'usage persan, de “Coran en langue persane” »²⁰⁹. Il ne relève pas du *tafsīr* orthodoxe, mais il offre au contraire une herméneutique hétérodoxe qui a ouvert la porte à de nombreuses interprétations mystiques possibles du Coran. L'histoire de Joseph telle qu'elle est racontée dans le *Mathnawī* de Djalāl ad-dīn Rūmī est loin d'être une reprise : c'est une réinterprétation entière de ce récit qui est abordé sous un angle mystique assez difficilement pénétrable pour le néophyte. Par exemple, l'emprisonnement de Joseph est expliqué par le fait qu'il aurait sollicité l'aide de quelqu'un d'autre que Dieu lui-même²¹⁰. Par conséquent, je ne cherche pas à établir une généalogie directe au point de vue des thèmes prédominants et du cadre créatif entre le *Mathnawī* de Djalāl ad-dīn Rūmī et les *mesnevī* ottomans. Cet ouvrage, en revanche, est la pierre angulaire d'une tradition textuelle et littéraire qui s'appuie sur « l'autorité du récit des Écritures pour promouvoir diverses idées ou perspectives, soit indépendantes soit créatives, concernant la vie religieuse, morale, spirituelle ou artistique »²¹¹.

C'est principalement au travers des sources arabes que l'histoire de Joseph et de la femme de son maître Potiphar à laquelle on a attribué le nom de Zulayhā (en arabe et persan)/Züleyhā (en turec) fait son entrée dans la littérature persane²¹². Ces sources sont au premier chef la sourate « Yūsuf », et ensuite les divers *tefsīr* et chroniques (comme ceux de Ṭabarī étudiés *supra*), ainsi que la littérature hagiographique (*kiṣaṣ al-anbiyā'*). Les origines de nombreux ajouts remontent à

207. *Ibid.*

208. *Ibid.*, p. 311.

209. T. Zarcone, « Coran », *art. cit.*, p. 297.

210. Reynold A. Nicholson (éd.), *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī. Edited from the Oldest Manuscripts Available: with Critical Notes, Translation & Commentary*, Londres, Cambridge University Press, 1934, vol. VI, p. 446 *et seq.*

211. Reuven Firestone, « Yūsuf b. Ya'qūb, 2. dans la littérature postérieure au Ḳur'ān », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2005, t. XI, p. 383 [383-385].

212. J. T. P. de Bruijn, « Yūsuf et Zulaykhā, 1. dans la littérature persane », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2005, t. XI, p. 391-393.

l'exégèse midrashique (en hébreu) et à d'ouvrages chrétiens (en syriaque)²¹³, mais il s'agit vraisemblablement d'une influence indirecte, par l'intermédiaire de la littérature judéo-persane par exemple²¹⁴. Dans la mesure où elle constitue un modèle illustre de « la relation entre la manifestation de la beauté Divine dans le monde [incarnée par Joseph] et l'âme aimante du mystique [ce qui correspond à l'auteur du *mesnevī* et son lectorat] », cette histoire correspondait parfaitement aux sensibilités et sujets de prédilection des écrivains et poètes soufis²¹⁵. Justement, dans la littérature ottomane suivant cette tradition persane, « l'amour illicite et sans espoir de Zulaykhā se [transforme] par la suite en une contemplation de la beauté divine incarnée en Yūsuf.²¹⁶ »

À chacune des adaptations (*retelling*) de l'histoire de Joseph, les dichotomies entre le bien et le mal, et entre la chasteté et la volupté sont à l'œuvre²¹⁷. Malgré cette continuité au niveau des grands thèmes, il est désormais plus approprié de parler de l'épopée de Yūsuf et Züleyhā que de l'histoire de Joseph. La sourate « Yūsuf » devient une histoire nouvelle dans la tradition des *mesnevī*, surtout à cause du personnage nouveau de Züleyhā qui est une figure beaucoup plus indépendante et détachée de la source originelle que celle de Joseph. Si cette histoire connaît une direction toute nouvelle, on peut aisément soutenir que cela est dû au personnage de Züleyhā autour duquel un pan entièrement inédit de la narration s'était formé. Cette direction toute nouvelle s'inscrit, par ailleurs, dans une certaine continuité. La dimension fabuleuse des récits relève d'un substrat culturel qui exige que les allusions soient comprises par tous, les miracles relatés doivent en rappeler d'autres tout en restant étonnants au maximum : cela nécessite l'emploi abondant des schémas répétitifs et des *topoi* sur les plans à la fois intra- et inter-textuels²¹⁸.

a. La version de Şeyyād Ḥamza

Şeyyād Ḥamza est parmi les poètes ottomans les plus importants du XIV^e siècle et l'auteur du

213. Sur les sources en syriaque voir M. Grünbaum, « Zu "Jussuf und Sulecha" », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* XLIII, 1889, p. 1-29. *Idem*, « Zu Schlechta-Wssehrd's Ausgabe des "Jussuf und Suleicha" », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* XLIV, 1890, p. 445-77.

214. J. T. P. de Bruijn, « Yūsuf et Zulaykhā », *art. cit.*, p. 391.

215. *Ibid.* Encore à la fin du XIX^e siècle, on trouve l'expression « *hüsn-i Yūsuf* » (la beauté de Joseph) citée parmi les exemples d'usage du mot *hüsn* par Redhouse. On peut qualifier cette expression, sans gêne, de poncif. Sir William James Redhouse, « Hüsn », *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, 1890, p. 785.

216. Barbara Flemming, « Yūsuf et Zulaykhā, 2. dans la littérature turque », *EF²*, Leyde, E. J. Brill, 2005, t. XI, p. 393. Pour une bibliographie exhaustive de la publication des différents *Yūsuf u Züleyhā* en turc et les travaux scientifiques menés sur ce corpus, voir Hanife Koncu, « Yūsuf ve Züleyhā Bibliyografyası », *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* V/10, 2007, p. 617-630.

217. A. Bach, *Women, Seduction and Betrayal in Biblical Narrative*, *op. cit.*, p. 89.

218. Denise Aigle et Catherine Mayeur-Jaouen, « Introduction : miracle et *karāma* », *art. cit.*, p. 32.

premier *meşnevî* en turc anatolien consacré à l'histoire d'amour entre Yūsuf et Züleyhā²¹⁹. Pratiquement rien n'est connu de sa vie. Il est seulement possible de le situer chronologiquement en Anatolie pré-ottomane : ce qui est certain est que son œuvre relève du turc anatolien médiéval qui se distingue du turc ottoman classique se mettant en place à partir du xv^e siècle, notamment en raison d'un certain nombre d'archaïsmes grammaticaux et de son vocabulaire turc aux dépens du lexique arabo-persan. L'unique manuscrit connu de son *Yūsuf u Züleyhā* est daté de 952/1545²²⁰. Le titre complet de son *meşnevî* est : *Destān-ı Yūsuf 'aleyhi-s-selām ve hāzā aḥsenü-l-kaşāşi-l-mübārek* (L'épopée de Joseph – que la paix soit sur lui – et voici la plus belle des histoires sacrées)²²¹. Le « sous-titre » évoquant la plus belle des histoires est une référence claire à la manière dont ce récit était qualifié dans le Coran (XII : 3).

Louis Bazin, qui a consacré une partie de son séminaire de l'EPHE à ce texte durant l'année universitaire 1952-1953, évoque un « propagandiste naïf d'un islam encore assez peu assimilé » (dans cette Anatolie pré-ottomane du XIII^e-XIV^e siècle) chez qui il a pu observer « le transfert, dans un sens islamique, de certains termes et concepts du “paganisme” turc centre-asiatique » via l'analyse approfondie de son vocabulaire²²². Il argumente « qu'à cette époque le formulaire coranique n'avait encore pénétré que très partiellement dans l'usage populaire » ; partant, cette épopée, notamment par sa récitation orale, était un véhicule non négligeable pour la transmission de l'histoire de Joseph en Anatolie médiévale auprès d'une population turcophone²²³. D'après les conclusions de Louis Bazin, ce « texte a fourni d'importants enseignements sur l'histoire de la langue littéraire d'Anatolie, alors en formation, dont l'osmanli classique sera la continuateur direct.²²⁴ » L'analyse lexicométrique des éditeurs contemporains de Şeyyād Ḥamza a pu établir que

219. Vildan Serdaroglu, « Literature, classical Ottoman », *EncOttEmp*, p. 338 [337-339].

220. Louis Bazin, « Histoire et Philologie Turques », *École Pratique des hautes études. 4^e section, sciences historiques et philologiques. Rapports sur les conférences de l'année 1989-1990*, Paris, 1996, vol. 122/6, p. 66-67.

221. Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelihā (Destān-ı Yūsuf 'aleyhi-s-selām ve hāzā aḥsenü-l-kaşāşi-l-mübārek). Giriş-Metin-Günümüz Türkçesine Aktarma-Dizin ve Sözlük-Tıpkıbasım*, éd. par Ümit Özgür Demirci et Şenol Korkmaz, Istanbul, Kaknüs Yayınları, 2008, p. 82. On peut également en signaler une traduction anglaise récente : Bill Hickman (trad.), *The Story of Joseph. A Fourteenth-Century Turkish Morality Play by Sheyyad Hamza*, New York, Syracuse University Press, 2014. Par ailleurs, je dois faire quelques remarques brèves sur les différentes prononciations, vocalisations, translittérations du nom de Züleyhā. Malgré de nombreuses variations, son orthographe reste la même, Züleyhā / زليخا. Par souci de cohérence, ce nom sera translittéré presque sans exception de cette façon (sauf quand il est indiqué différemment dans le titre d'une publication ou au sein d'une citation. Dans son édition de l'histoire des prophètes d'Aḥmed Cevdet, Mahir İz soutient que les Arab(ophones) prononcent ce nom Zelihā, et les Iraniens ou Persanophones, Züleyhā (plutôt Zulayhā je dirais). Quant à la prononciation en turc et surtout à la prononciation populaire (« *Türkçe'de ve halk arasında* »), c'est apparemment Zilha (ce qui est très illettré, car l'ordre bien précis des lettres dans l'orthographe du nom ne se reflète pas dans cette variante. Il est évident qu'il s'agit d'une transmission orale, s'il s'agit de dire que Zilha est répandu. Ahmed Cevdet, *Kıyas-ı Enbiya*, éd. par Mahir İz, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı, 3^e éd., 2000 [1972], vol. I, p. 8 n. 1.

222. Louis Bazin, « Histoire et Philologie Turques », in *École Pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques. Annuaire 1952-1953*, Paris, 1953, vol. 85/1, p. 41-42.

223. *Ibid.*, p. 42.

224. *Ibid.*

parmi les 1657 mots recensés, 65 % sont turcs, 24 % arabes, 10 % persans et les noms propres constituent le reste²²⁵. Ces chiffres soulignent la prégnance du turc anatolien pour cet ouvrage dont la source d'inspiration principale était un corpus de textes en arabe et en persan. Cette analyse lexicométrique montre aussi dans quelle mesure le poème de Şeyyād Ḥamza était désarmé face à celui de Ḥamdī (composé à la fin du XV^e siècle et prenant appui sur le maître de la poésie persane Jāmī) pour recueillir les faveurs des élites intellectuelles ottomanes de l'époque classique dont la langue était toujours grammaticalement turque, mais considérablement enrichie d'un arsenal lexical arabe et persan sur le plan du vocabulaire littéraire (d'autant plus que le champ poétique était le domaine persanisant par excellence). Au-delà de cette dimension lexicale, chez Şeyyād Ḥamza, on pourrait détecter des tensions qui relèvent de la dichotomie entre la charia et le droit coutumier plutôt que de celle entre l'islam et le paganisme, par opposition à l'interprétation de Louis Bazin. À propos des tensions entre la charia et la coutume, l'exemple centrasiatique de la *Kıssa-i Yūsuf* d'Alī (premier poème complet de la littérature islamique en langue turque, écrit vers 1233) montre comment une œuvre littéraire (qui se propose comme un outil pédagogique) pouvait traduire le système de valeurs anté-islamiques des populations dont la conversion à l'islam était un processus graduel qui incorporait des rites, croyances et règlements à la pratique de la nouvelle religion²²⁶.

Şeyyād Ḥamza a embelli ce récit qu'il a « augmenté d'épisodes merveilleux » où Züleyhā, après avoir calomnié Joseph, est « touchée par la grâce, expie sa faute par un long repentir, se convertit à la vraie foi monothéiste et la veuve décrépite et misérable qu'elle était devenue se transforme soudain en une belle jeune fille que Joseph épouse et qui lui donnera quatorze fils »²²⁷. Şeyyād Ḥamza semble s'être emparé de cette histoire pour « écrire un roman d'amour en vers présenté avec une lourde insistance comme pour [*sic*] une œuvre d'édification religieuse »²²⁸. Cette édification religieuse, selon l'interprétation de Bazin, consiste à inculquer « une conception optimiste de l'islam fondée sur une théologie de pardon accordée par un Dieu compatissant et miséricordieux au pêcheur repentant, qu'il s'agisse de *Zuleyhâ* ou des frères de Joseph qui l'ont vendu comme esclave : dans les deux cas, la fin est heureuse.²²⁹ » En somme, il s'agit d'une valorisation du repentir qui permet d'obtenir même des récompenses terrestres grâce à la miséricorde divine.

Comme c'est le cas de Yūsuf et Züleyhā très exactement, « l'élément principal du *mathnawī* narratif était l'intrigue, portant sur l'amour entre deux personnages principaux, homme et femme,

225. Şeyyād Ḥamza, *Yūsufu Zelihā*, *op. cit.*, p. 21.

226. Steven L. West, « 'Ali's *Qissa-i Yusuf* and the Teaching of Islamic Values », *Turkish Studies Association Bulletin* III/2, 1979, p. 1-6.

227. L. Bazin, « Histoire et Philologie Turques », *art. cit.*, 1996, p. 66.

228. *Ibid.*

229. *Ibid.*

qui fournissaient le titre.²³⁰ » Pour paraphraser W. H. Auden, la valeur d'une œuvre littéraire se mesure à la possibilité de la lire de manières sensiblement différentes²³¹. Le choix de lire l'œuvre de Şeyyād Ḥamza presque exclusivement sous l'optique de la thématique servile pourrait prouver ceci. Afin de parcourir le texte de Şeyyād Ḥamza, j'opte pour m'appuyer sur l'index de façon à analyser certains distiques contenant les mots de l'esclavage. Dans ce poème du XIV^e siècle, ces mots sont : *āzād, esīr, ġulām, karavaş et kul*²³².

Au milieu de l'épopée, Yūsuf est déjà sorti de la prison et devenu l'homme puissant de l'Égypte. Züleyhā, quant à elle, a vieilli de façon tellement accélérée par le chagrin que Yūsuf la reconnaît à peine au moment où il la croise de nouveau après plusieurs années. Züleyhā lui faisant part de sa misère, s'adresse à Yūsuf : « Züleyhā suis-je, une esclave d'amour sans remède — Prends soin de moi, vois dans quel état je me trouve, je suis devenue nécessiteuse » (*Züleyhā benem pī-çāre 'aşka esīr — tīmār eyle gör hālüm oldum faķīr*)²³³. Qualifier Züleyhā de « nécessiteuse » (*faķir*) et d'« irrémédiablement amoureuse » (*pī-çāre 'aşka esīr*) comporte un sens mystique : elle a besoin de Dieu, de l'Amour et de Joseph à la fois. Le mot « *esīr* » est un hapax dans ce poème de 1526 distiques. Il est utilisé, à l'évidence, dans la description de l'indigence matérielle et spirituelle de Züleyhā. En se désignant comme une esclave d'amour, Züleyhā présente sa situation comme une affliction anéantissant sa volonté. D'une certaine manière, elle est présentée par le poète comme une victime de ses pulsions qui la rendent misérable. D'ailleurs, la beauté inégalable de Yūsuf est très certainement la cause de cette réduction en esclavage symbolique.

L'usage du mot « *esīr* » est donc confiné à sa dimension symbolique de servitude immatérielle. dans cette langue turque pré-ottomane et antérieure au XV^e siècle, pour l'être humain aliéné, vendu, échangé et acquis en tant que marchandise, *kul* est le mot adéquat et courant. Le marchand qui sort Yūsuf du puits pour le vendre ensuite en Égypte dispose déjà d'un certain nombre d'hommes esclaves dans sa caravane qui sont désignés comme ses *kul* (*karavaş* est le mot employé pour désigner les femmes de condition servile)²³⁴. Ce marchand n'est pas madianite (du nord-ouest de la péninsule arabique) comme dans la Torah et le Coran, mais en provenance de

230. B. Flemming, « *Maḥnawī*, III. en turc », *art. cit.*, p. 825.

231. W. H. Auden, « Reading », *The Dyer's Hand & Other Essays*, New York, Random House, 1962 [1948], p. 4.

232. Dans l'œuvre d'Aḥmedī (~735-736/1334-1335~815/1412), auteur d'un récit en vers de la dynastie ottomane d'Erṭuğrul à Emīr Süleymān (*İskendernāme* dont le manuscrit le plus ancien qui en subsiste et celui de la Bibliothèque nationale de France, ms. Turc 309, copié en 819/1416-1417), on trouve effectivement le même vocabulaire dans les références du poète aux exploits guerriers d'Orḥan et de Murād I^{er}. Tāce'd-dīn İbrāhīm bin Ḥızır Aḥmedī, *Tevārīh-i mülük-i āl-i 'Osmān. Ġazv-i iṣān bā-küffār* (*History of the Kings of the Ottoman Lineage and their Holy Raids Against the Infidels*), éd. et trad. par Kemal Silay, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2004 (Sources of Oriental Languages and Literatures 64, Turkish Sources LIV), p. XIII-XIV, XIX, 6 [distique 73] et 30 [distique 59].

233. Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelihā*, *op. cit.*, p. 200-201 [distique 896].

234. *Ibid.*, p. 106-107 [distique 185].

l'Égypte (*Mısr'da[n] bir bāzırgān vardı*)²³⁵. Ce n'est pas un choix de l'auteur pour mettre l'accent sur l'asservissement du peuple juif par l'Égypte pharaonique, mais plutôt dû au fait que Yūsuf était destiné à être vendu en Égypte à un notable de la cour. À la suite de la sortie de Yūsuf du puits par l'aide des esclaves de ce marchand d'Égypte, le mot-clé de l'épisode de la marchandisation de Yūsuf est « *kul* » aussi : il y est question de « vendre un esclave » (*kul satmak*) en contrepartie d'un « prix » (*bahā*) à de nombreuses reprises²³⁶.

Cependant, la vente de Yūsuf se déroule dans des conditions assez extraordinaires : il est d'emblée perçu comme quelqu'un d'exceptionnel et non comme un esclave normal. Dans un premier temps, le marchand égyptien qui allait récupérer Yūsuf du puits pour le vendre fait un rêve prémonitoire où il voit un esclave dont il s'empare à bas coût mais – en ce qui concerne ses futurs clients – pour l'achat duquel « même toute la richesse de l'Égypte ne suffirait point » (*yetmeye bahāsına Mısr'uñ mālı*)²³⁷. Au-delà de la trahison de ses frères ou d'une sorte de fatalisme, l'asservissement de Yūsuf est présenté sous un angle original. L'ange Gabriel lui porte secours lorsqu'il est en train d'être sorti du puits par les esclaves du marchand égyptien à l'aide d'une corde. Gabriel lui demande de remercier Dieu à la suite de cette opération de secours (*çık kuyudan tesbīh eyle subhāna*)²³⁸. À ce moment-là, Yūsuf contemple son propre visage dans un miroir, il s'en étonne pour dire « que Dieu me créa de toute beauté » comme s'il s'en rendait compte pour la première fois de sa vie (*gözüye bakdıydı Yūsuf meger / şüretin görür aña kalur 'aceb — zī yaratmış dēr beni ol ferd Rabb*)²³⁹. Yūsuf explique cette prise de conscience :

kul mısam bahāmı kim yétürürdi

beni gören var mālın yitürürdi

[Si j'étais [vendu comme] esclave, qui pourrait payer mon prix ?

Quiconque me verrait perdrait toutes ses possessions]²⁴⁰.

À l'évidence, le nœud tissé par l'auteur est téléologique : on sait que Yūsuf sera vendu comme esclave. Toutefois, ce qui est remarquable est que la figure prophétique est présentée ici comme un être humain dans son imperfection et son orgueil occasionnel. Şeyyād Ḥamza attribue

235. *Ibid.*, p. 104-105 [distique 165].

236. *Ibid.*, p. 104-111 [distiques 165-224].

237. *Ibid.*, p. 104-105 [distique 175].

238. *Ibid.*, p. 106-107 [distique 190].

239. *Ibid.*, p. 106-107 [distiques 191-192].

240. *Ibid.*, p. 106-107 [distique 193].

donc à Yūsuf une part de responsabilité dans son aliénation :

bu söz-idi Yūsuf'a belā éden

kem nesneye şatub var éden

[ces propos étaient la cause des malheurs de Yūsuf

c'est à cause d'eux qu'il fut vendu pour une piètre somme]²⁴¹.

Dans ce distique, on trouve un discours moralisateur justifiant la punition de Yūsuf par manque de reconnaissance envers Dieu (toutefois, il n'avait pas négligé de louer ce dernier de l'avoir créé en toute beauté). Il y a aussi l'idée sous-entendue selon laquelle un(e) esclave pour qui on dépense une fortune n'est pas vraiment destiné(e) à connaître une vie très malheureuse. Dans la mesure où l'on est destiné à intégrer la maisonnée d'une famille riche, puissante, la servitude est – du moins en théorie et dans le cadre d'un cliché aussi littéraire que socio-politique – moins intolérable. De ce point de vue, le fait d'être vendu à bas coût pourrait être considéré comme une punition.

Les frères de Yūsuf décident de retourner au puits afin d'en sortir Yūsuf pour le vendre. Ils croisent la caravane du marchand (qui a déjà récupéré Joseph) à qui ils le présentent comme leur propre esclave qui a le défaut d'être un voleur et un fugitif (ce qui réduit considérablement son prix)²⁴². Dans cet échange, on qualifie Yūsuf d'« esclave défectueux » (*'ayıblu kul*)²⁴³. Les frères agissent assez conformément à la charia en apparence (dans le cadre d'un acte de vente, *bay'*) pour prétendre être des vendeurs honnêtes qui ne dissimulent pas les défauts de leur esclave ; sauf qu'ils ne font que mentir une fois de plus.

Son acheteur demande à Yūsuf : « *kul misin ayıt sen baña dér selīm — aña lā'ıķ bāzārumı kılayım / Yūsuf aydur “ben kulam haķıķati” — “tengri kulıyam” demekdi niyyeti* » [“Es-tu un esclave (*kul*) ? Dis-moi la vérité — pour que je puisse marchander selon ceci” / Yūsuf répondit : “en vérité, je suis un *kul*” — mais son intention était de dire qu'il était serviteur/adorateur (*kul*) de Dieu]²⁴⁴. Ce malentendu est entraîné par la polysémie et la multifonctionnalité du mot « *kul* ». C'est un artifice déployé à dessein par l'auteur : un artifice qui souligne clairement que Joseph est pris à tort pour un esclave ordinaire, alors qu'il n'en est pas un, tandis qu'il n'est assujéti que par Dieu et

241. *Ibid.*, p. 106-107 [distique 194].

242. Cf. *supra* la section 2-i du « Chapitre liminaire » sur les sens de *yāva/yāve*.

243. Şeyyād Hamza, *Yūsuf u Zelihā*, *op. cit.*, p. 110-111 [distiques 211-220].

244. *Ibid.*, p. 110-111 [distiques 221-222].

ce uniquement sur le plan eschatologique (comme tout homme libre certes, mais surtout en tant que futur prophète). Par ailleurs, le poète lui-même se présente comme un *kul* de Dieu à la fin de son épopée²⁴⁵.

Le personnage de Züleyhâ est introduit à la fin du premier cinquième du poème. Elle est la fille de ʿAyymūs, le souverain d'un pays à l'ouest (*ol Züleyhâ mağrîb issiniñ kızi*)²⁴⁶. Züleyhâ fait plusieurs rêves où le visage de Yūsuf lui apparaît²⁴⁷. Elle tombe amoureuse de ce visage à première vue (*‘āşık olur bir nazarda şūrete*)²⁴⁸. Züleyhâ voit sa stabilité mentale se dégrader progressivement. Trois ans plus tard, quand le visage lui réapparaît dans un nouveau rêve, elle lui demande où il se trouve (*üçüncü yıl yine gördi şūreti — “kanda olursın” der ü şorar katı*)²⁴⁹. Le visage de Yūsuf lui répond qu'il est le dignitaire de l'Égypte et qu'elle peut venir le voir en Égypte si elle le souhaite (*şūret aydur “benem ol Mısr’uñ ‘azîz — istersen Mısr’a gel gör-gil bizi”*)²⁵⁰. À son éveil, Züleyhâ est enfin soulagée, voit son père à qui elle apprend que l'homme qu'elle cherche se trouve en Égypte où il est « sultan » (*sultānemiş añladum bildüm añı — Mısr’a gel dedi bulasın sen beni*)²⁵¹. Son père ʿAyymūs adresse une lettre au souverain égyptien qui s'appelle Kūṭayfer²⁵². Il s'agit clairement d'une déformation aisément reconnaissable du nom de Potiphar, le maître de Joseph dans la Torah. Kūṭayfer répond favorablement à la demande de ʿAyymūs : il est même assez enthousiasmé par l'idée d'épouser la fille de ce dernier²⁵³. Züleyhâ prend la route de l'Égypte pour se rendre au palais du souverain. Toutefois, elle est complètement choquée à la vue de Kūṭayfer dont le visage n'est pas celui dont elle a rêvé à plusieurs reprises²⁵⁴. Züleyhâ connaît une déception et une consternation extrêmes, mais se trouve obligée de se plier à la volonté patriarcale qui lui est imposée dans le cadre de ce mariage négocié par deux souverains (que l'on peut considérer avant tout comme deux pères aussi). En même temps que le sort de cette union matrimoniale est scellé, on amène Yūsuf sur le marché aux esclaves de la capitale égyptienne²⁵⁵.

L'arrivée de Yūsuf au marché est un véritable événement dans la ville : sa beauté y provoque

245. *Ibid.*, p. 286-287 [distique 1527] : « Şeyyād-i Hamza kemîne kul senüñ — yazuğın bağışlağıl yâ Rabb anuñ ».

246. *Ibid.*, p. 124-125 [distiques 326-327].

247. *Ibid.*, p. 124-125 [distique 329].

248. *Ibid.*, p. 126-127 [distique 330].

249. *Ibid.*, p. 126-127 [distique 341].

250. *Ibid.*, p. 126-127 [distique 342]. Sur le sens d'‘azîz qui sert tantôt de substantif onomastique, tantôt d'adjectif, on peut citer l'entrée qu'y consacre W. J. Redhouse : « 1. Powerful, mighty, puissant. 2. Glorious, great. 3. Highly prized, highly esteemed. 4. Rare; high-priced, precious. 5. Beloved. 6. Holy, sacred, saintly: a saint. [...] [‘azîz-i Mısr:] The powerful Prince or Vezir of Egypt; especially said of Potiphar and Joseph. » (Sir William James Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, 1890, p. 1299).

251. Şeyyâd Hamza, *Yūsufu Zelihâ*, *op. cit.*, p. 128-129 [distique 346].

252. *Ibid.*, p. 128-129 [distique 351].

253. *Ibid.*, p. 128-129 [distiques 354-355].

254. *Ibid.*, p. 128-131 [distiques 356-364].

255. *Ibid.*, p. 130-131 [distiques 365-368].

l'hystérie collective. Yūsuf est aussi un peu plus objectivement décrit comme « *‘imrānī kul* » (esclave hébreu) ce qui met l'accent sur sa provenance et sur le fait qu'il est étranger à la société égyptienne (ce qui permet de le réduire en esclavage)²⁵⁶. Il est admiré sans exception par tous les citadins qui le rencontrent sur la place du marché et Züleyhā finit par l'apercevoir depuis son palais ; elle le reconnaît immédiatement et ordonne qu'on lui ramène cet homme, quel qu'en soit le coût²⁵⁷. Kūṭayfer apprend cette demande, se rend au marché et est lui-même ébloui par la beauté de Yūsuf qu'il désire désormais acheter²⁵⁸. Kūṭayfer demande au marchand d'en fixer le prix (*bahāsın kes kuluñı ayıt niceye*) ; le commerçant habile, bien conscient de l'engouement suscité par Yūsuf et son client potentiel étant le souverain du pays en personne, précise que la valeur de Yūsuf est exactement proportionnelle à son poids – comme si l'on demandait cinq kilogrammes de rubis pour l'achat de cinq kilogrammes de coriandre – (*ṭartalum terezüden — ağırınca kıymeti her nesneden*)²⁵⁹. Kūṭayfer accepte cette proposition, mais Yūsuf pèse plus lourd que les cinq mille pièces d'or posées sur la balance ; par conséquent, Kūṭayfer, voulant acheter Yūsuf littéralement à tout prix, se trouve dans l'obligation de vider les caisses du trésor²⁶⁰. D'un point de vue strictement commercial, la réaction du marchand après la vente est pour le moins étrange. Alors qu'il vient d'obtenir le Trésor entier de l'Égypte, il ne manifeste aucun signe de satisfaction : au contraire, il est vraiment triste de devoir se séparer de Yūsuf²⁶¹. Au moment de leur séparation, le marchand demande lui qui il est en vérité : Yūsuf accepte d'y répondre à condition que cela reste un secret ; le marchand jure de rester bouche cousue²⁶². Yūsuf lui avoue alors qu'il est le fils du prophète Ya'kūb/Jacob et que ses aïeux sont Ishāk/Isaac et Ibrāhīm/Abraham (*Yūsuf aydur “Ya'kūb nebī oğlıyam — ceddüm İshāk hem İbrāhīm aşıyam”*)²⁶³. Le marchand est bouleversé d'apprendre ceci, il affirme que s'il l'avait su auparavant, il aurait conduit Yūsuf à sa famille²⁶⁴. Il demande alors à Yūsuf la relation entre lui et ceux qui l'ont vendu : Yūsuf lui rétorque que « la délation n'est pas [s]on affaire » (*gammāzlık işüm degül*) et préfère ainsi garder l'anonymat de ses frères²⁶⁵.

Kūṭayfer, de son côté, regrette d'avoir acheté Yūsuf et demande à son trésorier de vérifier s'il lui reste encore des avoirs : par miracle, alors que les caisses étaient censées être complètement vides, le trésorier constate qu'elles sont pleines de nouveau²⁶⁶. Yūsuf explique au sultan que c'est

256. *Ibid.*, p. 131-132 [distique 370].

257. *Ibid.*, p. 130-133 [distiques 369-376].

258. *Ibid.*, p. 132-133 [distiques 377-379].

259. *Ibid.*, p. 132-133 [distiques 380-381].

260. *Ibid.*, p. 132-133 [distiques 382-384].

261. *Ibid.*, p. 132-133 [distiques 387-389].

262. *Ibid.*, p. 134-135 [distiques 390-393].

263. *Ibid.*, p. 134-135 [distique 394].

264. *Ibid.*, p. 134-135 [distique 395].

265. *Ibid.*, p. 134-135 [distiques 396-398].

266. *Ibid.*, p. 134-137 [distiques 402-407].

une œuvre de la puissance divine ; le trésorier lui-même affirme avoir vu un oiseau descendant du ciel auprès de Yūsuf pour lui dire « en langage humain » (*söyledi adam diliyle*) qu'il fallait se prosterner devant Dieu²⁶⁷. À ce propos, Louis Bazin avait raison d'insister sur la propagande religieuse entreprise par le poète Şeyyād Ḥamza : ce poème est aussi un brûlot contre le polythéisme, dans lequel Yūsuf ne manque aucune occasion de souligner l'unicité de Dieu et de détruire des idoles (*büt*)²⁶⁸ à la lumière de Mahomet. Les intentions idéologiques de l'auteur mises à part, dans cette partie de l'histoire, on souligne à quel point Yūsuf est inestimable (même s'il finit par être vendu). Son vendeur, qui fait objectivement un énorme profit, est plongé dans la tristesse et le sentiment de culpabilité (dans la mesure où il a été associé à une entreprise de malfaiteurs). De plus, il se trouve que son acheteur qui avait normalement dépensé toute sa fortune royale récupère par l'intervention divine tout son argent, tout en faisant l'acquisition de cet esclave tant désiré. Encore une fois, les attributs sacrés de Yūsuf sont rappelés. En outre, cet échange, cette transaction sont d'un caractère extraordinaire. Car, déjà, pour l'achat d'un seul esclave, on a vidé les caisses de l'État dans un premier temps. Et par la suite, Dieu est intervenu pour rembourser entièrement l'acheteur : est-ce peut-être pour faire savoir à Kūṭayfer que Yūsuf ne peut être l'esclave de personne, mais seulement celui de Dieu ? Cet interventionnisme divin ne bouleverse pas, mais, au contraire, rétablit l'équilibre financier du royaume égyptien. Cette interprétation peut être abandonnée au profit d'une autre hypothèse : Dieu aurait délibérément financé l'achat de l'esclave et cela est un miracle, car cet esclave est un saint prophète qui va révéler toutes ses qualités en tant qu'émissaire de Dieu au cours de sa servitude.

Kūṭayfer est très content de la tournure prise par les événements, mais reste naïf et ignore naturellement les intentions de sa femme (car le mari trompé est traditionnellement le dernier informé). Comme dans le Coran (XII : 21), il pense à Yūsuf comme à un fils adoptif potentiel : « le visage de cet esclave est sacré pour nous — garde-le dignement, qu'il devienne notre fils » (*uṣbu kul kūtluḍur yūzi bize — ki 'azīz tut bu oğul olsun bize*)²⁶⁹. Quant à Züleyhā, elle est en extase et l'accueille chaleureusement avec baisers et étreintes et lui confectionne elle-même, en guise d'étrennes, un vêtement pour chaque jour de l'année (*turu gelür Yūsuf'ı öper kucar — üç yüz altmış ton aña biçer*)²⁷⁰. En plus, Züleyhā attache une pierre précieuse à chacun des vêtements offerts à

267. *Ibid.*, p. 136-137 [distiques 407-410].

268. Meninski indique la prononciation et la vocalisation *büt* au XVII^e siècle pour ce mot qui est devenu *put* en turc moderne (Franciscus Mesgnien-Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae. Lexicon turcico-arabico-persicum*, Vienne, 1680, vol. I, p. 705).

269. Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelihā*, *op. cit.*, p. 136-137 [distique 418]. Ce distique se présente presque comme une traduction du verset 21 de la sourate « Yūsuf » : « Ménage-lui bon accueil. Peut-être tirerons-nous de lui quelque avantage, ou l'adopterons-nous comme enfant. » (*Le Coran. Essai de traduction de l'arabe, annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque*, Paris, Éditions Sindbad, 1990, p. 246).

270. Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelihā*, *op. cit.*, p. 138-139 [distique 420].

Yūsuf. Ce dernier s'en étonne pour lui demander : « un esclave peut-il porter de tels habits ? » (*kul olan bunuñ gibi ÷on mı giye*)²⁷¹. La réponse de Züleyhā précise que Yūsuf n'est pas n'importe quel esclave et que par conséquent, « il n'est pas étrange qu'un esclave comme [Yūsuf] porte ces habits » (*Züleyhā aydur : "senüñ gibi kul — bu ÷onları giyerse 'aceb degül"*)²⁷². L'inversion des rôles entre maîtres et esclaves se manifeste sur le plan matériel dans cet épisode : c'est la maîtresse de la maison qui se met à fabriquer des vêtements somptueux pour l'esclave de son époux au point de provoquer la surprise de Yūsuf. La situation est justifiée par les qualités exceptionnelles de Yūsuf : un esclave quelconque n'aurait pas droit à un tel traitement.

Comme on le sait, Yūsuf reste imperturbable et intransigeant (autrement dit, hostile à l'adultère de Züleyhā et au fait d'avoir lui-même des rapports sexuels extra-conjugaux, moralement irréprochable, ascétique et monothéiste) devant les avances de Züleyhā éprise de lui. Lorsque le bruit court autour du palais de son amour pour son esclave, cela est vu comme une souillure pour elle sur le plan social. Je cite les distiques correspondants où après le poète lui-même, c'est Kūṭayfer qui prend la parole pour donner des conseils « bienveillants » à sa femme :

aytdılar Züleyhā'ya gelmiş belā — 'āşık olmuş ol bir 'imrānī kula

[on dit qu'un malheur est arrivé à Züleyhā — elle est tombée amoureuse d'un esclave hébreu]

[...]

« *kul seven kişi meger delü ola — kendüsin kula véren ölü ola* »

[« quiconque aime un esclave peut bien être fou — quiconque s'offre à un esclave meurt »]²⁷³.

Il n'est point question ici du sentiment de jalousie ou de la condamnation des liaisons extra-conjugales. L'accent est mis sur le tort que constitue le fait de tomber amoureux/amoureuse d'un(e) esclave. Si l'on garde à l'esprit une perspective éventuellement chariatique de la part de l'auteur, il est également possible d'y voir une allusion à l'interdiction pour les maîtresses d'esclaves d'avoir des rapports sexuels avec leurs esclaves mâles. Qu'une maîtresse commette la *zinā*³ avec un esclave (acte illicite qui a une punition chariatique adéquate) est peut-être assez scandaleux en soi, mais éprouver de l'amour profond pour un esclave est considéré juste comme impensable. En tout cas, Züleyhā est furieuse quand elle entend les médisances, elle convoque les femmes de la ville à son palais pour qu'elles puissent se rendre compte de la beauté captivante de Yūsuf et afin de n'avoir

271. *Ibid.*, p. 138-139 [distique 424].

272. *Ibid.*, p. 138-139 [distique 425].

273. *Ibid.*, p. 158-159 [distiques 570 et 573].

plus à porter ce fardeau de jugement moral sur ses préférences²⁷⁴. À la vue de Yūsuf qui les émerveille toutes, elles reconnaissent que l'amour profond qu'éprouve Züleyhā à son égard et parfaitement justifié. Dans ce contexte, on retrouve la même mise en scène où des fruits et couteaux sont fournis aux convives avant l'entrée de Yūsuf dans la pièce²⁷⁵.

Comme un recours ultime, Züleyhā menace de jeter Yūsuf au cachot à moins qu'il ne cède enfin à ses avances. Yūsuf lui dit de faire ce qu'elle souhaite (en refusant une dernière fois sa proposition)²⁷⁶. Züleyhā demande son emprisonnement immédiat, elle l'accuse de s'être rebellé en tant que son esclave (*zindāna urğıl bu benüm kulumı — 'aşı oldu baña tevbe kıla mı*)²⁷⁷. À ce moment du récit, on apprend que Kuṭayfer est mort (pour laisser Züleyhā veuve, « *tul* ») et remplacé au trône par son frère Reyyān²⁷⁸. Şeyyād Ḥamza résout ainsi le problème des protagonistes dans cette adaptation de l'histoire où la figure de Potiphar était assimilée à celle du pharaon (dont il est le ministre dans la Torah). Ce sont donc les rêves de Reyyān que Yūsuf va interpréter pour obtenir l'appréciation sans réserve du nouveau souverain.

Dans la lignée du dénouement de l'intrigue dans la Torah et le Coran, le poème de Şeyyād Ḥamza présente également un retournement de la situation et une inversion des rôles par rapport à l'asservissement et à l'emprisonnement de Yūsuf. On y retrouve encore le principe de la symétrie sur le plan événementiel et au point de vue du devenir des personnages dans la mesure où l'on s'avance vers le dénouement de l'intrigue dans l'histoire : ce qui était déjà le cas dans la version biblique du récit²⁷⁹. Après qu'il sort du cachot grâce à ses talents de devin lui permettant d'élaborer une interprétation satisfaisante des rêves de Reyyān (qui lui délègue le sultanat assez facilement) et après l'établissement de la vérité concernant les accusations calomnieuses de Züleyhā²⁸⁰, Şeyyād Ḥamza déclare : « Yūsuf est devenu sultan alors qu'il était esclave — son Dieu l'a rendu ainsi éminent » (*Yūsuf kul-iken sultān oldu añılı — tengrisi kıldı anın şöyle ulu*)²⁸¹. Plus loin, dans une sorte de séance symbolique, Yūsuf réunit tous les Égyptiens (pauvres et riches) et leur demande « dites, de qui êtes-vous les esclaves ? » (*kul kimüñsiz söyleñüz*)²⁸². Les Égyptiens répondent « nous sommes tes esclaves » (*kul seniñüz*) ; en contrepartie, Yūsuf les affranchit tous (*āzād étđüm ben sizi*)²⁸³. Le geste de Yūsuf consiste à demander le pardon divin pour les péchés de ses sujets. Il est

274. *Ibid.*, p. 158-159 [distiques 575-583].

275. *Ibid.*, p. 160-161 [distiques 584-597].

276. *Ibid.*, p. 162-163 [distiques 599-604].

277. *Ibid.*, p. 162-163 [distique 605].

278. *Ibid.*, p. 162-163 [distiques 609-610].

279. Donald B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, op. cit., p. 71.

280. Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelihā*, op. cit., p. 178-183 [distiques 729-759].

281. *Ibid.*, p. 200-201 [distique 888].

282. *Ibid.*, p. 270-271 [distique 1411].

283. *Ibid.*, p. 270-271 [distique 1412].

également motivé par les retrouvailles avec son père Yaʿqūb et la réconciliation avec les fils de ce dernier (ses propres frères). Ces distiques constituent l'occasion nouvelle pour le poète de réitérer l'inversion des rôles dans le sens de la justice divine, donc en faveur de Yūsuf (qui ne manque plus d'exprimer sa reconnaissance envers Dieu).

Tout en étant presque purement une histoire d'amour, l'ouvrage de Şeyyād Ḥamza se situe à plusieurs endroits dans une optique de ferveur religieuse. Parmi les obstacles que Yūsuf doit surmonter, il ne s'agit pas simplement de ses vicissitudes personnelles, mais aussi de la lutte pour la propagation du monothéisme dans cette Égypte « païenne », sinon adoratrice des idoles « ne méritant que la destruction ». Dans cette position assumée de missionnaire d'un islam anatolien orthodoxe, l'auteur commet un certain nombre d'anachronismes sortis de sa propre époque et plaqués à l'Égypte antique. Par exemple, quand Yūsuf reçoit la révélation divine de sa prophétie à ses quarante ans, il est qualifié de musulman, mais surtout, lorsqu'il invite le peuple égyptien à sa religion, il entreprend de démolir des églises et de détruire des croix/idoles (*kilise yıkdı hāc uşatdı*)²⁸⁴. Il n'est pas surprenant qu'il soit qualifié de musulman, car les prophètes ayant précédé Mahomet et reconnus par les musulmans sont considérés comme tels. Pourtant, il est frappant de constater que Şeyyād Ḥamza emploie, pour cette période précédant Jésus de plusieurs dizaines de siècles, une terminologie prise au christianisme anatolien médiéval (*kilise* issu du grec *εκκλησία* pour l'église, le lieu de culte ; et *hāc* de l'arménien *խաչ* pour le crucifix, la croix). En dernier lieu, même si l'esclavage n'est pas la thématique principale de cette œuvre littéraire ou de cette histoire, on a vu que ce poème était traversé par la thématique servile en filigrane.

b. La version de Ḥamdī

La version ottomane la mieux connue et la plus répandue du *Yūsuf u Züleyhā* en forme de *mesnevī* est celle du poète Ḥamdī (1449-1503) achevée en 1492 et offerte au sultan de l'époque Bāyezīd II qui n'y avait pas répondu (décevant grandement l'auteur dont la réception par le public ottoman était de meilleur augure)²⁸⁵. Ḥamdī affirme lui-même s'être inspiré du grand poète persan Jāmī (1414-1492) qui était son contemporain²⁸⁶. Jāmī avait achevé son *Yūsuf u Zulaykhā* environ

284. *Ibid.*, p. 278-279 [distique 1477].

285. Fahir İz, « Ḥamdī, Ḥamd Allāh », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1971, t. III, p. 133-134. Halil İnalçık signale Ḥamdī sur un registre de poètes ayant touché une solde de bayram (*idāne*) de la part de Bāyezīd II en l'an de l'Hégire 909 (juillet 1503-juin 1504). Sans offrir aucune explication, il affirme seulement que le poète ne bénéficiait plus du mécénat sultanien à partir de l'an 910 de l'Hégire (juin 1504-juin 1505). La raison en est simple : le poète était décédé entretemps. Halil İnalçık, *Şâir ve Patron. Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik bir İnceleme*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003, p. 80.

286. Zehra Öztürk, « Hamdullah Hamdī », *TDVİA*, Istanbul, 1997, vol. XV, p. 452-454. Il est qualifié par Halil İnalçık du *Voltaire* du monde islamique convoité par les souverains musulmans qui voulaient l'accueillir au sein de leurs

une décennie plus tôt, vers 1483, pour proposer son poème magistral au sultan timouride Hüseyn Baykara : « c'était une vie légendaire de Joseph, traitée sur le ton mystique.²⁸⁷ » Toutefois, Jāmī avait inséré dans son *meşnevî*, considéré comme le plus réussi, un grand nombre de conseils (sans relation avec l'histoire de Yūsuf et Züleyhā) adressés à son fils, âgé alors de sept ans²⁸⁸. Son souhait était de « livrer un récit “véridique” »²⁸⁹. Quant aux vicissitudes et tribulations de Züleyhā dans l'histoire, elles sont censées représenter le cheminement de l'âme humaine vers la pureté, sur un plan allégorique²⁹⁰. De cette version, plus de deux cents manuscrits ont été préservés²⁹¹. Le *meşnevî* de Ḥamdī repose largement sur celui de Jāmī sauf pour la métrique²⁹². En tant que la version ottomane la plus populaire de l'histoire de Joseph, plusieurs copies du *meşnevî* de Ḥamdī ont été conservées dans des bibliothèques turques et européennes²⁹³. Ḥamdī reçoit, un siècle et demi après sa mort, les compliments inconditionnels d'Evliyā Çelebi (qui atteste la popularité de son *meşnevî* par un autre biais) : « sa composition du *Yūsuf u Züleyhā* n'est pas une œuvre humaine. En effet, son verbe n'est teinté que d'amour divin. [...] Son *Yūsuf u Züleyhā* reçut les louanges de tous » (Yūsuf [u] Züleyhā *te'lifi maḳdūr-ı beşer degüldür. Ancak 'aşk-ı ilāhī ile ālūde olan kelāmıdır. [...]*

royaumes (*tüm İslām hükümdarlarının davette yarışıkları İslām dünyasının Voltaire'i idi*) : Halil İnalçık, *Şair ve Patron*, *op. cit.*, p. 19. Jāmī était tout de même légèrement moins irrévérencieux que François-Marie Arouet envers les dogmes et institutions religieux. Sur le prestige dont bénéficia Jāmī dans les cours de Meḫmed II et Bāyezīd II, voir Gottfried Hagen, « Translations and translators in a multilingual society: a case study of Persian-Ottoman translations, late fifteenth to early seventeenth century », *Eurasian Studies* II/1, 2003, p. 101.

287. Clément Huart et Henri Massé, « *Djāmī, Mawlānā Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān* », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1965, t. II, p. 432-433.

288. Hamid Algar, *Jami*, New Delhi, Oxford University Press, 2013 (Makers of Islamic Civilization), p. 79-80.

289. Marc Toutant, *Un empire de mots. Pouvoir, culture et soufisme à l'époque des derniers Timourides au miroir de la Khamsa de Mīr 'Alī Shīr Nawā'ī*, Paris-Louvain-Bristol (Connecticut), Peeters, 2016 (Turcica XXII), p. 308.

290. Hamid Algar, *Jami*, *loc. cit.*

291. Paul Losensky, « Jāmī, i. Life and Works », *Encyclopædia Iranica*, New York, Encyclopædia Iranica Foundation, 2008, Vol. XIV, fasc. 5, p. 469-475. *Ibid.*, New York, édition en ligne, 2012 [2008]. URL : <http://www.iranicaonline.org/articles/jami-i> [consulté le 14 janvier 2017]. Sur le rayonnement de l'œuvre de Jāmī dans les empires safévide, chaybanide, ottoman et moghol, voir Hamid Algar, *Jami*, *op. cit.*, ch. 7 « Jami and Posterity: His Legacy in Dar al-Islam », p. 125-135. On peut également signaler un ouvrage collectif en attente de parution et qui n'a pas pu être consulté : Alexandre Papas et Thibaut d'Hubert (éds), *Jāmī and the Intellectual History of the Muslim World: The Trans-Regional Reception of 'Abd Al-Raḥmān Jāmī's Works, c. 9th/15th-14th/20th*, Leyde, E. J. Brill (sous presse).

292. F. İz, « Ḥamdī », *art. cit.*, p. 134.

293. Pour un exemplaire qui se trouve à Leyde aux Pays-Bas, voir *Catalogue no 514: Oriental Manuscripts offered for sale by E. J. Brill*, Leyde, E. J. Brill, 1981, p. 88 (ms. n° 244) : « *Yūsuf ve Züleyhā*, one of the most popular Ottoman romantic [*sic*] *meşnevî*'s by Ḥamdullāh Çelebi Aḳ Şems ed-Dīn zāde Ḥamdī (m. 909/1503). It is strongly influenced by the work of the same name by the Persian poet Jāmī (m. 898/1492). 236 fols, 149x103 mm, 13 lines *nashī* (which resembles here a sort of *dīwānī*), two thirds of the text is vocalised [une indication possible de sa récitation en public]. Red headings. At the end there is a long poem -2 fols- by the copyist. Dated 27 Rabī' I 976/19th October 1568, copied by Hasan b. [...] » Le catalogue des manuscrits des bibliothèques de Turquie (URL : <http://www.yazmalar.gov.tr>) donne 169 résultats (c'est-à-dire 169 copies différentes depuis le XVI^e siècle) pour le *Yūsuf u Züleyhā* de Ḥamdī [consulté le 2 février 2016]. Cette quantité est assez considérable et indique plutôt un statut de classique pour cet ouvrage en raison de cette diffusion et dispersion. Pour son analyse, je vais m'appuyer sur l'édition critique de Zehra Öztürk qui a comparé 70 manuscrits (pour en choisir principalement 8) différents de l'ouvrage : Zehra Öztürk (éd.), *Ḥamdu'llāh Ḥamdī's Meşnevî Yūsuf ve Zelīhā. Introduction, Text, Analysis and Facsimile*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2001 (Sources of Oriental Languages and Literatures 48-49, Turkish Sources XLI-XLII), 2 vols.

Yūsuf [u] Züleyhā'sı memdūh-ı 'ālemdür)²⁹⁴.

Pour une présentation initiale rapide de l'ouvrage de Ḥamdī, et afin d'en voir les parallèles avec Şeyyād Ḥamza dans l'organisation du récit, je me contente, pour le reste de ce paragraphe, de m'appuyer sur le résumé que donne Barbara Flemming de ce dernier²⁹⁵. Ḥamdī revient sur la jalousie des frères de Yūsuf, mais consacre une partie considérable de son poème au personnage de Züleyhā. Züleyhā est la fille du roi Ṭaymūs et épouse un certain Kıtıfır par erreur (toujours l'équivalent de Potiphar) ; ce mariage arrangé est une erreur, car elle se rend compte qu'elle est tombée amoureuse de Yūsuf dans un rêve au préalable. Ceci est important sur deux points : Züleyhā tombe amoureuse de Yūsuf avant même de le rencontrer en personne ; puis, il n'est pas anodin que Yūsuf lui apparaisse dans ce rêve prémonitoire, la figure biblique et coranique de Joseph étant un spécialiste de l'oniromancie²⁹⁶. Züleyhā tente à de nombreuses reprises de satisfaire son désir. En contrepartie, Yūsuf opte pour la fuite et connaît l'emprisonnement. Sa nomination comme 'azīz d'Égypte est suivie de la mort du mari de Züleyhā. Plongée dans le chagrin et la frustration, la misérable Züleyhā vieillit de façon accélérée et devient aveugle. Elle fait pénitence vis-à-vis de Dieu dont elle finit par obtenir la faveur. Par clémence, Yūsuf épouse Züleyhā qui récupère à la fois sa beauté et sa vue : dorénavant, c'est Dieu et non plus Yūsuf qui fait l'objet principal de son amour. Dans la mesure où Züleyhā fuit Yūsuf, tous deux deviennent égaux dans leur passion pour la beauté divine (ce qui est un *topos* à la *Leylā ve Mecnūn* dont Ḥamdī a composé un *meşnevī* aussi). Après s'être réconcilié avec ses frères et avoir retrouvé son père, Yūsuf meurt. Züleyhā porte son deuil et meurt sur sa tombe²⁹⁷.

En somme, dans cette œuvre, Ḥamdī opère une traduction partielle du *meşnevī* de Jāmī tout en apportant des éléments originaux. Dans son dictionnaire biographique des poètes ottomans terminé en 976/1568 et offert à Selīm II, 'Aşık Çelebi (926/1520-979/1572) précise que « [Ḥamdī] étant le contemporain de Monlā Jāmī, il l'imitait la plupart du temps. Et parfois, il envoyait des lettres du pays de Rūm au Khorasan afin de renforcer les bases de leur amitié » (*Monlā Cāmī ile mu'āşır olmağın ekşer aña taḳlīd edermiş ve gāhī Rūm'dan Ḥorāsān'a mektüb gönderüb mebanī-i maḥabbeti te'kīd edermiş*)²⁹⁸. Son biographe n'étant pas son contemporain, l'exactitude de ce

294. Evliyā Çelebi b. Derviş Mehmed Zillī, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 2. Kitap*, éd. par Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman et Yücel Dağlı, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006 [1999], p. 245 [fol. 368b].

295. B. Flemming, « Yūsuf et Zulayḳhā, 2. dans la littérature turque », *art. cit.*

296. Freud lui-même signale le rôle considérable que jouait le nom « Josef » dans ses propres rêves. Il admet que son « moi peut se cacher dans le rêve avec une facilité particulière car l'interprète des rêves bien connu dans la Bible s'appelait aussi Joseph. » Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, *op. cit.*, p. 535 n. 1 [489].

297. B. Flemming, « Yūsuf et Zulayḳhā, 2. dans la littérature turque », *art. cit.*

298. Glyn Munro Meredith-Owens (éd.), *Meşā'ir üş-şu'arā or Tezkere of 'Aşık Çelebi*, Londres, Luzac, 1971 (E. J. W. Gibb Memorial Series 24), 89b [lignes 20-21].

renseignement n'est pas d'une netteté immense ; toutefois, l'admiration profonde qu'éprouvait Ḥamdī à l'égard de son maître spirituel et artistique Jāmī ne fait aucun doute. De plus, nous savons que les littérateurs de l'époque menaient bel et bien des échanges épistolaires : dans le cas de Jāmī, il y a même plusieurs traces et preuves documentaires²⁹⁹. Hamid Algar cite Ḥamdī parmi les correspondants de Jāmī qui avaient eu des échanges épistolaires avec au moins deux autres poètes ottomans³⁰⁰ et les sultans Meḥmed II et Bāyezīd II respectivement³⁰¹. Ḥamdī précise que certains vers « sont des traductions, d'autres sont inspirés [de Jāmī] » (*kimisi terceme kimisi nazīr*)³⁰². Ce *meşnevī* de Ḥamdī est considéré comme le plus abouti sur le plan littéraire et aussi le plus populaire dans la littérature ottomane du début de l'époque classique (à la jonction du turc anatolien et du turc ottoman) jusqu'à ce que Fuḫūlī (m. 1556) écrive son *Leylā vü Mecnūn*³⁰³. Ḥamdī avait surtout l'ambition de composer une épopée de Joseph digne de ce nom en langue turque, car il dit ne pas en avoir trouvé un bon exemple parmi ses prédécesseurs³⁰⁴.

L'intérêt de Ḥamdī pour l'histoire de Joseph et l'inspiration pour mener à bien sa propre version peuvent s'expliquer par son enfance malheureuse : dans l'introduction de son poème, il évoque « ses frères, paresseux, ignorants et querelleurs [qui] le maltraitaient et étaient jaloux de la grande affection que lui témoignait leur père »³⁰⁵. Plongé dans l'empathie mélancolique, il soutient que « Joseph atteignit l'extrémité de ses malheurs, [alors qu']il n'est point de fin à mes souffrances » (*Yūsuf érmiş belāsi gayetine — érmedüm ben cefā nihāyetine*)³⁰⁶. En faisant le parallèle entre « la persécution et l'inimitié infligées [à Joseph] par ses frères » (*anuñ ihvāni étđi źulm ü ħased*)³⁰⁷ et ce qu'il a dû subir de sa propre fratrie, le poète se place modestement sous l'ombre de son héros. S'il éprouve donc une proximité vis-à-vis du personnage principal de son œuvre, c'est beaucoup moins sur le plan du conte lyrique que sur la narration des souffrances données par la famille nucléaire. Hélas, l'empathie du poète ne concerne pas la servitude proprement dite de Joseph, tout simplement parce que Ḥamdī n'a pas fait l'expérience de l'asservissement (on peut présumer au moins que sa famille possédait des esclaves, dans la mesure où il est issu d'un milieu de notables oulémas).

299. Chad G. Lingwood, *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran. New Perspectives on Jāmī's Salāmān va Absāl*, Leyde-Boston (Massachusetts), E. J. Brill, 2014 (Studies in Persian Cultural History 5), p. 165. Une partie de la correspondance de Jāmī a été éditée en russe par Asam Ourounbaevitch Urounbaev (éd. et trad.), *Pis'ma-avtografy Abdarrakhmana Dzhami iz "Al'boma Navoi"*, Tachkent, Fan, 1982. Je remercie Alexandre Papas pour cette référence.

300. Başıri Ḥorāsānī (m. 941/1534) et Biḥiştī Aḥmed Sinān Çelebi (m. ~917/1511).

301. Hamid Algar, *Jami, op. cit.*, p. 132-134.

302. Zehra Öztürk (éd.), *Ḥamdu'llāh Ḥamdī's Meşnevī Yūsuf ve Zelīhā, op. cit.*, vol. II, p. 14 [distique 348]. Ci-après Öztürk, *Ḥamdī*.

303. *Ibid.*, vol. I, p. 32.

304. *Ibid.*, vol. II, p. 13 [distique 338] : « *Bulmadum Türkī dilde anı dürüst.* »

305. F. İz, « Ḥamdī », *art. cit.*, p. 133.

306. Öztürk, *Ḥamdī*, vol. II, p. 13 [distique 333].

307. *Ibid.*, p. 13 [distique 334].

Je propose de procéder de la même façon que pour le *mesnevî* de Şeyyād Ḥamza, en m'intéressant aux mots du vocabulaire ottoman de l'esclavage dans le texte et aux moments-clés du récit ayant trait à l'asservissement de Joseph pour un survol sous-thématique du poème. Le personnage de Ḥamdī s'appellera Yūsuf (et non Joseph) dans mes commentaires et traductions. Dans le cadre de cette création littéraire aussi, il s'agit de quelqu'un d'autre que la figure patriarcale biblique ou du prophète dans le Coran, d'autant plus que c'est un personnage dont l'auteur se sent proche en raison de ses propres traumatismes et afflictions d'enfance³⁰⁸.

Lui-même étant mystiquement initié (*mutaşavvıf*) et conformément à la caricature voltairienne de Leibniz – l'optimisme inconditionnel se fiant à la puissance divine³⁰⁹ – avant l'heure, Ḥamdī met en avant l'idée que Dieu fait souffrir ceux qu'il aime bien (*sevdiğine o kim 'aḫāb vērür*)³¹⁰. Parmi les malheurs qu'il a endurés, la première vente de Yūsuf, effectuée par ses frères, donne à Ḥamdī l'occasion d'indiquer un aspect formel de la vente d'un esclave. D'abord, il précise que « en vendant Yūsuf, ses frères le rendirent l'esclave (*bende*) de Mālik » (*şatdılar Yūsuf'ı çün ihvānı — Mālik'e bende étidiler anı*)³¹¹. Mālik est le nom du marchand madianite qui achète Yūsuf à sa sortie du puits. C'est un nom propre relativement courant, mais il faut signaler que le mot arabe signifie le possesseur, le propriétaire (ce qui n'est pas anodin, mais au contraire, symboliquement fort.). Ce dernier dit qu'il lui faut un acte de vente pour la formalisation concrète de l'échange (*dédi Mālik ki bey^ç-nāme gerek*)³¹². Il obtient son document prouvant ses droits de propriété et où est inscrit « c'est un jeune esclave hébreu dont le nom est Yūsuf » (*nāmi Yūsuf ğulām-ı 'İbrīdiir*)³¹³. Dans cet acte de vente, selon le poète, on indique donc le nom de l'esclave vendu avec son origine géographique et ethnique (et même religieuse dans ce cas de figure, en raison de la polysémie de l'adjectif « hébreu »). Chez Şeyyād Ḥamza, le mot turc archaïque « *biti* » (acte écrit) était employé³¹⁴ ; Ḥamdī opte pour un mot plus précis composé à l'ottomane (*bey^ç-nāme*) contenant le concept de *bay^ç* (le mot arabe désignant formellement l'acte de vente en droit musulman) et le mot persan « *nāme* » qui précise qu'il s'agit d'un document écrit, d'une lettre de vente. Un tel document n'était pas systématiquement émis à chaque vente d'esclave dans l'Empire ottoman, mais cette pratique existait non seulement à l'époque du poète lui-même, mais aussi dans l'Égypte antique largement imaginaire dans ce *mesnevî*. Ḥamdī tient bien à souligner qu'« alors que Mālik adorait

308. « A literary personage is always a construction in language of a network of relations and associations. » (Alice Bach, *Women, Seduction and Betrayal in Biblical Narrative*, op. cit., p. 88).

309. Pour une étude nuancée de l'optimisme leibnizien, cf. Paul Rateau, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Paris, Classiques Garnier, 2015 (Les Anciens et les Modernes. Études de philosophie 19).

310. Öztürk, *Ḥamdī*, vol. II, p. 33 [distique 968].

311. Öztürk, *Ḥamdī*, vol. II, p. 55 [distique 1716].

312. *Ibid.*, p. 56 [distique 1717].

313. *Ibid.*, p. 56 [distique 1719].

314. Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zeliḥā*, op. cit., p. 110-111 [distique 224].

des idoles, Dieu le rendit propriétaire (*mālik*) de Yūsuf » (*éy göñül büit-perest iken Mālik — Hakk anı étđi Yūsuf'a mālik*)³¹⁵. En plus du scandale de la réduction en esclavage illégale de Yūsuf, il est question du choc créé par la prise en possession d'un croyant (qui plus est destiné à une carrière prophétique) par un infidèle (qui plus est polythéiste).

Ce Mālik fait un rêve prémonitoire à propos de l'entrée de Yūsuf en sa possession. Toutefois, c'est dans une sorte de mise en abyme des talents du personnage principal de l'histoire qu'un devin (*mu'abbir*) interprète le rêve du marchand pour lui déclarer qu'il deviendra le propriétaire d'un jeune esclave qui aura été seigneur ou descendant de prophète auparavant (*olasın bir ğulāma sen mālik / seyyid-iken ğulām ola adı*)³¹⁶. Il est initialement incrédule vis-à-vis des frères de Yūsuf : Mālik trouve qu'il ne ressemble pas vraiment à un esclave, mais qu'au contraire, il a l'air plutôt noble (*beñzemez bu ğulāma sīmāda*)³¹⁷. Les frères admettent que Yūsuf a en effet une ascendance royale (*dédiler hān-zādedür bu ğulām*), mais que sa mère est l'esclave de leur propre mère (*cāriyedür anası anamuza*) et qu'il fut acheté pour servir dans leur maison (*hizmet-içün alındı hānemüze*)³¹⁸.

Celui qui achète Yūsuf à Mālik, Kıtıfır (toujours l'équivalent de Potiphar dans l'histoire), est présenté comme le dirigeant effectif de l'Égypte en tant que vizir du roi Reyynā qui n'est le souverain qu'en titre³¹⁹. Mais en tant que mari de Züleyhā, il est décrit comme un homme cupide qui plus est sexuellement impuissant, « ses rēnes connaissant l'empêchement » (*dēdi Kıtıfır egerçi tāmı' idi — illa 'innet 'inānı mānı' idi*)³²⁰.

On peut affirmer que sur le plan événementiel, la reprise exhaustive du *mesnevī* de Ḥamdī ne serait qu'une redondance après l'analyse de l'épopée rédigée par Şeyyād Ḥamza. Le *mesnevī* de Ḥamdī ayant des bases très solides grâce à l'œuvre de Jāmī³²¹ est très raffiné au point de vue de son usage de la métrique et de son riche vocabulaire. Après celles du Coran et de la Bible, cet ouvrage constitue aussi probablement la version de l'histoire de Joseph la plus lue et diffusée dans l'Empire ottoman. Kınālızāde Ḥasan Çelebi (953/1546-1012/1604), qui acheva son dictionnaire biographique des poètes ottomans en 994/1586, présentait Ḥamdī comme un poète ayant connu la notoriété

315. Öztürk, *Ḥamdī*, p. 52 [distique 1602].

316. *Ibid.*, p. 51 [distiques 1559-1560].

317. *Ibid.*, p. 54 [distique 1665].

318. *Ibid.*, p. 54 [distiques 1667 et 1669].

319. *Ibid.*, p. 73 [distiques 2297-2299].

320. *Ibid.*, p. 172 [distique 5570].

321. Shafī'ī Kadkanī, « Persian Literature (Belles-Lettres) from the Time of Jāmī to the Present Day », in George Morrison (dir.), *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, Leyde-Cologne, E. J. Brill, 1981, p. 140 : « Yūsuf o Zulaikhā, one of the most famous works of Jāmī; it may be said that amongst those who have versified this story, Jāmī is superior. »

auprès du peuple (*halk içinde şöret tutmuşdur*)³²². Cette popularité équilibrait le manque d'intérêt du sultan Bāyezīd II pour son œuvre, en même temps qu'elle compensait son absence de revenus officiels : car, il se trouve que, d'après la légende urbaine rapportée par Kınālīzāde à son propos, Ḥamdī recopiait et vendait lui-même (à des prix élevés) son propre *Yūsuf u Züleyhā* (*cevā'iz-i hākānī ve şalāt-ı sulṭānīye mazhar olmayub beytü-l-mālden vazīfe-i dāre ve şalāt-ı muḳarreresi olmayıcaḳ Yūsuf u Züleyhā'yı kendüsi yazub şatardı halk daḫi mezbūruñ ḫaṭṭıyla olmağın rağbet edüb ziyāde bahāya alurlardı*)³²³. Toutefois, il faut préciser que parmi les douzaines de manuscrits conservés de ce *meşnevī*, aucun manuscrit autographe n'est connu pour le moment.

Le grand mufti d'Istanbul et chroniqueur Kemālpaşazāde (Şems ed-dīn Aḫmed bin Süleymān, m. 1534) s'était également essayé à sa propre version de *Yūsuf u Züleyhā*. Il était un contemporain de Ḥamdī qu'il a publiquement décrié parce qu'il en était jaloux : il explique le succès de Ḥamdī uniquement par son bon usage de la métrique, sans attribuer plus de valeur à ses mérites littéraires ; Kınālīzāde Ḥasan Çelebi considère de son côté que ce jugement est tout simplement injuste³²⁴. Kemālpaşazāde avait pris Jāmī comme point de départ aussi, et son ambition principale était de produire un beau *meşnevī*, littérairement supérieur à celui de Ḥamdī³²⁵. Les ambitions purement littéraires et l'esprit de compétition de Kemālpaşazāde ont créé un *Yūsuf u Züleyhā* que je considère comme dépourvu d'intérêt pour l'analyse de la thématique servile³²⁶. Les *meşnevī* de Şeyyād Ḥamza et de Ḥamdī offrent un terrain propice à un tel examen, alors que l'exercice devient assez artificiel dans le cas de Kemālpaşazāde³²⁷.

322. Kınālī-zāde Ḥasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarā*, éd. par İbrahim Kutluk, 3^e éd., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014 [1978], vol. I, p. 309.

323. *Ibid.*, p. 310-311.

324. *Ibid.*, p. 309-310. M. A. Yekta Saraç, « Kemālpaşazāde. Edebī Şahsiyeti », *TDVİA*, Istanbul, 2002, t. XXV, p. 244-245.

325. Öztürk, *Ḥamdī*, vol. I, p. 25.

326. L'auteur fait de la surenchère technique (notamment en matière de métrique) aux dépens de l'approfondissement du récit, en raison de sa rivalité autoproclamée contre Ḥamdī. Puis, les distiques qui contiennent les mots-clés de l'esclavage sont rares et n'apportent rien de nouveau par rapport à Ḥamdī. Kemālpaşazāde n'aborde pas en détail l'esclavage de Yūsuf en détail, contrairement à Şeyyād Ḥamza et Ḥamdī.

327. Par conséquent, on peut se contenter de signaler son édition critique : Kemāl Paşa-zāde (Şemse'd-dīn Aḫmed bin Süleymān), *Yūsuf u Zelīhā (Süleymaniye, Lala İsmâil Efendi 621)*, éd. par. Mustafâ Demirel, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2004 (Sources of Oriental Languages and Literatures 64, Turkish Sources LIV).

iv. L'histoire de Joseph dans les miniatures ottomanes

« Every good story is of course both a picture and an idea, and the more they are interfused the better the problem is solved. »

Henry James, « Guy de Maupassant (1888) », dans *idem, Literary Criticism, volume 2: French Writers, Other European Writers*, New York, 1984, p. 537.

En ce qui concerne Joseph, on doit, en dernier lieu, évoquer sa représentation iconographique. Roger Allen avait eu l'idée de mettre en parallèle les versions biblique et coranique de l'histoire de Joseph avec les vitraux de la cathédrale de Chartres consacrés à ce personnage et datant d'environ 1210³²⁸. Les vitraux de la cathédrale de Chartres qui se lisent de bas en haut en 27 séquences-médallions, constituent une interprétation très christique de ce récit en raison d'un anachronisme consistant à voir en Joseph le précurseur de Jésus³²⁹. Restant dans le domaine des « mentalités » ottomanes de l'époque classique, il me semble inévitable d'aborder quelques sources iconographiques, des miniatures ottomanes proprement dites en lien avec la représentation littéraire que l'on a pu se faire à partir du XV^e siècle du récit édifiant du personnage prophétique/de la figure patriarcale, d'autant plus qu'il s'agit sans exception d'illustrations ottomanes des *mesnevī* ottomans intitulés *Yūsuf u Züleyhā*. Les illustrations de cette histoire chère au genre de *mesnevī* se situent dans la lignée des miniatures principalement persanes qui ont embelli un grand nombre de manuscrits d'hagiographies et d'histoires de prophètes (*kişaş al-anbiyā'*).

Étant les auteurs considérés comme les meilleurs à avoir composé un *Yūsuf u Züleyhā* en leurs langues (respectivement le persan et le turc ottoman), Jāmī et Ḥamdī sont les poètes dont les *mesnevī* concernant Joseph dont les textes ont été le plus illustrés et ornés³³⁰. Ces miniatures, s'appuyant sur le riche répertoire des illustrations de la littérature hagiographique, se concentrent sur trois scènes culminantes de cette histoire : Joseph dans le puits ; les femmes égyptiennes se coupant les doigts devant la beauté irrésistible de Joseph ; les retrouvailles de Joseph avec son père Jacob³³¹. À cela, j'ajouterai la scène de la vente de Joseph sur le marché, d'autant plus qu'elle est la plus pertinente pour mon objet d'étude.

Dans cette sous-section iconographique, on reprendra le nom de Joseph (aux dépens de celui

328. R. Allen, « 'The Best of Stories' », *art.cit.*, p. 24.

329. Les vitraux sont accessibles en ligne : http://www.vitraux-chartres.fr/vitraux/41_vitrail_vie_joseph/index.htm [consulté le 20 décembre 2015]. Pour une version imprimée, voir l'édition classique d'Yves Delaporte et Étienne Houvet, *Les vitraux de la Cathédrale de Chartres*, Chartres, 1926, vol. II, pl. CLXII-CLXVI.

330. Hamid Algar, *Jami, op. cit.*, p. 84.

331. Rachel Milstein, « The Stories and their Illustrations », in Rachel Milstein, Karin Rührdanz et Barbara Schmitz, *Stories of Prophets. Illustrated Manuscripts of Qişaş al-Anbiyā'*, Costa Mesa (Californie), Mazda Publishers, 1999 (Islamic Art and Architecture Series 8), p. 124 [105-183].

de Yūsuf), car les premiers miniaturistes l'ayant illustré l'avaient fait pour des textes hagiographiques : pour représenter Joseph le prophète. Les miniatures des *Yūsuf u Züleyhā* découlent de l'iconographie de la littérature hagiographique : leur personnage principal est au mieux une sorte de synthèse entre le prophète (considéré comme historique) et le personnage littéraire de Yūsuf. À y regarder de plus près, il apparaît que les artistes n'avaient pas uniquement le Yūsuf du *meşnevī* illustré en tête, mais représentaient également des scènes de la douzième sourate du Coran. Il est vrai que dans les illustrations des *kıssaş-ı enbiyā'*, la femme de Potiphar a une place assez négligeable³³². Cependant, Züleyhā a une présence importante dans les illustrations des *meşnevī* à succès intitulés *Yūsuf u Züleyhā*, d'autant plus qu'elle est l'un des deux personnages éponymes de l'histoire.

Joseph est toujours représenté avec un halo, une auréole dorée et enflammée, en tant que prophète ; outre cet attribut, comme il devient l'équivalent du souverain d'Égypte dans la dernière partie de son histoire, il est parfois représenté avec une couronne en plus de son auréole, comme Salomon³³³. En ce qui concerne les *meşnevī* de Jāmī et Ḥamdī, la distinction principale entre les représentations persanes et ottomanes de Joseph est *grosso modo* la suivante : les illustrations de l'ouvrage de Jāmī abordent le thème du pouvoir rédempteur de l'amour mystique et divin (pour s'approcher de la tradition littéraire et des thématiques mystiques remontant à Djalāl ad-dīn Rūmī), tandis que les miniatures ottomanes produites pour les manuscrits du poème de Ḥamdī, dans la mesure où elles accordent une importance considérable à la beauté sublime de Joseph et à ses miracles, se situent davantage dans la tradition des *kıssaş-ı enbiyā'* tout en restant dans un style épique ottoman³³⁴.

Il y a une unanimité des *kıssaş al-anbiyā'* dans la description des mauvais traitements subis par Joseph en route vers l'Égypte³³⁵. Toutefois, une miniature insérée dans un manuscrit des *kıssaş* d'Işāḫ b. İbrāhīm b. Manşur b. Ḥalaf an-Nīsābūrī conservé à Topkapı (ce qui montre sa circulation dans le monde ottoman, même si ce n'est pas l'œuvre d'un artiste ottoman à l'origine), on retrouve un jeune prophète (imberbe) assis au milieu du campement de la caravane marchande, parlant avec un marchand adulte (barbu)³³⁶. Rachel Milstein explique cette « dissonance » entre le texte et son

332. *Ibid.*

333. R. Milstein, « The Iconography and the Ideological Program », in R. Milstein et alii, *Stories of Prophets, op. cit.*, p. 26 [25-40].

334. R. Milstein, « The Stories and their Illustrations », *art. cit.*, p. 124.

335. *Ibid.*, p. 126.

336. *Ibid.*, p. 10, 210-211. Il s'agit du fol. 57 v° du ms. persan, Hazine 1225 conservé à la Bibliothèque de manuscrits du musée du palais de Topkapı à Istanbul. Fehmi Eldem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1961, p. 45 (n° 120) [voir p. 44-47 pour les autres copies]. Il en existe huit copies à Topkapı (dont trois contiennent des enluminures) qui datent toutes du xvi^e siècle. L'hagiographie de Nīsābūrī datait probablement de la seconde moitié du xi^e siècle.

illustration par l'inspiration tirée d'un *Fālnāme* (*Livre de mancie*) par le peintre en question³³⁷. Les *fālnāme* sont des traités sur l'art de la prédiction dont les illustrations (de divers personnages et créatures historiques et mythiques) avaient la même fonction que le tarot pour la prédiction.

Cette scène met en exergue non les mésaventures de Joseph, mais davantage l'émergence et la montée (aux sens propre et figuré du terme) d'un homme saint dont la lumière prophétique est radieuse dans un puits complètement noir (fig. 1)³³⁸. Cependant, dans cette image, personne dans le campement n'a encore pris connaissance de l'existence de Joseph. Un agent du marchand (qui sera ultérieurement le tout premier acheteur et vendeur de Joseph) pense retirer un seau d'eau vers la surface, alors que c'est Joseph qui se trouve dans un seau sec. Par ailleurs, on peut remarquer que Joseph n'est visible que pour le lecteur dans cette miniature : à la bouche du puits, on ne voit que la corde à ce moment-là ; le puits est représenté de façon transparente par le peintre afin de rendre évident le sauvetage involontaire de Joseph par cette caravane marchande. On peut supposer que le penchement de la tête du dromadaire d'en bas (à droite) en direction de Joseph est un signe de son intuition de la sortie imminente du puits du personnage saint. Dans les *meşnevî* de Şeyyād Ḥamza, Jāmī et Ḥamdī, il s'agissait d'une intercession de l'archange Gabriel consistant à renforcer la corde qui tire Joseph vers la surface. On constate que Gabriel n'est point représenté dans cette miniature où il n'est pas question d'une révélation divine ou d'un phénomène surnaturel. Quand une illustration ponctue la narration textuelle, il est toujours question du rôle interprétatif et des choix personnels des peintres qui mettent l'accent sur un aspect ou un thème en particulier à un moment précis du récit : la miniature constitue par conséquent l'intermédiaire où l'on se projette dans un rapport à l'imaginaire qui est l'instrument d'extension du contenu textuel³³⁹.

Maintenant, regardons la même scène telle qu'elle a pu être représentée par des miniaturistes ottomans. Dans le *Fālnāme* offert par un certain Kālander Paşa (vizir ayant commandité et compilé les illustrations et le texte qui ont formé le *Fālnāme*, faussement considéré comme son auteur³⁴⁰) au sultan Aḥmed I^{er} (1603-1617), la représentation de Joseph sorti du puits et tenu par trois hommes fait partie des 35 miniatures parcourant la mythologie ottomane et islamique (fig. 2)³⁴¹. Joseph est visible non seulement pour le lecteur, mais aussi pour tous les personnages de la scène (qui sont au

337. R. Milstein, « The Stories and their Illustrations », *art. cit.*, p. 126.

338. R. Milstein *et alii*, *Stories of Prophets*, *op. cit.*, p. 199-201 et pl. XVI. Cf. fig. 1 en annexe.

339. *Ibid.*, p. 29.

340. Nureddin Sevin, « A Sixteenth Century Turkish Artist Whose Miniatures Were Attributed to Kālander Paşa », *IV^{ème} Congrès International d'Art Turc (Aix-en-Provence, 10-15 septembre 1971)*, Aix-en-Provence, Éditions de l'Université de Provence, 1976 (Études historiques 3), p. 209-216. Begüm Özden Fırat, *Encounters with the Ottoman Miniature. Contemporary Readings of an Imperial Art*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2015, p. 25-26.

341. Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008 [1998], p. 157. Cf. fig. 2 en annexe.

nombre de 11). Quatre hommes que l'on voit devant font partie de la caravane marchande et regardent droit dans le visage de Joseph : c'est eux qui sont dans la surprise d'avoir sorti un homme du puits, en plus d'être émerveillés par sa beauté. Les sept personnages que l'on repère au fond, dissimulés derrière une sorte de colline (ou des rochers) et observant la scène avec consternation, sont les frères de Joseph qui ne sont pas parvenus au puits avant les marchands : ils sont dans l'obligation d'ajouter une nouvelle couche à leur complot contre Joseph qui allait sanctionner son asservissement pour une somme médiocre dans l'étape suivante. Le peintre de cette miniature a évidemment fait le choix de mettre l'accent à la fois sur la beauté divine (les marchands admirateurs au puits) et la méchanceté humaine (les frères comploteurs derrière la colline).

La beauté de Joseph est un élément qui le distingue du reste des hommes, mais elle est aussi la source de ses malheurs. C'est sa beauté qui le met à part et provoque la jalousie de sa fratrie. C'est également sa beauté qui rend Züleyhā éprise de lui (quand il lui apparaît dans un songe pour la première fois). Par ailleurs, son beau visage fait de lui un esclave prisé, très désirable sur le marché. Non seulement il devient un esclave désirable, mais en raison de sa beauté extraordinaire, il n'est pas traité comme un esclave ordinaire.

La miniature de la vente de Joseph sur le marché consiste en la composition d'une scène de foule (*crowd scene*)³⁴². Dans les *mesnevî*, on raconte le phénomène urbain retentissant qu'est la mise en vente de Joseph. Ce dernier crée un vrai enthousiasme collectif par sa beauté (fig. 3)³⁴³. Comme Joseph est l'unique véritable croyant dans la scène, les témoins et spectateurs « neutres » de la foule sont représentés en turbans juste par convention, et non parce qu'ils sont imaginés en tant que musulmans³⁴⁴. Joseph est enturbanné lui aussi, en tenue assez royale et se distingue du reste de la foule par son auréole de personnage saint, tout en étant assis contrairement à tous les autres (ce qui lui donne à la fois un air de grandeur et crée les conditions pratiques de son exposition aux acheteurs potentiels). L'engouement du public est illustré par des sacs d'argent qu'un grand nombre de personnages portent en s'approchant du centre de la scène afin de faire connaître leurs offres respectives au marchand. Tout le monde souhaite l'acquérir, y compris une vieille et pauvre femme fascinée par Joseph (que l'on voit voilée et en tenue bleue en bas de la miniature) et qui ne peut offrir qu'un fil de coton pour l'acheter (cette femme fait partie des *topoi* employés par des auteurs de *mesnevî* dans cette scène au marché). Or, il n'en sera rien, car Joseph partira pour finir au palais royal que l'on voit à l'arrière-plan. En haut à gauche, Züleyhā observe l'hystérie générale depuis sa

342. Glyn Munro Meredith-Owens, « A Sixteenth-Century Illustrated Turkish Manuscript in the John Rylands Library (with eight plates) », *Bulletin of the John Rylands Library* XLVIII/2, 1966, p. 374.

343. M. And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*, op. cit., p. 156. Cf. fig. 3 en annexe.

344. R. Milstein et alii, *Stories of Prophets*, op. cit., p. 27.

fenêtre palatiale et reconnaît Joseph, l'homme de ses rêves. Au centre, depuis l'un des balcons de son palais, le roi d'Égypte (que l'on reconnaît à sa couronne), impressionné par sa beauté comme tous les autres, décide avec ses hommes d'acheter Joseph (avant que Züleyhā elle-même n'en fasse la demande). Cette miniature est tirée d'un manuscrit du *Ravzātu-š-šuhadā* (*Les Oasis des martyrs*) de Ḥusayn Vā'iz-Kāšifī (m. 910/1504-1505), poète et mystique centrasiatique « typiquement timouride » (Alexandre Papas). Cet ouvrage traite principalement des persécutions subies par les descendants de Mahomet et d'Alī : par conséquent Joseph ne relève nullement de son centre d'attention, mais il faut rappeler que Kāšifī était aussi l'auteur d'un commentaire de la sourate « Yūsuf » et que les injustices subies par Joseph en font un précurseur des imams martyrs des chiites³⁴⁵. En tout cas, il est clair que le miniaturiste était sous l'influence des *mesnevī* dans cette illustration étant donné la présence de Züleyhā.

On sait que le peintre ottoman du Palais, (le très célèbre) Naḳḳāş 'Osmān et/ou les artistes de son atelier avaient illustré des *mesnevī* en turc au XVI^e siècle, notamment le *Yūsuf u Züleyhā* de Ḥamdī vers 1580³⁴⁶. Parmi la trentaine de poètes ottomans ayant consacré un ouvrage à cette histoire d'amour, Ḥamdī est le plus illustré en tant que l'auteur de la version la plus diffusée et la plus appréciée : on connaît six copies de son *Yūsuf u Züleyhā* contenant des miniatures (elles se trouvent à la British Library, à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich, à la Chester Beatty Library de Dublin, à la Staatsbibliothek zu Berlin, à la collection privée de Hans Peter Kraus à New York et à la bibliothèque nationale d'Israël à Jérusalem)³⁴⁷. L'exemplaire de Dublin contient le plus grand nombre de miniatures (21 dont certaines ont été reproduites par Metin And) et peut être considéré comme le plus beau de tous³⁴⁸.

Dans l'exemplaire de Dublin, la mise en vente de Joseph est représentée dans un cadre semblable, mais néanmoins assez distinct (fig. 4)³⁴⁹. Le marchand au centre en blanc est le vendeur de Joseph ; ceux qui l'entourent, avec leurs sacs d'argent et de pierres précieuses sont les acheteurs potentiels qui créent une ambiance de vente aux enchères. Or, les jeux sont déjà faits. Züleyhā, représentée à l'arrière avec Joseph finira par faire l'acquisition de ce dernier. Elle porte son regard amoureux avec sa couronne royale. Malgré cela, elle est agenouillée devant lui en toute modestie, alors que Joseph est royalement assis. Joseph porte le même type de turban que les citadins enchérisseurs, mais il est tout de même doté de son auréole prophétique. On peut également remarquer qu'à la différence des coiffures, les robes ne marquent pas le statut des personnages dans

345. Adnan Karaismailoğlu, « Hüseyin Vâiz-i Kâşifî », *TDVİA*, Istanbul, 1999, vol. XIX, p. 17 [16-18.]

346. Serpil Bağcı, « Miniature », *DEO*, p. 799 [796-802].

347. M. And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*, op. cit., p. 427-430.

348. G. M. Meredith-Owens, « A Sixteenth-Century Illustrated Turkish Manuscript », *art. cit.*, p. 375.

349. M. And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*, op. cit., p. 431. Cf. fig. 4 en annexe.

ces représentations : si Joseph est assez somptueusement habillé par les peintres, les autres personnages ne le sont pas moins en général, leurs habits peuvent porter les mêmes couleurs et motifs.

Si Joseph est représenté comme un homme exceptionnel même à ses moments les plus vulnérables (comme ceux de la capture et de la marchandisation), il l'est encore plus après qu'il recouvre sa liberté et monte au sommet de la hiérarchie socio-politique en Égypte. Après avoir surmonté tous les complots et obstacles, il devient l'homme le plus puissant d'Égypte. Il n'est pas seulement le souverain du pays, mais un roi thaumaturge (fig. 5)³⁵⁰. Manifestant la miséricorde divine à l'égard de Züleyhā, Joseph (investi de la munificence divine) accepte finalement son amour inconditionnel et la guérit de sa cécité.

Comme ils pouvaient aussi être amenés à travailler en binôme avec des chroniqueurs (*şehnāmeçi*) de la cour pour illustrer les exploits et hauts faits des sultans ottomans, les miniaturistes créateurs de ces représentations de Joseph disposaient d'une certaine souplesse dans leurs approches et par rapport à leurs propres imaginaires dans le cadre de l'illustration d'un épisode marquant des vies des prophètes reconnus par les musulmans ou relevant de la mythologie islamico-ottomane³⁵¹. Cette marge de manœuvre peut se détecter dans les éléments interprétatifs et les nuances qu'ils apportent à ce récit assez bien connu grâce aux textes religieux et littéraires. Même si les prophètes peuvent être considérés, conçus et perçus par des Ottomans comme des personnages historiques, le décalage dans le temps fait que les degrés de flexibilité et de témoignage, ainsi que le souci d'authenticité étaient loin d'être les mêmes pour les chroniques des souverains de l'époque que pour les prophètes bibliques. Tout de même, à l'opposé de la position de Nurhan Atasoy, on peut également suggérer que ce sont les sultans qui se font représenter dans un cadre mythologique aussi (même si ces miniatures sont créées au sein des chroniques ne constituant pas les mêmes types d'épopées miraculeuses que les vies des prophètes ou les *mesnevī*). Ce contre-argument est d'autant plus valable qu'il s'agit des mêmes milieux et corporations de miniaturistes pour ces textes narratifs de natures très différentes.

L'histoire de Joseph n'établit pas, à première vue, un lien direct avec le vécu d'un esclave dans l'Empire ottoman en général. Après tout, Joseph est un prophète, un être prodigieux. De façon consciente, un Ottoman (que ce soit un littérateur ou non) peut facilement déplorer l'injustice que subit Joseph lorsqu'il est illégalement réduit en esclavage, sans pour autant éprouver de l'empathie

350. *Ibid.*, p. 442. Voir fig. 5 en annexe.

351. Nurhan Atasoy, « The Documentary Value of the Ottoman Miniatures », *IV^{ème} Congrès International d'Art Turc (Aix-en-Provence, 10-15 septembre 1971)*, Aix-en-Provence, Éditions de l'Université de Provence, 1976 (Études historiques 3), p. 11.

pour un esclave qu'il peut croiser au quotidien en territoire ottoman. L'histoire de Joseph, en elle-même, est une narration illustre issue des textes sacrés qui a posé des jalons littéraires pour donner de l'inspiration à une lignée de *Yūsuf u Züleyhā* dans la tradition des *mesnevī* en tant que l'une des plus belles histoires d'amour abordées en littérature ottomane classique. Or, malgré toute la dimension divine et miraculeuse de ce récit, on y repère aisément certaines étapes principales dans le parcours d'un esclave dans l'Empire ottoman : d'abord, il y le rapt, l'enlèvement. Cette étape est suivie de la marchandisation qui établit juridiquement le statut servile, de l'aliénation de l'individu arraché à son pays, à son milieu social, à sa famille d'origine. À la suite de l'achat, nous avons l'entrée sous la possession d'un(e) maître(sse), la rencontre avec la nouvelle famille d'adoption. L'entrée dans l'espace domestique crée au moins une certaine tension sexuelle ou bien entraîne des rapports sexuels. Il s'agit dans ce cas de la soumission exigée de l'esclave qui doit se rendre disponible presque à tout moment selon la volonté de ses propriétaires. Cette demande est légale seulement lorsque le propriétaire est un homme et l'esclave, une femme. En dernier lieu, surviennent l'affranchissement et l'évolution d'un homme libre dans la société. L'affranchissement implique trois conditions au point de vue des représentations ottomanes : la persévérance de l'esclave, la générosité du maître, la bénédiction de Dieu (ce qui correspond parfaitement au cas de Joseph). L'histoire de Joseph, à côté de tout ce qu'elle a de merveilleux et de surhumain, peut donc être vue comme une histoire d'esclavage malgré tout. Car, il existe un parallèle entre les grands axes de l'histoire de Joseph et les étapes principales du devenir des esclaves (s'ils réussissent à échapper à la servitude avant la fin de leur vie, malgré l'absence d'une conclusion aussi glorieuse).

« Si le mythe est un discours, c'est-à-dire une suite d'énonciations ou de phrases qui portent sens et référence, il faut admettre que le mythe *dit quelque chose sur quelque chose*.³⁵² » Le message principal de l'histoire de Joseph, notamment sur le plan religieux, ne concerne pas l'esclavage. Malgré cela, comme on l'a vu, il est possible de déceler ce qu'elle dit sur l'esclavage et la façon dont elle le dit. J'ai essayé d'aborder cette histoire au point de vue de son potentiel heuristique en ouvrant une fenêtre sur la manière dont les Ottomans ont pu voir y le phénomène servile, et sur le discours et les images qu'ils ont pu produire dans ce domaine pour refléter plus ou moins inconsciemment et indirectement l'influence de l'esclavage tel qu'ils l'ont connu dans leur propre société, à leur propre époque.

Des questions importantes sur l'esclavage se dégagent des différentes versions littéraires de l'histoire de Joseph. Premièrement, ce mythe met en évidence comment un esclave peut être d'une

352. Paul Ricœur, « Mythe. L'interprétation philosophique », *Encyclopædie Universalis*, Paris, 2002, vol. XV, p. 817. C'est Ricœur qui souligne. Cf. aussi Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1962 [1958], p. 227 *et seq.*

nature supérieure à son maître. Cet élément peut nous faire conclure que la réduction en esclavage est un malheur qui peut arriver à n'importe qui, bien au-delà de la question légale. De plus, il montre en même temps que le statut juridiquement inférieur d'esclave est juste une manière parmi d'autres de distinguer les hommes entre eux. Il y a des hiérarchies et des dimensions qui dépassent de loin la domination qui détermine les relations entre propriétaires et esclaves. De ce point de vue, Dieu est le maître le plus absolu qui soit et auquel les propriétaires d'esclaves sont censés être soumis. Deuxièmement, l'histoire de Joseph répond à la question « dans quelle mesure et au nom de quoi un esclave peut-il refuser d'obéir à son maître ? » : au nom de la loyauté envers Dieu. Si les ordres du maître ou de la maîtresse conduisent l'esclave à commettre un péché, il est en droit de refuser d'obéir. Dans ce cas de figure, l'esclave cesse d'être un objet soumis en s'emparant de son autonomie dans les limites d'une action bien précise. D'après les versions, dans lesquelles c'est Potiphar (ou son équivalent et nullement la femme de ce dernier) qui possède Joseph, le héros observe une loyauté inébranlable envers son maître, malgré l'injustice et l'illégalité de sa réduction en esclavage. Cet élément reflète un des idéaux de l'institution servile ayant un fondement juridique islamique : le dévouement, l'obéissance et la soumission absolus de l'esclave à son maître. Sous cette optique, Joseph incarne le modèle d'esclave parfait. Troisièmement, le récit met l'accent sur le fait qu'une maîtresse n'a pas les mêmes droits sur ses esclaves qu'un maître : les femmes libres ne peuvent pas avoir des rapports sexuels licites en dehors du cadre matrimonial. Le désir charnel mis à part, l'amour que déclare une personne libre pour un(e) esclave est encore plus inadmissible et scandaleux d'après les textes étudiés. Pourtant, ce jugement moralisant, qui découle principalement de l'exégèse coranique sunnite, s'estompe par la manière dont Züleyhā a pu se justifier : le fait que la beauté qui s'assimile à la vertu morale attire nécessairement l'amour. Sur ce point, les *mesnevī* jouent sur l'ambiguïté, sinon relativisent la condamnation rigide de Züleyhā qui n'aurait pas eu tellement tort d'avoir été éprise de l'irrésistible Joseph.

L'histoire de Soliman le Magnifique, éperdument épris de sa concubine préférée Hürrem (Roxelane), est un exemple illustre de ce type de transgression qui provoque la collision des mondes et sphères séparés (elle sera évoquée dans le chapitre suivant). Dernièrement, une question d'une grande portée heuristique reste posée (une question que mes sources n'ont point soulevée) : « quelle est la place de Joseph dans l'univers culturel des esclaves eux-mêmes ? » Les *Yūsuf u Züleyhā* relèvent principalement de la culture littéraire des propriétaires d'esclaves et de celle d'éventuels affranchis et leurs descendants par extension. On peut supposer que ce sont les versions biblique et coranique de l'histoire de Joseph qui constituent le tronc commun potentiel de tous, maîtres et esclaves, d'où l'intérêt de les examiner en détail. Le traitement systématique des

références à Joseph dans les récits d’esclavage et de captivité des personnes asservies dans l’Empire ottoman peut donc faire l’objet de recherches futures.

Cette « saga abrahamique » déjà assez romanesque et d’une construction très élaborée en elle-même, était également porteuse d’un potentiel d’« expansion narrative » de façon à constituer la base de nouvelles œuvres littéraires³⁵³. Autrement dit, dans l’histoire biblique de Joseph son propre développement fictif était en germe. L’histoire de Joseph est un récit emblématique pour de nombreuses cultures (ayant une bonne connaissance de la Bible ou du Coran) qui a façonné les imaginaires populaires et littéraires sur la longue durée et qui, par conséquent, a inspiré un grand nombre de productions artistiques, notamment en Europe³⁵⁴.

Le fait de parcourir les différentes versions de l’histoire de Joseph dans différents genres littéraires presque exclusivement sous l’angle de la thématique servile ne doit pas laisser perdre de vue que les *Yūsuf u Züleyhā* sont avant tout des histoires d’amour dans lesquelles le thème de l’esclavage ne se situe pas au cœur même du récit. Cela n’empêche pas l’historien de l’esclavage d’y déceler des éléments pertinents. Je m’intéresserai maintenant au thème même de l’amour en poésie classique ottomane, en tant que métaphore de l’esclavage dans le cadre de l’analogie des rapports entre dominant(e)s et dominé(e)s en relation avec les rapports de force entre les amant(e)s et les bien-aimé(e)s.

353. Robert C. Gregg, *Shared Stories, Rival Tellings. Early Encounters of Jews, Christians, and Muslims*, New York, Oxford University Press, 2015, p. 224. La problématisation de Gregg, dans son étude comparative des traditions juives, chrétiennes et islamiques, tourne autour du thème de la tentation de Joseph/Yūsuf et des implications de sa chasteté et de son caractère imperturbable. Pour une lecture de l’histoire de Joseph sous l’optique de la notion d’expansion narrative, voir James L. Kugel, *In Potiphar’s House. The Interpretive Life of Biblical Texts*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1990.

354. Agnès Kefeli, « The Tale of Joseph and Zulaykha on the Volga Frontier: The Struggle for Gender, Religious, and National Identity in Imperial and Postrevolutionary Russia », *Slavic Review* LXX/2, 2011, p. 373-398. Sans prétendre à l’exhaustivité, je peux citer deux exemples de deux domaines différents. En musique, on peut évoquer l’oratorio de Georg Friedrich Hændel, *Joseph and his Brethren* (1743, HWV 59). En peinture, le tableau de Marc Chagall intitulé *Joseph et sa femme Potiphar* et daté de 1931 vient à l’esprit : il est conservé au musée national Marc Chagall (Nice), URL : http://art.rmngp.fr/fr/library/artworks/marc-chagall_joseph-et-la-femme-de-putiphar_gouache_1931?force-download=728917 [consulté le 29 décembre 2015].

4 – Le thème de l'amour en tant que métaphore de l'esclavage

Enfin je suis esclave heureux de l'esclavage :

Je te vois, et mon front garde sérénité ;

Je pense à toi, je sens ma pleine liberté ;

Je t'aime — et cependant mon cœur est sans orages.

Adam Mickiewicz, *Sonnets de Crimée, suivi de Sonnets d'amour et autres textes*, trad. par Roger Legras, Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 2000 [1826] (Amers 13), p. 83.

Afin d'aborder les esclaves et leur image dans toute l'acception sémantique et lexicologique des termes (même si cela ne relève pas nécessairement de la réalité socio-économico-historique concrète), il faut s'intéresser aussi au cas particulier de l'amour qui consiste à devenir l'esclave du bien-aimé (ou de la bien-aimée)³⁵⁵. Ce *topos* littéraire rend l'amoureux esclave de la femme ou de l'homme objet de son amour. Celle qui est la maîtresse ou celui qui est le maître au sens figuré du terme sont généralement le détenteur/la détentrice de (la) beauté qui ont le dessus dans le cadre des dynamiques de force de la relation amoureuse.

Justement, le lien amoureux peut inclure des enjeux de pouvoir et de hiérarchie socio-politique : l'amant peut être en position de pouvoir au départ et son bien-aimé/sa bien-aimée dans celle de son esclave, pourtant les dynamiques internes des liens d'affection et d'amour contiennent le potentiel du renversement de la situation de domination et de subordination sur le plan de la hiérarchie politique, sociale et juridique (ce qui rappelle à juste titre l'histoire de Yūsuf et Züleyhā qui sert presque de calque à celle entre Soliman et Roxelane)³⁵⁶. L'assouvissement de la passion amoureuse peut donc se faire au prix de l'ébranlement de l'autorité (et éventuellement à celui de son renversement) : ainsi peut se résumer l'une des thèses principales élaborées et soutenues par Andrews et Kalpaklı dans le cadre de l'approche herméneutique qu'ils adoptent pour le corpus de poésie classique ottomane soumis à leur examen approfondi.

Bien entendu, la voix de l'autorité exprimée en poésie et sa métamorphose dans et par l'amour n'étaient pas des inventions pures et simples de la littérature ottomane de la période classique. En littérature persane de la cour au Moyen Âge, la figure du souverain turc cruel (un homme plutôt qu'une femme) en tant que le bien-aimé devient assez conventionnelle à partir de l'époque ghaznévide (fin du X^e-XII^e siècle) : le dévouement et le service inconditionnels (effectués

355. C'est par ce terme que je traduis l'ottoman *maḥbūb(e)* et l'anglais *beloved*.

356. Walter G. Andrews et Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds. Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005.

par amour, même s'ils se réalisent dans un cadre servile au point de vue juridique) reçoivent comme réponse la négligence et même l'abus³⁵⁷. Le caractère désirable des jeunes esclaves turcs et des souverains ghaznévides (également de la même origine) a fait de l'appellation de « turc » le synonyme de « bien-aimé » en littérature persane médiévale ; l'autre versant de cette figure en poésie correspondait à l'image de guerrier vaillant³⁵⁸.

Du côté ottoman, on peut trouver dans la figure du souverain la personnification de l'autorité notamment en ce qui concerne l'exercice de son pouvoir sur ses esclaves militaires et administrateurs (*kul*) issus du *devşirme*, des butins de guerre ou achetés sur le marché³⁵⁹. Bien antérieurement à la désillusion et la démystification provoquées par l'assassinat d'Osmân II en 1622, on peut constater que cette autorité n'était pas toujours inébranlable : le premier règne de Mehmed II (1444-1446) fut écourté par le soulèvement des janissaires mécontents de la dévaluation entreprise par le jeune souverain³⁶⁰; la révolte des *kul* du sultan Bâyezîd II à Istanbul en 1512 obligea ce dernier à laisser le trône à son fils Selîm, devenu Selîm I^{er} (r. 1512-1520) qui allait connaître des difficultés avec la troupe à son tour³⁶¹. La relation entre le souverain et ses propres *kul* connaît parfois une dimension très personnelle allant au-delà des droits et obligations formels mutuels (mais cette personnalisation n'enlève rien à l'aspect mutuel des rapports). Je ne suivrai pas toutefois la position un peu excessive de W. G. Andrews qui voit dans les relations entre le sultan et ses *kul* le modèle, voire la norme (*pattern*) pour toutes sortes de relations au sein du gouvernement central de l'Empire³⁶². En effet, les relations entre le souverain et ses *kul* avaient une part d'imprévisibilité qui les situaient en dehors du champ juridiquement et socialement prédéfini des relations entre les maîtres ordinaires et leurs esclaves ; les successions au sein de la dynastie comportent l'un des principaux enjeux de ces relations, d'autant plus que ceux qui avaient le statut servile (les janissaires) jouèrent un rôle de plus en plus décisif dans l'installation de leur nouveau maître sur le trône³⁶³.

Selon son échantillon composé de 170 poèmes ottomans (dont 160 *gazel*) allant du XV^e au XVIII^e siècle (et dont la valeur/représentativité statistique scientifique n'est certes qu'indicative), W. G. Andrews suggère l'équivalence sémantique récurrente entre les termes désignant le souverain

357. Julie Scott Meisami, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1987, p. 62.

358. *Ibid.*, p. 66. Tourkhan Gandjei, « Turkish in Pre-Mongol Persian Poetry », *BSOAS* XLIX/1, 1986, p. 71.

359. Walter G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry*, Seattle-Londres, University of Washington Press, 1985 (Publications on the Near East 1), ch. 5 : « The Voice of Power and Authority », p. 89-90.

360. Finkel, *Osman's Dream*, p. 46-47.

361. Nicolas Vatin, « Selim I^{er} », *DEO*, p. 1058 [1057-1060].

362. *Ibid.*, p. 90.

363. Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare, 1500-1700*, Londres, UCL Press, 1999, p. 135.

(*şāh, sultān, pādīşāh, şehsivār*) et le bien-aimé (*yār, dilber, dost, cānān, etc.*) ; de même, les mots désignant les esclaves (*kul, bende, esīr*) seraient systématiquement des équivalents pour l'amant, l'amoureux (*āşık, dīvāne*)³⁶⁴. Dans cette analyse sémantico-lexicographique, Andrews traduit systématiquement *esīr* par prisonnier (*prisoner*, et parfois, *captive*), alors qu'il propose de donner à *kul* le sens d'esclave³⁶⁵. Tout dépend de la contextualisation minutieuse des poèmes, mais cette systématisation sémantique a le défaut de ne jamais traduire *esīr* par esclave et de ne pas mettre l'accent suffisamment sur l'acception de *kul* qui suggère une notion de servitude et d'obéissance plus générales vis-à-vis de sultan de façon à englober aussi bien les esclaves de la Porte que les sujets libres contribuables. Pour être réduit en esclavage sur le plan de la métaphore poétique, il suffit d'être amoureux (*āşık*), ce qui relègue au second plan tout autre élément fondateur de l'identité de la personne éprise de quelqu'un d'autre³⁶⁶.

La vision poétique permet de saisir la réalité psychologique des contemporains et la façon dont ces derniers ont pu interpréter leurs propres comportements et ceux des personnes qu'ils ont côtoyées (des comportements qui ne peuvent être que très partiellement rétablis par l'étude des documents d'archives dont la vision historique et historiciste est en dialogue et en interaction avec cette tentative d'herméneutique littéraire comportementale s'intéressant aux représentations et perceptions des gens de l'époque)³⁶⁷.

La figure du monarque, du souverain, et par extension, celle du maître, se présentent dans la formulation poétique à la fois comme l'objet d'affection et comme le sujet immuable qui détermine les fluctuations d'une situation émotionnelle³⁶⁸. L'objet d'affection et d'attraction n'a pas vraiment besoin de faire quoi que ce soit, il lui suffit d'exister ; car c'est une sorte d'entité polaire, centre d'intérêt absolu que l'on retrouve dans d'autres analogies stéréotypées d'amour comme le papillon de nuit s'approchant constamment de la bougie ou le rossignol convoitant la rose³⁶⁹. Contrairement à la bougie ou à la rose, le souverain ou le maître sont capables de participer et de contribuer à la relation, ne serait-ce qu'en cessant d'être invariablement indifférents, de façon à alléger la souffrance et même à satisfaire le désir de ceux et celles qui se soumettent à eux par amour³⁷⁰.

Comme cette réduction en esclavage symbolique provient d'une préférence personnelle de l'individu qui tombe amoureux, cette situation peut poser la question de la servitude volontaire. Or,

364. W. G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song*, op. cit., p. 43-44 [2. B-C], 46 [6. A-B] et 90-91.

365. *Ibid.*, p. 90.

366. *Ibid.*, p. 135.

367. *Ibid.*, p. 91-92.

368. *Ibid.*, p. 92.

369. *Ibid.*

370. *Ibid.*, p. 92-93.

la servitude en question n'est aucunement volontaire d'après les grandes lignes thématiques de cette poésie aulique. Le mode opératoire d'explication principal (sapant tout fondement volontaire de cette servitude) passe par l'évocation de l'état d'impuissance de l'amoureux, qui est la que victime des forces en dehors de son contrôle, mais également de ses propres inclinations et propensions aussi bien émotionnelles que charnelles³⁷¹. L'amant devenu esclave de son bien-aimé et de sa passion pour ce dernier se trouve sous l'effet dévastateur permanent des forces de la nature (inondations, torrents, vagues océaniques, les saisons et la dégradation, la détérioration) et celles du *cosmos* (les ascendants astrologiques) avant de se confronter à son impuissance totale devant l'autorité temporelle et ce, en raison de ses penchants innés qui sont à l'origine de sa catastrophe personnelle de souffrant passionné sans remède³⁷². Cette imagerie déconstruit d'abord la notion de servitude volontaire en ce qui concerne le lien d'amour défini en termes d'exercice d'autorité. Ensuite, elle paraît en mesure d'établir un parallèle avec la violence originelle fondatrice du statut d'esclave : l'enlèvement, le rapt, la prise de guerre, la vente forcée dans les circuits marchands s'effectuent tous contre la volonté et dans l'impuissance de la personne réduite en esclavage qui se trouve en position de victime³⁷³. Pour forcer un peu le trait, on peut essayer de percevoir un autre équivalent entre l'appartenance politico-religieuse des personnes légalement asservies pour être vendues dans l'Empire ottoman et les penchants naturels des poètes et de leurs personnages amoureux, penchants qui les rendent enclins à être asservis pour leurs désirs et pulsions.

À l'exception du vocabulaire d'origine arabe et sauf précision à dessein, les poètes écrivant en turc ottoman disposent de la flexibilité qui provient de l'absence de genre dans cette langue : comme le sexe des amants misérables et celui des bien-aimés fantasques ne sont pas forcément mis en évidence, on joue sur l'ambiguïté et l'androgynie dans la poésie ottomane³⁷⁴. Cela dit, les histoires d'amour, notamment dans les *gazel*, se passent souvent entre deux hommes (ce qui ne signifie aucunement que les femmes ne faisaient pas l'objet du désir en poésie ottomane classique). Néanmoins, au point de vue des élites culturelles ottomanes (à commencer par celles d'Istanbul, et notamment du XVI^e siècle), on exprime sans gêne une partialité pour des jeunes garçons imberbes qui se situent au cœur d'une attention érotique prononcée et qui relèvent d'une vie active d'assemblées de plaisir et de divertissement où le vin coule à flots (dans la ville de Galata, sur la rive d'en face de la Corne d'Or par rapport à la capitale, par exemple)³⁷⁵.

Le poète Laṭīfī (~1491-1582), petit-fils de Ḥamdī (l'auteur de *Yūsuf u Züleyhā* étudié *supra*),

371. *Ibid.*, p. 120.

372. *Ibid.*

373. Autrement dit, sous coercition.

374. Walter G. Andrews et Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, *op. cit.*, p. 21.

375. *Ibid.*, p. 37.

dans son *Éloge d'Istanbul* (*Evsâf-ı İstānbül*), écrit en 1524 mais offert au sultan Murād III en 1574, entretient une ambiguïté permanente par rapport aux « bien-aimés exceptionnels » (*müsteşnā' dilberler*, termes neutres), tout en prenant soin de se référer aux « plus belles femmes » (*hüsnā'*) et de distinguer à l'occasion les *maḥbūb* (bien-aimé) des *maḥbūbe* (bien-aimée)³⁷⁶. De même qu'il est assez imprudent de réduire la société ottomane de cette époque à un corps binaire divisé entre hommes et femmes, masculin et féminin, parler d'un quelconque « homo-érotisme » serait aussi réducteur et simpliste³⁷⁷. L'existence et la visibilité des femmes dans la poésie érotique de Latîfî ont une valeur assez exceptionnelle. En règle générale, dans la poésie érotique de cette période, des hommes s'adressent à des hommes. Un peu moins fréquemment, il s'agit d'interactions entre hommes et femmes, femmes et hommes : on trouve un certain nombre de poèmes anonymes (probablement composés par des femmes issues des milieux aisés) insinuant des aventures avec des jeunes gens. Les femmes ne sollicitent jamais ouvertement d'autres femmes par l'intermédiaire de la poésie, ce qui confirme qu'on a affaire à des *topoi*³⁷⁸.

Un genre contemporain des *ğazel* ottomans à leur âge d'or, le *şehir-engîz* (« remueur/agitateur de la ville »), a donné lieu à la production d'un corpus poétique assez important qui constitue un catalogue des gens beaux ou des bien-aimés illustres des villes ottomanes à partir du XVI^e siècle : 29 des 46 *şehir-engîz* connus datent de cette période et ont pour objet les villes d'Istanbul, Edirne, Bursa, Gallipoli, Manisa, Sinop, Antioche, Belgrade, Mostar, Skopje et Yeñice-i Vārdār³⁷⁹.

Yaḥyā Beg (m. 990/1582), membre des Dukagjin (une famille albanaise de notables) et issu du *devşirme*, est un autre poète illustre du XVI^e siècle qui a à son compte deux *şehir-engîz* (d'Istanbul et d'Edirne), ainsi qu'un *mesnevî* intitulé *Yūsuf u Züleyhā* entre autres³⁸⁰. Dans son *şehir-engîz* d'Istanbul³⁸¹, on peut repérer une sous-section consacrée à un certain jeune Yūsuf, digne de ce nom en raison de sa beauté évoquant celle de Joseph :

376. *Ibid.*, p. 38-39. Ahmet Sevgi, « Latîfî », *TDVİA*, Istanbul, 2003, vol. XXVII, p. 111-112. Lâtîfî, *Evsâf-ı İstanbul*, éd. par Nermin Suner Pekin, Istanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1977. Lâtîfî, *Éloge d'Istanbul, suivi du Traité de l'invective (anonyme)*, éd. et trad. par Stéphane Yérasimos, Arles, Actes Sud-Sindbad, 2001 (La Bibliothèque turque).

377. W. G. Andrews et M. Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, *op. cit.*, p. 39.

378. *Ibid.*, p. 39.

379. *Ibid.*, p. 40. Barbara Flemming, « Mathnawî, III. en turc », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1991, t. VI, p. 826 : « on attribue à Mesîhî (m. 918/1512) le premier *şehir-engîz* ottoman, genre qui devait évoluer vers la satire sociale sous la plume de Faḳîrî. » Pour *şehir-engîz*, Angelika Neuwirth propose « die Stadt in Unruhe versetzende Schöne » : Angelika Neuwirth, « Einleitung », dans *eadem*, Michael Hess, Judith Pfeiffer et Börte Sagaster (éds), *Ghazal as World Literature II. From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gazel in Context*, Würzburg, Orient-Institut Istanbul, 2006 (Istanbul Texte und Studien 4), p. XXIX.

380. Bayram Ali Kaya, « Taşlıcalı Yahyâ », *TDVİA*, Istanbul, 2011, vol. XL, p. 156-157.

381. Publié par Mehmed Çavuşoğlu, « Taşlıcalı Dukakin-zâde Yahya Bey'in İstanbul Şehir-engîzi », *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XVII, 1969, p. 73-108.

Yūsuf dërler bir bende-i āzād serv-i bālādur

[titre de cette sous-section dans le poème : on l'appelle Yūsuf, c'est un esclave affranchi [et] un grand cyprès]

Birinüñ adı Yūsuf serv-ķāmet

Göñüle nār-ı ħasret cāna āfet

[L'un d'entre eux s'appelle Yūsuf, un cyprès de taille

Le feu de la frustration pour le cœur, une catastrophe pour l'âme]

Beni ķıldı esr-i bend ü zindān

O dām-ı zülf ü ol ķaķ-ı zenaķdān

[Me rendirent un esclave enķāinē et emprisonné

Le piège tendu par sa boucle de cheveux et sa fossette]

Eger Ya'ķūb-veķ görmezsem ani

Göreceķ gözümiüz ķalmaz ciķāni

[Si je ne le retrouve pas comme Jacob

Je n'aurai plus d'yeux pour voir le monde]³⁸².

Ce fragment du poème de Yaħyā est notable pour plusieurs raisons. Dans son catalogue des beaux hommes d'Istanbul, on trouve ce Yūsuf qui s'appelait peut-être vraiment ainsi et qui plaisait apparemment beaucoup au poète. Le fait qu'il était précédemment esclave et sa beauté éclatante incitent Yaħyā à faire allusion à l'histoire de Joseph (qu'il connaît très bien en tant qu'auteur d'un *Yūsuf u Züleyķā* de son temps). Le poète arpentant les rues de la capitale ottomane en quête de beaux visages, corps et esprits, se compare à Jacob (le père de Joseph) dans la douleur immense causée chez eux par la séparation avec leurs Yūsuf respectifs. Le Yūsuf d'Istanbul est qualifié de *bende-i āzād* (esclave affranchi, libre), toutefois ceci est à prendre avec précaution. Car, quand on pense à l'expression *serv-i āzād* (un cyprès qui a poussé tout droit, sans courbe)³⁸³, une traduction

382. *Ibid.*, p. 90 [distiques 151-153].

383. W. J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, op. cit., p. 1056.

littérale de ce titre pourrait être trompeuse : cela peut être tout simplement un jeu de mots. Par ailleurs, l'analogie du cyprès n'indique pas seulement la haute taille de cet homme, mais aussi la grâce de sa silhouette. Que ce Yūsuf soit affranchi ou non, Yaḥyā tient à préciser son statut actuel ou ancien d'esclave. Cette précision a pour fonction de signaler l'esclavage métaphorique du poète en raison de la frustration et du désir provoqués chez lui par Yūsuf : Yaḥyā, complètement épris, se trouve asservi par son admiration pour ce jeune homme. Il est vrai que le poète se place dans le rôle du père qui ne correspond pas à celui d'un amoureux. Par là, il se réfère à la destruction qu'avait causée chez Jacob la perte temporaire de Joseph (plusieurs années s'étaient passées avant leurs retrouvailles). Le recours à Jacob souligne également la pureté de ses sentiments : sa passion ne s'accompagne pas d'un quelconque désir charnel. Il aurait du reste été incongru de sa part de se comparer à Züleyhā, une femme.

Il s'agit d'une véritable inversion des rôles (entre maîtres et esclaves) et de la hiérarchie sociale lorsque ce type d'usage métaphorique du concept d'esclavage en poésie concerne sans équivoque le cas d'un maître tombant irrémédiablement amoureux de son esclave/ses esclaves (hommes ou femmes, peu importe). Jocelyne Dakhlia a peut-être formulé le mieux ce phénomène : « inversion hiérarchique par l'amour entre maître et esclave »³⁸⁴. Aussi bien sur le plan littéraire qu'au point de vue de l'histoire événementielle, ce point peut facilement rappeler les rapports complexes et compliqués que Soliman le Magnifique (r. 1520-1566) a pu entretenir avec deux de ses esclaves (qui font partie de l'éventail des personnages les plus illustres de toute l'histoire de l'Empire ottoman) : son ami d'enfance (devenu son grand vizir) İbrāhīm Paşa et sa concubine préférée (devenue son épouse) Hürrem (Roxelane)³⁸⁵.

İbrāhīm (~1495-1536), originaire de Parga sur la côte ionienne, était entré au palais impérial comme page de condition servile ; pendant sa période de formation, il est devenu le serviteur personnel, l'ami et le compagnon de Soliman, alors prince³⁸⁶. İbrāhīm, baptisé Pietro et sujet vénitien au départ, a été réduit en esclavage très jeune, entre 1499 et 1502 ; sa première maîtresse fut la fille veuve d'İskender Paşa (m. 1504) qui était l'une des figures prééminentes et vizir du règne de Bāyezīd II (r. 1481-1512)³⁸⁷. İbrāhīm aurait été offert par sa maîtresse au prince Soliman (à peu près du même âge) à Edirne en 1514-1515³⁸⁸. İbrāhīm allait accompagner Soliman au long de son

384. Jocelyne Dakhlia, « Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LXII/5, 2007, p. 1115.

385. Ebru Turan, « İbrahim Paşa (Makbul ve Maktul) », *DEO*, p. 584. Leslie Peirce, « Hürrem (Roxelane) », *DEO*, p. 578. Çağatay Uluçay, *Harem II*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1971, p. 10-11 n. 18.

386. W. G. Andrews et M. Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, op. cit., p. 238.

387. Ebru Turan, « The Marriage of İbrahim Pasha (ca. 1495-1536). The rise of Sultan Süleyman's favorite to the grand vizierate and the politics of the elites in the early sixteenth-century Ottoman Empire », *Turcica* XLI, 2009, p. 8-9.

388. *Ibid.*, p. 9. Eadem, « İbrahim Paşa (Makbul ve Maktul) », art. cit.

ascension au sommet de l'État, pour être promu du poste de grand chambellan à celui de grand vizir en l'espace de trois ans (entre 1520 et 1523) et « diriger l'Empire seul avec un pouvoir égal à celui du sultan » et sans précédent dans le cas d'un *kul* pour les treize années suivantes jusqu'à son exécution (ce qui allait dans le sens du renforcement du pouvoir politique du souverain contrairement à ce qu'une telle ascension peut laisser penser)³⁸⁹. Les faits historiques avérés sont peu nombreux dans le récit de Soliman et ses deux esclaves, une bonne partie de la littérature scientifique et de ce que les sources narratives apportent relève de la spéculation sur les motifs et pensées des principaux acteurs de l'affaire ; nous connaissons davantage d'éléments sur les auteurs et leurs auditoires ayant répandu les rumeurs passant pour des faits concrets que sur la réalité historique du harem impérial et de l'entourage proche de Soliman³⁹⁰. Quelle que soit la part déterminante du rôle de Hürrem dans la chute d'İbrāhīm, Soliman a pu manifester son dévouement physique et spirituel à ces deux personnes pour de longues périodes de sa vie et de son règne. Dans le cadre de cette fiction historique, si Hürrem a pu éprouver une jalousie profonde vis-à-vis d'İbrāhīm, elle n'était pas moins captivante pour le souverain : elle a une place étincelante dans la poésie de Soliman (de son nom de plume, Muhibbī, l'Affectueux/l'Amant). En effet, faisant ouvertement part de son attachement passionnel à la mère de la plupart de ses enfants, Muhibbī se réfère à son épouse, non seulement comme à son bonheur, son plaisir, sa plante verte, son sucre, son trésor en ce monde, mais comme à son Potiphar, son Joseph, son existence, son pharaon dans l'Égypte du cœur³⁹¹. La société ottomane de l'époque a pu voir en Hürrem (qui « devint en 1534 l'épouse de Soliman et fut de ce fait affranchie ») l'esclave magicienne qui avait subjugué son maître : ce n'était pas seulement une image poétique, mais de surcroît une critique politique : le bouleversement de l'équilibre du monde de cette manière pouvait encourager d'éventuelles aspirantes dans d'autres maisonnes ottomanes³⁹².

Assumer/adopter le rôle de l'esclave du sultan signifiait l'assurance de la loyauté à l'égard du souverain ottoman dans sa forme la plus radicale possible : en tant qu'objet d'un amour inconditionnel et en position de dominant absolu, le sultan n'était aucunement requis de répondre par amour de son côté, tout en exigeant une obéissance sans faille à son égard³⁹³. Or, lorsque c'est au tour du sultan (ou à celui d'un autre maître) d'exprimer son propre amour pour quelqu'un

389. La citation est d'E. Turan, « İbrahim Paşa (Makbul ve Maktul) », *art. cit.* W. G. Andrews et M. Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, *op. cit.*, p. 238. E. Turan, « The Marriage of İbrahim Pasha », *art. cit.*, p. 30 : « A slave intimately attached to his master both physically and sentimentally, İbrahim straddled the border between the public realm and the private body of the sultan. As such, his rise to the highest office in the empire was meant to bring the government, which had been politically and institutionally slipping away from the ruler's personal control, again within the sultan's orbit. »

390. W. G. Andrews et M. Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, *op. cit.*, p. 242.

391. *Ibid.*, p. 242-243.

392. Leslie Peirce, « Hürrem (Roxelane) », *art. cit.*

393. W. G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song*, *op. cit.*, p. 93.

d'autre, la situation est renversée : il suffit de tomber amoureux, et tout concourt à ce qu'il se retrouve en situation d'esclavage métaphorique. L'image n'en est que renforcée et l'ordre conventionnel de la société et du monde bouleversé, lorsque la personne aimée, désirée est réellement un(e) esclave.

La poésie ottomane de cour a le mérite d'avoir évoqué éloquemment et directement des questions concernant un public assez vaste pendant plusieurs siècles : bien loin de n'avoir rien à voir avec la vie réelle de l'époque, elle est profondément insérée dans la culture et la société qui ont pu la produire³⁹⁴. Ceci nous conduit de nouveau au problème du lien de la littérature et de la fiction avec la vérité. Si l'on assimile un maître ottoman d'esclave(s)³⁹⁵ à la figure d'un homme cruel, méchant et féroce, à celle d'un bourreau, dans la mesure où dans beaucoup de *gazel*, on trouve le thème du dévouement sans réserve envers de la figure d'autorité (dévouement dans lequel se confondent amour et obéissance, toujours inconditionnels), il est possible de se heurter à ce que Stephen Vizinczey a qualifié du « plus grossier, [du] plus misérable mensonge de toute la littérature, le mensonge selon lequel un homme peut aimer son bourreau »³⁹⁶. Cette position (principalement fondée sur une lecture synthétique de la littérature européenne et nord-américaine du siècle dernier) est assez juste, car la figure du bien-aimé en poésie ottomane est aussi celle d'un être humain infiniment cruel infligeant une souffrance interminable à laquelle il est impossible de remédier. Cependant, on peut y apporter des nuances sur deux points : c'est une fois que l'on en tombe amoureux que le bien-aimé (ou la bien-aimée) devient un être extrêmement cruel, il ne s'agit pas de quelqu'un d'assimilable à la figure de bourreau avant que l'on entre sous son emprise. Puis, notamment dans le cas des *kul* sur lesquels le sultan dispose du droit de vie et de mort de façon incontestable, l'expression de l'amour et un dévouement inconditionnels pour l'homme qui peut procéder de façon arbitraire à la mise à mort de ses amoureux constitue une possibilité à laquelle les Ottomans de l'époque classique ont véritablement cru. Même s'il s'agit d'un mensonge, ce mensonge dépassait largement le cadre fictif de la littérature créative pour avoir un vrai ancrage socio-politique, et surtout ce mensonge (selon lequel l'homme peut sincèrement aimer son bourreau) a pu être tenu comme un fait allant de soi pour de nombreux siècles au point de vue des représentations et des modes de fonctionnement de la société ottomane. Cette soumission était, d'un point de vue utilitariste, nécessaire pour l'autopréservation aussi.

Si l'on passe à une autre catégorie mise en avant par S. Vizinczey, celle de la fiction

394. *Ibid.*, p. 15.

395. À commencer par le sultan lui-même.

396. Stephen Vizinczey, *Vérités et mensonges en littérature*, trad. par Philippe Babo et Marie-Claude Peugeot, Monaco, Éditions du Rocher, 2001 (Anatolia), p. 335.

véridique, libératrice et par conséquent subversive, il devient possible de déceler une autre facette de la représentation des esclaves dans la littérature ottomane : « la grande fiction réaliste est libératrice parce qu'elle dépeint des individus à la lumière de leurs aptitudes et de leurs actes, et les classe selon leur valeur intrinsèque plutôt qu'en fonction de leur position dans la société. En ce sens, toute fiction véridique est subversive.³⁹⁷ » Dans la mesure où le phénomène amoureux ne connaît pas vraiment de barrières juridiques, sociales et politiques (tout en renforçant les fondements hiérarchiques de la société dans le cas du culte voué au sultan) et à cet usage métaphorique de l'esclavage peut concerner n'importe qui dans la société ottomane, il y a une part de subversion dans les exemples de poésie passés en revue, d'autant plus que certains poètes prennent bien soin d'aborder le thème de l'inversion des rôles de maître et d'esclave, d'homme libre et d'homme asservi. Il est vrai que l'on peut repérer une certaine essentialisation des hommes dans la littérature ottomane en fonction de leur appartenance sociale, mais dans le contexte de l'amour, la valeur intrinsèque de l'individu bien-aimé est privilégiée justement parce qu'il est le bien-aimé au-delà de tout déterminisme socio-économique ou juridico-politique.

B/ Les sources narratives en prose

La prose (*nesr*) ottomane dont il existe deux styles principaux (simple et rimé – la prose rimée s'appelait *inşā'*) a connu son zénith au XVI^e-XVII^e siècle comme la poésie classique³⁹⁸. Quand les historiographes, les chroniqueurs traitent de la question des esclaves et de l'esclavage comme institution dans leurs ouvrages, il s'agit très généralement des prises de guerre, des populations asservies et des régions conquises dans le cadre de l'expansion ottomane notamment en Europe. Parallèlement à la relation de l'aspect purement événementiel et politico-militaire des choses (où les esclaves et l'esclavage ne sont mentionnés qu'à titre accessoire et de façon fortuite), on trouve également dans ces sources narratives des remarques sur la place et le devenir des esclaves dans la société ottomane. Ces éléments de discours portent sur la façon dont on devient un Ottoman, la signification d'être *kul* du sultan et/ou d'un particulier. Je m'intéresserai principalement à des chroniques historiques, récits de voyages (au sein et en dehors de l'Empire ottoman) et aux livres des festivités (*sūrnāme*) dans lesquels on trouve tout simplement une représentation distincte des métaphores et imaginaires poétiques par rapport à l'institution servile et aux hommes et femmes aliénés.

397. *Ibid.*

398. Vildan Serdaroğlu, « Literature, classical Ottoman », *EncOttEmp*, p. 339.

1 – Les chroniques historiques et écrits politiques

À partir du XV^e siècle, des auteurs issus de différents milieux et origines (parmi lesquels on trouve des historiographes, scribes, bureaucrates, littérateurs, poètes, oulémas, militaires, vizirs, agents fiscaux) se sont mis à produire des textes à contenu historique ; ces textes étaient en vers et en prose, en grec, persan, turc ottoman ou en arabe, et consistaient en histoires locales, dynastiques ou universelles, en récits de campagnes, compilations de lettres, narrations littéraires traitant des événements d'une période donnée : ils s'appuient à l'occasion sur des documents d'archives et autres preuves écrites³⁹⁹. Les auteurs de l'historiographie ottomane de la période classique comptent parmi eux aussi bien des critiques, que des soutiens de la dynastie régnante⁴⁰⁰. Ces textes à la fois constituent une vision de l'histoire de leur passé récent et lointain, et présentent le regard porté par leurs auteurs sur la société de leur époque.

À côté de nombreux passages fastidieux sur les butins humains des campagnes militaires à succès qui contiennent parfois des informations factuelles utiles, les chroniques historiques et autres textes à caractère historiographique peuvent aussi présenter des pépites de perspicacité qui placent leurs auteurs à un niveau d'interprétation un peu plus élevé que celui de la simple relation des faits connus et transmis. Dans un traité sur les pierres précieuses, remèdes, toniques et parfums offert au sultan Murād II (r. 1421-1444 ; 1446-1451) en 1429-1430, le médecin Muḥammed bin Maḥmūd Şirvânî signalait les vertus du flux annuel d'esclaves vers les territoires ottomans :

Chaque année, on amène environ cinquante mille esclaves mécréants et mécréantes de la demeure de la guerre (*dār-ı ḥarb*) aux pays de l'islam (*bilād-ı islām*) ; ceux-ci deviennent musulmans. De leur progéniture, des croyants et des croyantes viennent en existence jusqu'au Jour du Jugement. Ils confessent la divinité d'Allah et s'occupent à l'adorer. Pour la totalité des gens susmentionnés, les récompenses divines et les actions pieuses [mais *ḥasenāt* peut également signifier « les belles femmes »] se trouvent au conseil (*dīvān*) des ancêtres et aïeux des padichahs des combattants de la foi parmi les amoureux de Dieu. Vu qu'il faut prendre en considération le Jour du Rassemblement et de la Résurrection, la totalité des gens des pays de l'islam prient pour la pérennité de la fortune du sultan et l'augmentation de sa durée de vie (*Her yıl dār-ı ḥarbden bilād-ı islāma elli biñ artuḡ ve eksük kāfir ve kāfire esir getürürler, müselmān olurlar ve anlardan dāmen-i kıyāmete deḡin mü'min ve mü'mine vücūda gelür; Allāhuñ ulūhiyyetine mü'terif olub 'ibādetine meşḡul olurlar. Bu cem'î mezkūrātuñ meşübātu ve ḥasenātu pâdişāh-ı mücāhid-i murābıtuñ ve atalarınıñ ve dedeleriniñ dīvānında durur. Yevme-l-ḥaşr ve n-nüşür ḥisāb olunsa gerek durur ve bundandur ki cem'î ehl-i bilād-ı islām devletiniñ devāmi ve 'ömriniñ izdiyādı du'asına meşḡul dururlar*)⁴⁰¹.

399. H. Erdem Çıpa et Emine Fetvacı (éds), *Writing History at the Ottoman Court. Editing the Past, Fashioning the Future*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2013, « Preface », p. vii.

400. *Ibid.* Voir aussi Franz Babinger, *Die Gechichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1927 ; Bernard Lewis et P. M. Holt (dirs), *Historians of the Middle East*, Londres, Oxford University Press, 1962 ; Lewis V. Thomas, *A Study of Naima*, New York, New York University Press, 1972 ; Christine Woodhead, « An experiment in official historiography? The post of *şehnāmeçi* in the Ottoman Empire », *WZKM LXXV*, 1983, p. 157-182 ; Rhoads Murphey, « Ottoman historical writing in the XVIIth century », *Archivum Ottomanicum XIII*, 1992-1994, p. 277-311 ; *Idem*, *Essays on Ottoman historians and historiography*, Istanbul, Eren, 2009.

401. Muhammed b. Maḥmūd-ı Şirvânî, *Tuhfe-i Murādî. İnceleme – Metin – Dizin*, éd. par Mustafa Argunşah, Ankara,

L'entrée annuelle de 50 000 personnes en tant qu'esclaves dans les territoires ottomans est peut-être une exagération pour les années 1420, mais l'expansion territoriale et le devenir impérial de l'État ottoman allaient permettre ce type de flux réguliers pour l'approvisionnement en esclaves : ne serait-ce que pour le seul secteur de la mer Noire – qui ne constitue qu'une des branches de la traite – nous avons l'estimation d'au moins 10 000 personnes qui entrent chaque année dans l'Empire ottoman au XVI^e-XVII^e siècle⁴⁰². Şirvānī fait une analyse vraiment utilitariste et populationniste de la pratique de l'esclavage chez les Ottomans : l'institution servile est un outil démographique de premier plan, dans la mesure où elle permet d'accroître la population des sujets du sultan et celle des musulmans chaque année tant que les armées ottomanes sont victorieuses. Le recrutement par la force des éléments extérieurs et étrangers est présenté comme le moyen de transformer des « infidèles » en musulmans croyants. Il est vrai que ces migrations contraintes constituaient un facteur de croissance démographique. Mais il faut rappeler que la pratique de l'esclavage chez les Ottomans (même si elle impliquait le déplacement sous coercition des personnes) n'impliquait pas la conversion forcée des esclaves, d'autant plus que la conversion d'un esclave à l'islam ne donnait pas *ipso facto* lieu à son affranchissement. Si la population servile créée par l'institution de l'esclavage contribue de façon quasi-automatique à la croissance démographique, l'augmentation du nombre des musulmans de l'Empire ne résulte pas obligatoirement de la pratique de l'esclavage (étant donné qu'il ne s'agissait pas d'une systématité des conversions à l'islam suivies de l'affranchissement concernant les esclaves, même si ces phénomènes étaient relativement répandus).

La vision de Şirvānī comporte aussi une dimension clairement eschatologique : l'augmentation des effectifs de la communauté des croyants (par les situations de recrutement forcé et de migration involontaire créées par l'esclavage) signifie qu'un plus grand nombre de gens pouvait prier pour le salut de la dynastie et de l'État ottomans dans l'attente du Jugement dernier. Cemal Kafadar fait référence à ce passage précis de la chronique de Şirvānī dans un article consacré aux identités romaine, (post-)byzantine, (post-)seldjoukide, post-latine, turque, grecque, turcophone, musulmane et aux différentes appartenances religieuses, linguistiques, politiques et culturelles dans l'Anatolie pré-ottomane et ottomane⁴⁰³. Le message de Şirvānī est à double tranchant : l'auteur se félicite des victoires des armées de son souverain musulman qui contribuent à la croissance démographique des fidèles de sa religion sous autorité ottomane, et met l'accent sur le devenir de

Türk Dil Kurumu, 1999, p. 73.

402. Halil İnalcık et Donald Quataert (dirs), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 285.

403. Cemal Kafadar, « A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum », *Muqarnas* XXIV, 2007, p. 13-14.

ces étrangers non musulmans progressivement incorporés à la société ottomane. On peut aisément concevoir que les anciens esclaves et leurs descendants connaissent un certain brassage avec les locaux au cours des deux premières générations sans porter des stigmates de leur passé et de leurs origines ; toutefois, vu la violence et le traumatisme ayant entraîné le processus d'ottomanisation, on peut imaginer que les individus concernés gardaient des souvenirs pour le moins amers, ce sur quoi nos sources écrites sont plutôt silencieuses contrairement à celles laissées par ceux qui ont pu regagner leurs pays d'origine en s'échappant des territoires ottomans⁴⁰⁴.

Au sujet de la contribution démographique de la pratique de l'esclavage chez les Ottomans, on trouve un certain nombre de remarques dans des chroniques postérieures (du début et de la fin du XVI^e siècle). Bien entendu, cet écho inter-textuel avec Şirvānī n'est créé que par ma propre entremise : la problématique étant suffisamment générale, chaque observateur contemporain était en mesure d'y songer (d'autant plus que les auteurs en question sont censés expliquer des phénomènes historiques). İdrīs-i Bidlīsī (m. 926/1520) dans son *Heşt Bihîşt (Les huit paradis)*, chronique d'histoire ottomane en persan, des origines jusqu'à la fin du règne de Bāyezīd II (1481-1512) (offerte à ce dernier et à son successeur Selīm I^{er}), s'était attaqué à la question du *devşirme* d'une façon assez inexacte⁴⁰⁵. À ce propos, on peut rapidement rappeler que le *devşirme* relevait d'un système d'esclavage interne visant surtout les jeunes garçons parmi les populations non musulmanes (*zimmī*) des Balkans et de l'Anatolie à partir de la fin du XIV^e siècle. L'inexactitude chez le seigneur kurde İdrīs consiste à considérer tous les *zimmī* ottomans comme des esclaves ; de plus, il affirmait la conformité de cette pratique à la charia sans entreprendre la démonstration jurisprudentielle nécessaire en la matière⁴⁰⁶. Si certaines communautés chrétiennes et/ou juives ont été réduites en esclavage au moment de la conquête ottomane, cela s'explique par le fait qu'ils avaient résisté au conquérant musulman ; toutefois, après « régularisation », une fois qu'ils acquièrent le statut de sujets libres et contribuables du sultan, la question de la servitude des *zimmī* (en tant qu'esclavage et en tant qu'appartenance à quelqu'un à titre de propriété) ne se pose aucunement, il n'y a pas d'ambiguïté sur ce point normalement. La cupidité et la mauvaise foi de certains fonctionnaires pouvaient nécessiter à l'occasion que la Porte renouvelât la validité du statut de *zimmī*, comme dans le cas des juifs d'Istanbul 140 ans après la conquête de Constantinople⁴⁰⁷. Même si le statut des *zimmī* ottomans était clair d'un point de vue théorique et juridique, certains

404. *Ibid.*, p. 14.

405. Victor Louis Ménage, « Sidelights on the *Devşirme* from İdrīs and Sa'duddīn », *BSOAS* XVIII/1, 1956, p. 181-183.

406. *Ibid.*, p. 183.

407. Gilles Veinstein, « La prise de Constantinople et le destin des *zimmī* ottomans », *Archivum Ottomanicum* XXIII, 2005-2006, p. 341-345.

musulmans (agents de l'État ou non) pouvaient créer des problèmes à ce propos : la situation n'était pas forcément d'une netteté extrême pour certains esprits.

L'historien et *şeyhü-l-islām* Sa'dü-d-dīn (m. 1008/1599) a repris la chronique d'İdrīs pour une partie importante de sa propre chronique intitulée *Tācū-t-tevārīh* (*La couronne des histoires*). V. L. Ménage a repéré, grâce à une étude comparative minutieuse, les modifications apportées par Sa'dü-d-dīn aux renseignements et remarques d'İdrīs-i Bidlīsī sur le *devşirme*. Il commence par occulter le fait que le *devşirme* s'appliquait aux enfants des *zimmī* protégés par le sultan, pour se référer aux « enfants des mécréants » (*evlād-ı küffār*)⁴⁰⁸. Sa'dü-d-dīn, en bon spécialiste du droit musulman, omet la phrase où İdrīs qualifie tous les *zimmī* ottomans d'esclaves, puis il s'abstient de répéter l'affirmation d'İdrīs sur la compatibilité chariatique de cette institution⁴⁰⁹. Après ces omissions et modifications, Sa'dü-d-dīn fait part de ses calculs selon lesquels le *devşirme* aurait fourni plus de 200 000 hommes à l'islam, tout en précisant qu'il ne pouvait pas évaluer l'apport des esclaves tirés de la demeure de la guerre (*dārü-l-ḥarb*) « dont personne ne connaît le nombre » : c'est par rapport à ces derniers que Sa'dü-d-dīn se permet employer le mot « *istirḳāk* » (réduire en esclavage/faire esclave/asservir) qu'il reprend à Bidlīsī (lequel l'utilise dans le cadre du *devşirme*). On peut constater que la différence territoriale et démographique entre les domaines ottomans des années 1420 et ceux de la seconde moitié du XVI^e siècle étant immense, Sa'dü-d-dīn ne se risque pas à faire une estimation là-dessus comme Maḥmūd Şirvānī.

Pour ce qui est des expressions employées dans des chroniques ottomanes relatant les prises de guerre de chaque campagne militaire de façon exhaustive pour la période dont elles traitent, le dépouillement du texte de l'historien du XVII^e siècle Ḥasan Beg-zāde Aḥmed Paşa me permet de faire les remarques suivantes. Dans l'expression de « *niçe māl ü ḡanā'im ve esīr ü behā'im* » (tant de biens et de butin, et [tant] d'esclaves et de bétail) qu'il emploie au sujet des gains d'une campagne de Soliman en Géorgie (effectuée après le 23 *şevvāl* 955 / 24 novembre 1548) rapportés à Istanbul, on voit comment la part humaine du butin de guerre peut être classée assez ordinairement à côté des vivres et marchandises (biens meubles et inanimés) pillées et saisies, que l'on accouple en plus avec le bétail⁴¹⁰. Dans ce couple d'esclaves et d'animaux que le chroniqueur sépare d'autres biens et objets de valeur accaparés par les soldats ottomans et leurs forces auxiliaires, on peut facilement identifier la catégorie juridique de « propriété parlante » (*māl-ı nātīk*) qui comporte d'une côté les biens inanimés, et de l'autre le bétail humain et animal. Dans l'*Histoire* de Ḥasan

408. *Ibid.* Ḥ'āce Sa'dü-d-dīn Efendi, *Tācū-t-tevārīh*, Istanbul, Ṭab'ḥāne-i 'āmire, 1279 [1863], vol. I, p. 40.

409. V. L. Ménage, « Sidelights on the *Devşirme* », *art. cit.*, p. 183.

410. Hasan Bey-zāde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zāde Tārīhi. Metin (926-1003 / 1520-1595)*, éd. par Şevki Nezihi Aykut, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2004, vol. II, p. 124.

Beg-zāde, en plusieurs dizaines d'endroits, en ce qui concerne les ennemis des Ottomans, de manière systématique, il y a toujours deux possibilités au point de vue de l'initiative prise par des chefs de guerre : 'alef-i şemşir etmek ou esir etmek ; soit la mise à mort (littéralement « faire victime ou proie de l'épée », soit la réduction en esclavage)⁴¹¹. Ces possibilités relèvent, juridiquement parlant, du droit du vainqueur. Quant au choix à opérer parmi ces possibilités, il est dicté par des considérations concrètes sur le terrain.

Dans la seconde moitié du xvi^e siècle et au xvii^e siècle, « l'histoire se fait moins dans les cercles proches du pouvoir » (par rapport à un chroniqueur comme 'Aşıkpaşazāde, m. 1502, ayant un accès direct au sultan et entretenant de bonnes relations avec la dynastie) ; puis, les difficultés militaires, administratives, financières, politiques et sociales « rencontrées par l'État ottoman à l'intérieur comme à l'extérieur, puis l'influence d'Ibn Khaldun, amènent l'élite à envisager le déclin de l'Empire et les moyens d'y remédier »⁴¹².

Évoluant dans un milieu décliniste de l'ère post-solimanienne (d'autant plus que l'on s'approchait de l'an mil de l'Hégire qui devait commencer en octobre 1591) qui n'était pas étrangère aux visions apocalyptiques, Muşafā 'Ālī de Gallipoli (1541-1600) fut l'un des écrivains, intellectuels, littérateurs les plus prolifiques et intrigants de son temps (on aura l'occasion de présenter sa biographie de façon plus détaillée ultérieurement)⁴¹³. Il a composé une magistrale histoire universelle intitulée *Künhü-l-aḥbār* (*L'Essence des nouvelles*), mais c'est son ouvrage politique de premier plan, *Nuṣḥatü-s-selāḫīn* (*Conseil pour les sultans*) qui m'intéresse ici. Achievé en 1581, ce texte a acquis une certaine popularité (plusieurs copies du xvii^e siècle nous sont parvenues) du vivant même de son auteur qui y élabore une critique socio-politique de son époque qu'il compare désavantageusement à un âge d'or considéré comme révolu⁴¹⁴. Une bonne partie du *Conseil* d'Ālī est consacrée à ses propres observations et aux informations qu'il a recueillies sur les exactions, abus et violations des lois et sur les pratiques insidieuses dans l'Empire au cours des années 1570-1580⁴¹⁵. Un jalon, voire un chef d'œuvre de la pensée politique ottomane (« *a landmark in the history of Ottoman letters and political thought* »), le *Conseil* d'Ālī adopte une approche pratique pour la résolution de problèmes par le biais de l'examen de l'histoire contemporaine et de certaines institutions-clés⁴¹⁶. Ce texte traite principalement du gaspillage des

411. *Ibid.*, vol. II, p. 212 et *passim*.

412. Nicolas Vatin, « Historiens et chroniqueurs. Auteurs turcs ottomans, xv^e-xviii^e siècle », *DEO*, p. 560-561.

413. Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought Up to the Tanzimat: A Concise History*, Réthymnon, Foundation for Research and Technology-Hellas – Institute for Mediterranean Studies, 2015, p. 71.

414. *Ibid.*, p. 72.

415. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Āli (1541-1600)*, Princeton, Princeton University Press, 1986 (Princeton Studies on the Near East), p. 96.

416. *Ibid.*, p. 99 et 102.

fonds publics, de la lutte contre la corruption et des mauvaises façons de gouverner⁴¹⁷. Dans cette optique, Muṣṭafā ʿĀlī part toujours de ses expériences et observations personnelles pour proposer ensuite des solutions spécifiques et concrètes aux problèmes examinés⁴¹⁸. Ses préoccupations fiscales et administratives concernent un point particulier des thématiques serviles : la levée du quint (*penc-yek*) en tant que tribut pour le compte du sultan parmi les captifs de guerre faits par des soldats ottomans. L’auteur affirme clairement que les *beg* des frontières balkaniques (à commencer par la Bosnie) procédaient à des prélèvements illicites parmi les personnes enlevées lors des raids, en contravention totale des *kānūnnāme* : certains soldats s’en prennent même à des *reʿāyā* (car les prélèvements excessifs de leurs supérieurs hiérarchiques les empêchent de bien vivre grâce aux raids) et on ne respecte certainement pas la part d’esclaves due à Istanbul⁴¹⁹.

Le traité de Muṣṭafā ʿĀlī contient des passages importants sur l’éthique ottomane idéale de la fin du XVI^e siècle qui seront traités *infra* à propos de la morale pratique des relations entre maîtres et esclaves. Pour revenir à ce que cette source est en mesure de nous apprendre en tant que témoignage historique, il faut signaler une section où l’auteur expose sa vision de la pratique de l’affranchissement. En rapportant un entretien qu’il a eu avec le *kazasker* (ou *kāzi-ʿasker*, juge des armées, membre permanent du conseil impérial) de Roumélie, Şemsī Paşa (m. 1580), l’auteur explique les bénéfices sociaux et eschatologiques provenant du choix de ce dernier pour sa résidence permanente de fonction. Il se trouve que ce *kazasker* de Roumélie avait préféré habiter à Üsküdar (sur la rive anatolienne) et non dans la capitale Istanbul *intra muros* (sur la rive européenne). L’auteur prétend que ce choix allait avoir un effet déterminant sur le trafic maritime du Bosphore en raison du grand nombre de visiteurs d’importance quotidiennement reçus par ce notable, ce qui signifie que la nouvelle dynamique de la circulation maritime autour de la capitale devait avoir un vrai impact pour ceux qui pratiquaient le métier de passeurs sur le Bosphore et la Corne d’Or. Or, Muṣṭafā ʿĀlī affirme de façon univoque que ces passeurs maritimes étaient tous de condition servile et que la somme d’argent annuelle versée par les visiteurs de Şemsī Paşa allait permettre aux esclaves exerçant ce métier de se racheter à terme dans le cadre des contrats d’affranchissement conditionnel (*mükātebe*). L’auteur estime qu’un millier d’esclaves pourraient payer pour leur liberté en l’espace d’un an (alors que sans cette intensification nouvelle de l’activité maritime sur le Bosphore, cela devait nécessiter au moins une décennie pour eux d’accumuler une

417. *Ibid.*, p. 102-103.

418. *Ibid.*, p. 100.

419. Andreas Tietze, *Muṣṭafā ʿĀlī’s Counsel for Sultans of 1581. Edition, Translation, Notes (part I)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979 (Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte VI), p. 72-73 ; 171 [R 62 r^o-R 62 v^o]. À propos du *penc-yek*, voir *supra* II-A-2-iii-b dans la précédente partie.

somme monétaire équivalente)⁴²⁰. En dernier lieu, Muṣṭafā 'Ālī met en avant l'aspect charitable de cette action concernant sa vie dans l'au-delà, tout en soulignant que la réalisation de ces affranchissements conditionnels à échelle massive permettrait au pacha d'avoir un grand nombre de clients qui lui seraient redevables en tant qu'hommes libres : toutefois, son interlocuteur n'arrive à se montrer que perplexe et sans réaction devant ces propos, ce qui est extrêmement décevant pour l'auteur⁴²¹. L'identité des propriétaires de ces esclaves passeurs reste obscure. Cependant, si Gelibolulu 'Ālī parle des éventuelles relations de clientèle que le pacha aurait avec des passeurs affranchis, cela insinue qu'au moins une partie d'entre eux était en la possession du *kazasker* Şemsī Paşa. Cela dit, il ne faut pas perdre de vue l'humour caustique d' 'Ālī : ce *kazasker* de Roumélie fait le choix étrange de s'installer en Asie Mineure ; cet homme d'État quitte la capitale impériale, ce qui fait que d'honnêtes sujets sont contraints à un déplacement absurde. L'affranchissement régulier des esclaves passeurs peut être considéré comme l'imposition d'une sorte de *zekāt* (aumône annuelle obligatoire) à ceux-ci⁴²².

Ce discours tenu par 'Ālī devant Şemsī Paşa a l'intérêt d'indiquer une estimation du prix moyen d'un esclave vendu à Istanbul autour de l'année 1580 (3 000 aspres), mais lui-même devait savoir que parler de mille esclaves passeurs sur le Bosphore était une exagération pour le moins aberrante. Il reste assez conventionnel lorsqu'il se réfère implicitement au précepte coranique sur la pratique de l'affranchissement en tant qu'acte charitable. Selon les indications des sources ottomanes de l'époque, la mention par l'auteur de la pratique du métier de passeurs sur le Bosphore par des esclaves est une rareté, sinon une exception. Tout de même, l'éditeur scientifique et le traducteur du texte de Muṣṭafā 'Ālī, Andreas Tietze, a réussi à repérer un renseignement pertinent en la matière dans *La Méditerranée* de Fernand Braudel⁴²³. Il se trouve que, dans un sous-chapitre sur les villes impériales, à propos de la circulation à Istanbul (« un monstre urbain ») et autour de son agglomération, F. Braudel cite le voyageur français Pierre Lescalopier qui était arrivé à Istanbul au printemps 1574 : « aux parmes [*pérames* ou barques de transit], il y a des chrétiens [esclaves] qui gagnent de quoy payer leur rançon par permission de leurs maîtres.⁴²⁴ » Le croisement de ces deux sources et témoignages contemporains permet d'affirmer avec certitude l'exercice de cette activité

420. Andreas Tietze, *Muṣṭafā 'Ālī's Counsel for Sultans of 1581. Edition, Translation, Notes (part II)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982 (Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte VII), p. 98-99 ; 230 [H 144 v°-H 145 r°].

421. *Ibid.*

422. Amy Singer, « Pauvres. xv^e-xviii^e siècles », *DEO*, p. 922-923. *Eadem*, « Philanthropie. Charité et philanthropie dans la culture ottomane (xv^e-xviii^e siècles) », *DEO*, p. 946-948.

423. Andreas Tietze, *Muṣṭafā 'Ālī's Counsel (part II)*, *op. cit.*, p. 98 n. 309.

424. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, t. I : La part du milieu*, 9^e éd., Paris, Armand Colin, 1990 [1966], p. 426-427. Le mot (d'origine grecque) est *prāma* ou *pereme* en turc ottoman (Sir William James Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, 1890, p. 440).

par certains esclaves amassant un pécule en vue de leur affranchissement à cette époque.

Dans ses traités (*risāle*) à but pratique sur l'art d'administrer l'État (de type « conseils aux princes/rois ») soumis à Murād IV vers 1632 et İbrāhīm I^{er} en 1640, l'homme d'État Kōçī Beg consacre un nombre non négligeable de pages et considérations aux *kul*, mais il y est exclusivement question des esclaves de la Porte sous l'angle du service du sultan et de l'Empire dans le cadre de d'encouragements prodigués au souverain pour un remaniement des institutions bureaucratiques et militaires de façon à ressusciter un âge d'or considéré comme révolu à l'époque⁴²⁵. Il analyse la situation actuelle des *kul* militaires du sultan en louant l'expansion militaire en Roumélie qui a eu le mérite d'y diffuser la religion musulmane (là où il n'y avait pas une seule âme énonçant le *credo* islamique) ; critique les *kul* bureaucrates actuellement en poste à Istanbul ; fait un état des lieux sur les janissaires du début du XVII^e siècle⁴²⁶. Hélas, comme Kōçī Beg se consacre exclusivement à la grande politique, ses écrits ne présentent pas d'éléments tangibles pour l'étude de la représentation intellectuelle des esclaves et de l'institution servile. Comme l'une des raisons principales du « déclin » de l'Empire, il désigne le déséquilibre créé par le pouvoir excessif que les janissaires ont progressivement obtenu : il préconise une répression ferme contre les adeptes des pots-de-vin et une nette diminution des effectifs des janissaires touchant une solde (*'ulūfeci*)⁴²⁷. On peut affirmer qu'il déplorait le dysfonctionnement au XVII^e siècle de l'esclavage militaro-administratif et étatique qui avait tant contribué à l'ascension de l'Empire ottoman jusqu'au milieu du siècle précédent⁴²⁸. Toutefois, cet esclavage militaro-administratif était un instrument au service du souverain ne méritant l'attention de l'auteur de ces traités que dans la mesure où il pourrait être remis en valeur pour le salut de l'État ottoman.

2 – Les récits de voyages volontaires et forcés

Les chroniqueurs ottomans de l'époque étudiée offrent un regard contemporain parfois descriptif, parfois critique sur l'ordre politique et leur société. Les voyageurs ottomans se déplaçant en dehors et à l'intérieur de l'Empire présentent de leur côté des portraits potentiellement nuancés grâce à des comparaisons intra-régionales au sein des territoires ottomans et à des comparaisons entre l'Empire et le monde extérieur. En ce qui concerne l'observation de ce qui est extérieur, sinon

425. Rhoads Murphey, « Koçi Bey », *DEO*, p. 693-694.

426. *Koçi Bey Risaleleri. Sultan IV. Murad'a Devlet Yönetimindeki Bozukluklar ile Alınması Gereken Tedbirler Hakkında Sunulan Risale ve Sultan I. İbrahim'e Osmanlı Devlet Teşkilatı Hakkında Sunulan Risale*, éd. par Zuhuri Danişman et Seda Çakmactioğlu, Istanbul, Kabcacı, 2008, p. 67-69 ; 113-114 ; 115-120.

427. Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought, op. cit.*, p. 84-85.

428. Nicolas Vatin, « Déclin », *DEO*, p. 333-336.

exotique pour l'Empire ottoman, on prend en compte non seulement les voyageurs qui ont pu s'y rendre de leur propre volonté, mais aussi ceux qui ont connu une mobilité contrainte dans le cadre de leurs aventures de captivité, sinon d'esclavage, « chez les mécréants ».

i. Des écrits ottomans sur les Amériques

« Je crois vraiment avoir été un des très rares écrivains qui firent la traversée, non pas pour aller gagner de l'argent ou exploiter l'Amérique en journaliste, mais seulement pour confronter avec la réalité une représentation assez incertaine du nouveau continent. »

Stefan Zweig, *Le monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, trad. par Serge Niémetz, Paris, Belfond, 2010 [1944], p. 236.

Tout d'abord, le récit d'Ilyās Ḥannā sur ses aventures américaines au xvii^e siècle est certainement l'un des plus exotiques et rares témoignages qui nous soient parvenus. Ilyās Ḥannā de Mossoul était un prêtre chaldéen d'Irak, catholique de fraîche date, sujet ottoman de naissance et contemporain d'Evliyā Çelebi (1611-1682), qui a parcouru, en partant de Bagdad en 1668, l'Europe catholique dans un premier temps et les territoires américains de l'Empire espagnol par la suite à partir de 1675 (jusqu'en 1683). Son manuscrit a été découvert par le prêtre Antoine Rabbath dans l'archevêché syriaque d'Alep en 1905 (une copie de 1817), ce qui a donné lieu à sa première édition en arabe (la langue de rédaction originelle du texte était bien l'arabe, mais en alphabet syriaque)⁴²⁹. Des traductions en anglais (en 1982 et 2003), une édition en arabe en 2001 (par Nūrī al-Jarrāḥ à Abu Dhabi), ainsi qu'une traduction française (fondée sur un manuscrit de la British Library daté de 1751 et s'appuyant sur la copie la plus ancienne qui nous est connue, de 1699) et une adaptation en turc moderne en 2011 se sont succédé depuis⁴³⁰.

La communion de l'Église assyro-chaldéenne avec le Vatican en 1552 (pour mettre fin au

429. Antoine Rabbath (éd.), *Le plus ancien voyage d'un Oriental en Amérique (1668-1683). Voyage du Curé Chaldéen Elias, fils du prêtre Jean de Mossoul, d'après le Manuscrit de l'Archevêché Syrien d'Alep / Riḥlat awwal šarkīy ilā Amrika wa-ḥiya siyāḥat al-ḥūrī Ilyās ibn al-Ḳasīs Ḥannā al-Mūšulī min 'āilat bayt 'Amūn al-Kildānī (1668 ilā 1683)*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1906. Cette édition a pu être consultée grâce à sa numérisation réalisée par l'Université de New York : http://dlib.nyu.edu/files/books/columbia_aco000317/columbia_aco000317_hi.pdf [consulté le 20 avril 2016].

430. Sāmī Sa'īd Aḥmad (trad.), *Travels of the Iraqi Cardinal Al-Yas Hanna to the Americas (1668-1688) / Riḥlat al-kārdīnāl al-'irākī Ilyās Ḥannā alā-l-Amrīkiyyatayn (1688-1688)*, Bagdad, The Historians' and Archaeologists' Society in Iraq, 1982. Elias al-Musuli, *An Arab's Journey to Colonial Spanish America: The Travels of Elias al-Musuli in the Seventeenth Century*, trad. et éd. par Caesar E. Farah, Syracuse, State University of New York Press, 2003. Nabil Matar (éd. et trad.), « Europe and South America. *Kitab Siyahat al-Khoury Ilyas bin al-Qissees Hanna al-Mawsuli (The Book of the Travels of the Priest Ilyas, Son of the Cleric Hanna al-Mawsuli)*. ILYAS HANNA AL-MAWSULI, 1668-1683 », *In the Lands of the Christians. Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*, Londres-New York, Routledge, 2003, p. 45-111. Elias al-Mawsilī, *Un Irakien en Amérique au xvii^e siècle (1668 à 1683)*, trad. par Jean-Jacques Schmidt, Arles, Actes Sud-Sindbad, 2011 (La Bibliothèque arabe). İlyas Hanna, *İlyas Hanna Seyahatnamesi. Bir Osmanlı Tebaasının Güney Amerika Yolculuğu, 1668-1683*, trad. par Bekir Keskin, Istanbul, Kitap Yayinevi, 2011.

schisme en cours depuis le Concile d'Éphèse de 431) a certainement facilité les déplacements du prêtre Ilyās Ḥannā dans les territoires sous domination catholique⁴³¹. À ce propos, il faut signaler son appartenance à la famille des 'Amūn qui donna un certain nombre de patriarches nestoriens à l'Église assyro-chaldéenne à partir du milieu du XVII^e siècle (dont son oncle Iliyyā et son cousin Yūḥannā qui occupa ce poste prestigieux en 1627-1700)⁴³². Il n'indique nulle part l'objectif principal de son voyage. Nabil Matar présume qu'il y avait un élément clandestin lié à l'activité diplomatique⁴³³, d'autant plus qu'au début de son périple (entre la Syrie et Venise), il était accompagné d'une escorte ottomane officielle présidée par « *al-ṭūbjī bāšī al-musammī Miḥā'īl āgā* »⁴³⁴ (le *ṭobcı-başı* nommé Miḥā'īl Ağa) qui était le commandant de l'artillerie ottomane à Damas, Alep et Bagdad, identifié par Caesar E. Farah comme Michaël Condoleo, un Chypriote qui était apparemment aussi un catholique dévoué et auquel un grand nombre de missionnaires européens fait référence dans des correspondances et récits⁴³⁵. En tout cas, chaque commentaire portant sur les objectifs de son voyage transatlantique relève de la pure conjecture : au fond, les lacunes de nos connaissances en la matière n'ont aucune conséquence sur la lecture que l'on peut faire des passages consacrés dans le récit d'Ilyās Ḥannā aux esclaves autochtones du Mexique jusqu'au Pérou.

Il est vrai que dans le récit d'Ilyās Ḥannā, on ne rencontre nulle part des éléments de réflexivité : il n'établit pas « la moindre comparaison entre les expériences et les faits vécus et observés en Amérique » et ce qu'il avait pu connaître dans l'Empire ottoman⁴³⁶. Son élément identitaire opératoire et sa référence individuelle signifiante consistent en l'affirmation de son appartenance au catholicisme : sa qualité d'Irakien, d'assyro-chaldéen est suspendue au point de faire de lui un catholique parmi d'autres (ses coreligionnaires espagnols et convertis indigènes). Malgré ce choix à dessein ou cette part déterminante de son inconscient donnant forme à sa narration, la rareté extrême de ce témoignage ne doit pas être oubliée. En effet, « s'embarquer pour l'Amérique à l'époque était un monopole réservé aux seuls Espagnols. Aucun commerçant ni aucun

431. Nabil Matar (éd. et trad.), *In the Lands of the Christians*, op. cit., p. 45. Nūrī al-Jarrāh, « Introduction à l'édition arabe de 2001 », in Elias al-Mawsilī, *Un Irakien en Amérique*, op. cit., p. 11 : « Il fut autorisé à se déplacer sur toute l'étendue du continent sur laquelle flottait la bannière espagnole, sans qu'il fût en butte aux tracasseries subies par les autres voyageurs. »

432. « Annexe : Texte de [l'orientaliste russe Ignati Ioulianovitch] Kratchkovski sur al-Mawsilī » [extrait de son *Арабская географическая литература* [Histoire de la littérature géographique arabe], Moscou-Leningrad, 1957], in Elias al-Mawsilī, *Un Irakien en Amérique*, op. cit., p. 127.

433. N. Matar (éd. et trad.), *In the Lands of the Christians*, op. cit., p. 45.

434. Antoine Rabbath (éd.), *Le plus ancien voyage d'un Oriental*, op. cit., p. 4.

435. Elias al-Musuli, *An Arab's Journey to Colonial Spanish America*, op. cit., p. 6 n. 9. Cf. M. De Bourges, *Relation du voyage de Monseigneur l'évêque de Beryte vicaire apostolique du royaume de la Cochinchine, par la Turquie, la Perse ; les Indes, &c. jusqu'au Royaume de Siam & autres lieux*, Paris, Denys Bechet, 1666, p. 45, 47-48 et 59-60 (je remercie Clément Maral pour cette référence).

436. Nūrī al-Jarrāh, « Introduction à l'édition arabe de 2001 », art. cit., p. 12.

prêtre d'une autre nationalité n'était autorisé à se rendre dans ce pays, et ce pour des considérations religieuses et économiques. Commerce et diffusion de la foi catholique étaient le monopole absolu des Espagnols.⁴³⁷ » En raison de l'exception au monopole constituée par le récit d'Ilyās Ḥannā, même si notre voyageur ne s'identifie pas comme un sujet ottoman et ne procède à aucune comparaison avec les faits sociaux et culturels et les institutions de ses terres ancestrales, en tant que lecteur critique de sa narration, je propose de relever les éléments frappants de ses observations relatives à la pratique de l'esclavage par les Espagnols aux Amériques (par rapport à ce que l'on connaît des empires ottoman et espagnol de la fin du xvii^e siècle).

Pour retracer rapidement l'itinéraire d'Ilyās Ḥannā, il est parti de Bagdad en 1668 pour effectuer le pèlerinage à Jérusalem dans un premier temps. De là, il se rend à Alep pour s'embarquer en Alexandrette pour gagner la République de Venise et après, il passe par la France, l'Espagne, le Portugal et la Sicile. Il revient en Espagne et s'embarque à Cadix pour l'Amérique en 1675. Il transite par les îles Canaries pour arriver à Carthagène après une traversée de 55 jours. Il voyage du côté du Panama et parcourt les villes, villages et notamment les mines de la partie occidentale de l'Amérique du Sud : il traverse la Colombie actuelle, l'Équateur, le Pérou, la Bolivie, découvre les Andes aux confins du Chili et descend même jusqu'en Argentine. Il retourne en 1680 à Lima où il se met à rédiger la première partie de son récit et de là, il se rend au « Nouveau Monde » (*yankī dunyā* dans le texte arabe, du turc *yeñi dūnyā* désignant principalement le Mexique et/ou l'Amérique centrale)⁴³⁸. En 1683, il retourne en Espagne pour se rendre à Rome où il est reçu en audience par le pape Innocent XI. Comme les dernières traces documentaires de sa vie sont romaines, on présume qu'il y mourut et y fut enterré sans avoir regagné la Syrie ou l'Irak au cours de sa vie post-américaine.

L'étape péruvienne de son périple constitue pour moi la tranche la plus intéressante de sa narration. Après avoir passé six mois à Cuzco, Ilyās Ḥannā se rend dans la région et la ville de Paucartambo (*Bawḳartanbū*) qui « marque la limite entre les Indiens impies [ou mécréants] et les Espagnols » (*wa ḥadhīhi-l-balda [...] ḥaddan mā-bayna-l-hunūdu-l-kafara wa-l-isbanyūliyya*)⁴³⁹. On peut déjà remarquer qu'il appelle les populations indigènes *hind* (pl. *hunūd*), « Indiens » comme ses interlocuteurs espagnols dont il a complètement assimilé le discours de « mission civilisatrice » justifiée et même nécessitée par « la mécréance et la barbarie » des populations locales. Il attire l'attention de son lecteur sur cette société limitrophe de Paucartambo dont « les Indiens capturaient

437. *Ibid.*, p. 14.

438. *Ibid.*, p. 22. A. Rabbath (éd.), *Le plus ancien voyage d'un Oriental*, op. cit., p. 3.

439. Elias al-Mawsilī, *Un Irakien en Amérique*, op. cit., p. 71. A. Rabbath (éd.), *Le plus ancien voyage d'un Oriental*, op. cit., p. 41.

les Espagnols, hommes, femmes et enfants, et les emmenaient sur leurs terres où ils les réduisaient en esclavage (*yasta'bid*). Lors d'une fête ou d'un banquet, ils égorgeaient un Espagnol, le faisaient griller et le mangeaient.⁴⁴⁰ » À l'évidence, Ilyās Ḥannā, éprouvant de la compassion pour ses coreligionnaires victimes de l'asservissement par des tribus locales (qui ont le malheur d'être des « infidèles » en plus), perpétue des rumeurs qu'il a apprises de ses interlocuteurs jésuites et dominicains sur l'anthropophagie présumée des indigènes qui n'ont pas encore été conquis, soumis, convertis par les forces européennes d'occupation et de colonisation. Quelles que soient ses prises de positions politiques et religieuses, le livre d'Ilyās Ḥannā a au moins le mérite de parler de ce cas moins fréquemment rencontré dans les Amériques où les occupants espagnols se font capturer et même réduire en esclavage par des populations locales. À un moment de perspicacité relative, Ilyās Ḥannā s'efforce d'expliquer ce phénomène de résistance et cette violence infligée à ses coreligionnaires (vis-à-vis desquels il a ses réserves et sa distance d'observateur : il se réfère aux « Espagnols » et non à « nous, les chrétiens ») de la façon suivante : « ces Indiens étaient très nombreux et très puissants. Les Espagnols étaient incapables de les combattre du fait qu'ils habitaient dans les hautes montagnes et qu'ils avaient à leur tête un prince (*amīr*) qui les gouvernait.⁴⁴¹ » En effet, la répression étatique, la force coercitive administrative consistant à anéantir tout élément de résistance à l'encontre de l'autorité imposée depuis une capitale administrative souhaitant maîtriser toute la circonscription géographique qu'elle contrôle en théorie se heurtent aux obstacles formés par les montagnes qui sont des zones de retrait et de refuge fiables (permettant de « tenir l'État à l'écart ») pour les indigènes pourchassés qui ont l'initiative des opérations militaires et la maîtrise de l'espace contesté (du moins la maîtrise du terrain des affrontements)⁴⁴². En plus du facteur géographique à l'origine des difficultés des Espagnols vis-à-vis de ce peuple des collines de Paucartambo, Ilyās Ḥannā semble mettre en avant un élément « civilisationnel », sinon d'organisation politique : il tient à préciser que cette communauté était gouvernée par un prince, ce qui peut insinuer qu'elle avait un mode de gouvernement plus avancé que d'autres communautés qu'Ilyās Ḥannā considérait sans gêne comme « sauvages ».

À propos du cannibalisme présumé des habitants de ce petit royaume indépendant, dans l'édition turque de la relation de voyage d'Ilyās Ḥannā, le traducteur Bekir Keskin renvoie à un ouvrage pionnier de Miguel León-Portilla de 1959 (*Visión de los vencidos*) sur le point de vue des vaincus de la conquête espagnole du Mexique⁴⁴³. L'anthropologue et historien M. León-Portilla

440. *Ibid.*

441. Elias al-Mawsilī, *Un Irakien en Amérique*, *op. cit.*, p. 72.

442. James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2009, p. 62-63 et 127.

443. İlyas Hanna, *İlyas Hanna Seyahatnamesi*, *op. cit.*, p. 79 n. 109.

avait conçu un livre rassemblant les sources narratives en nahuatl (dont la plus ancienne date probablement de 1528, donc de la première décennie de la conquête, et la date médiane du corpus est *grosso modo* 1550) portant sur la conquête espagnole de l'Empire aztèque afin de réhabiliter des voix perdues ou ignorées tout en apportant les nuances et révisions nécessaires à l'historiographie des vainqueurs, avec le concours de Angel Maria Garibay K. qui avait traduit les textes nahuatl en espagnol⁴⁴⁴. Faire des rapprochements avec le témoignage d'Ilyās Ḥannā est rendu difficile par l'éloignement géographique (entre le Mexique et le Pérou), ce qui fait qu'il ne s'agit aucunement des mêmes sociétés. Toutefois, on peut signaler que les sources en nahuatl évoquent à plusieurs reprises des rites aztèques consistant à sacrifier les prisonniers de guerre espagnols : il n'est aucunement question d'anthropophagie, mais d'un geste violent de découragement et d'intimidation de l'ennemi dans le cadre d'une entreprise d'expansion impériale (celle de l'Empire aztèque) ; le sang des victimes est parfois aspergé sur des messagers de l'ennemi ou sur les autres captifs en vie (voire sur les nourritures de ces derniers)⁴⁴⁵.

Les descriptions européennes des Amériques à partir du xvi^e siècle ont toujours eu recours au cannibalisme comme le cliché par excellence dont l'une des principales fonctions était de justifier toutes sortes de violences infligées aux locaux dont l'exotisme devait être tellement insaisissable qu'on l'attribuait à une certaine infériorité, une sous-humanité⁴⁴⁶. Dans la veine de cette étrangeté extrême et incroyable, et pour changer de nouveau de perspective (en adoptant le point de vue d'un autre type de vaincu), on peut mentionner le récit de l'Allemand Hans Staden qui fut pendant une dizaine de mois les captif des Tupinamba au Brésil actuel au milieu du xvi^e siècle⁴⁴⁷. Ce récit de captivité est une source très riche et exceptionnelle sur les plans ethnographique et iconographique (avec un certain intérêt linguistique aussi, en raison de nombreuses citations par l'auteur de phrases et noms en langues Tupi-Guarani). S'il n'est pas bien avisé de remettre totalement en question la véracité du témoignage de H. Staden sur la pratique du cannibalisme chez les tribus Tupi⁴⁴⁸, il est vrai que l'auteur risquait d'exagérer de façon

444. Miguel León-Portilla, *The Broken Spears. The Aztec Account of the Conquest of Mexico*, trad. par Lysander Kemp, Boston, Beacon Press, 2006 [1959]. Nathan Wachtel, « La vision des vaincus : la conquête espagnole dans le folklore indigène », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XXII/3, 1967, p. 554-585.

445 .M. León-Portilla, *The Broken Spears*, *op. cit.*, p. xxxix, xliii, 29 et 33.

446. *Ibid.*, p. 175.

447. Hans Staden, *Nus, féroces et anthropophages. 1557* [Titre complet : *Véritable histoire et description d'un pays habité par des hommes sauvages, nus, féroces et anthropophages situé dans le nouveau monde nommé Amérique, inconnu dans le pays de Hesse avant et depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'à l'année dernière. Hans Staden de Homberg en Hesse l'a connu par sa propre expérience et le fait connaître actuellement par le moyen de l'impression à Marbourg chez André Kolben à l'enseigne de la feuille de trèfle. 1557*], trad. par Henri Ternaux Compans, Paris, Éditions A. M. Métailié, 1979 [1557].

448. Donald W. Forsyth, « Three Cheers for Hans Staden: The Case for Brazilian Cannibalism », *Ethnohistory* XXXII/1, 1985, p. 17-36.

spectaculaire ce trait extrêmement choquant pour les Européens⁴⁴⁹. Même si on n'émet pas de doute absolu en ce qui concerne l'anthropophagie chez les Tupinamba en tant que pratique belliciste, on peut tout de même affirmer la propension des auteurs de ce type de narrations de témoignage à l'exagération et à l'invention fictive à l'occasion : comme dans le cas des récits de captivité et d'esclavage d'Européens dans l'Empire ottoman et surtout dans ses territoires maghrébins⁴⁵⁰. La combinaison du souci d'exactitude historique avec la part non négligeable de la production de ces récits dans un cadre de propagande politico-religieuse constitue toujours un équilibre précaire pour l'herméneutique de ces textes. Ilyās Ḥannā, tout en restant assez elliptique, ne ternit aucunement la dimension cérémonielle et rituelle de la pratique de l'anthropophagie dans cette tribu de Paucartambo qui ne concerne que le sacrifice d'un seul Espagnol réduit en esclavage et ce dans un cadre festif⁴⁵¹.

À Ilyās Ḥannā, l'emploi de la main d'œuvre servile pour l'extraction minière d'argent dans le Pérou colonial n'avait pas échappé⁴⁵². Il est très précis sur la technologie d'extraction du XVII^e siècle (quant à l'extraction d'argent à l'aide de mercure par exemple)⁴⁵³. Dans le secteur de Potosí, il visite d'abord un hôtel où l'on frappe la monnaie et où sont employés 40 esclaves (*'abd*) et 12 Espagnols⁴⁵⁴. Cet hôtel de la monnaie à Potosí est certainement le deuxième établissement à être créé par les Espagnols (après celui de Mexico fondé en 1536) : il se trouvait dans un premier temps à Lima à partir de 1565 et fut transféré à Potosí à proximité des mines d'argent dans les années 1570⁴⁵⁵. Puis, Ilyās Ḥannā précise qu la montagne abritant la mine se trouvait à côté de la ville de Potosí : il s'agit de Cerro de Potosí au sud de la ville⁴⁵⁶. Le prêtre irakien ajoute que « chaque propriétaire de mine avait à sa disposition un nombre déterminé d'Indiens pour y travailler. Un ordre royal avait prescrit que chaque village indien avait obligation de fournir des hommes pour extraire le minerai.⁴⁵⁷ » On ne sait pas s'il s'agit de paysans locaux de condition servile ou d'Africains importés, quand l'auteur se réfère à ces esclaves employés pour la frappe de la monnaie

449. Hans Staden, *Nus, féroces et anthropophages*, op. cit., p. 102-107 et passim.

450. Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, trad. par Catherine V. Howard, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1992 [1986], p. 272 et 278 : « Cannibalism, as the maximal socialization of revenge [...] ». Irvin Cemil Schick (éd.), *Avrupalı Esireler ve Müslüman Efdileri. "Türk" İllerinde Esaret Anlatıları*, Istanbul, Kitap Yayınevi, 2005, p. 14.

451. Elias al-Mawsilî, *Un Irakien en Amérique*, op. cit., p. 71.

452. On peut se rappeler la remarque de Braudel à ce propos : « [...] le Nouveau Monde où, pour l'exploitation des métaux précieux, l'Europe a recréé en grand l'esclavage antique » (Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècle)*, 2. *Les jeux de l'échange*, Paris, Armand Colin, 1993 [1979], p. 222).

453. Elias al-Mawsilî, *Un Irakien en Amérique*, op. cit., p. 81.

454. *Ibid.*, p. 80.

455. John H. Elliott, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America (1492-1830)*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2006, p. 94.

456. Elias al-Mawsilî, *Un Irakien en Amérique*, op. cit., p. 80

457. *Ibid.*

à Potosí. Pour la main d'œuvre minière, il y a toujours un mélange de travail forcé et de travail volontaire aux Amériques espagnoles⁴⁵⁸. On sait qu'à Cerro de Potosí, les travailleurs étaient indigènes pour la plupart : ils succombaient finalement au surmenage, aux conditions brutales de leur travail et aux épidémies⁴⁵⁹. Le taux de mortalité élevé dans ce secteur professionnel n'est vu que comme une question d'ordre administratif, budgétaire et démographique : de même que pour la gestion des mines de cuivre à Kastamonu par les Ottomans (traitée *supra*), l'aspect humain de l'affaire constitue un détail que la bureaucratie ne prend aucunement en compte. Pour revenir à l'Empire espagnol, déjà dans les années 1530-1540, la main d'œuvre servile indigène était employée dans les mines d'argent du Mexique notamment pour le creusage et la fonte. Mais les épidémies européennes ravagent les populations locales et surtout à partir de 1550, on s'y fie à la main d'œuvre servile importée qui est africaine et à des locaux de condition libre (importés aussi mais salariés)⁴⁶⁰. La banqueroute de la couronne espagnole vers le milieu du XVI^e siècle ayant été déclenchée par le déclin brutal des revenus en provenance des mines de l'Europe centrale, la révolution minière américaine entre 1555 et 1574, pendant le règne de Philippe II, allait changer la donne à l'échelle globale au profit des Habsbourg (même si l'activité était immensément déficitaire sur la longue durée)⁴⁶¹. À partir de la fin des années 1570, la production de Cerro de Potosí était supérieure, non seulement à celles de l'extraction minière en Europe centrale habsbourgeoise et dans les Balkans ottomans, mais aussi à celle de Zacatecas au Mexique⁴⁶².

Il est vrai qu'Ilyās Ḥannā s'identifie principalement comme un chrétien catholique tout au long de son récit. Cela ne l'empêche pas de se distinguer de ses coreligionnaires espagnols, de les critiquer et d'éprouver de la compassion pour les populations locales. À Cuzco, Ilyās Ḥannā est sollicité par « le prêtre des Indiens » qui lui apprend l'emprisonnement de « sept Indiens pour des peccadilles » : Ilyās Ḥannā prend la liste de leurs noms, ordonne au geôlier d'ouvrir la porte de leur cellule et les libère de son propre chef⁴⁶³. Le gouverneur responsable de la prison est un homonyme d'Ilyās Ḥannā (Don Elias) qui le présente au lecteur comme son ami : Don Elias tolère cette action seulement parce que le prêtre irakien est un invité d'honneur, sinon il aurait été apparemment décapité sur le champ⁴⁶⁴. De même, à Arequipa, notre prêtre apprend l'existence d'une mine secrète

458. John H. Elliott, *Empires of the Atlantic World*, *op. cit.*, p. 99.

459. Howard J. Erlichman, *Conquest, Tribute and Trade. The Quest for Precious Metals and the Birth of Globalization*, New York, Prometheus Books, 2010, p. 259.

460. *Ibid.*, p. 240 et 253.

461. *Ibid.*, p. 236.

462. *Ibid.*, p. 268-269. L'aubaine de la production minière espagnole allait accroître l'inflation dans l'Empire ottoman et provoquer la dévaluation de la monnaie ottomane au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle : Ömer Lütfi Barkan, « The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East », *IJMES* VI/1, 1975, p. 3-28.

463. Elias al-Mawsilî, *Un Irakien en Amérique*, *op. cit.*, p. 77.

464. *Ibid.*

que les locaux exploitent en cachette dans l'ignorance totale des Espagnols. Il interroge le propriétaire (un indigène converti au christianisme, il faut le préciser, d'autant plus qu'il fait don de quarante mille piastres à son église à la messe, ce qui permet à notre prêtre de prendre connaissance de la situation) :

Je l'envoyai chercher et lui dis : « Pourquoi n'as-tu pas déclaré cette mine au roi ? Il t'aurait récompensé, comblé de bienfaits et donné des pouvoirs dans cette région, à toi, à tes enfants et aux enfants de tes enfants » Il me répondit : « J'ai vu des Indiens qui, avant moi, avaient déclaré leur situation aux Espagnols. Ils sont finalement morts sous la torture ! Voilà pourquoi ! » J'ajoutai totalement foi à ses propos, ayant vu avec quelle tyrannie (*al-ẓulm*) ils traitaient les Indiens⁴⁶⁵.

Vis-à-vis des chrétiens indigènes, Ilyās Ḥannā est capable d'être non seulement indulgent, mais aussi complice à l'occasion pour contrer les positions et attitudes des maîtres espagnols. Si Ilyās Ḥannā amène une part de l'Empire ottoman (du moins de son propre héritage assyro-chaldéen) dans cette aventure américaine, c'est à Lima, à l'occasion de la messe qu'il prononce « en langue chaldéenne, c'est-à-dire syriaque orientale » (*bi-l-lisān al-kildānī ya' nī al-suryānī al-šarḳī*)⁴⁶⁶. Il était bien le premier homme issu de l'Empire ottoman à se rendre aux Amériques pour en tirer une narration (qui n'a probablement pas été diffusée auprès de sa communauté religieuse ou des arabophones avant le XIX^e siècle), mais son récit de voyage n'était pas la première « monographie » écrite par un Ottoman sur les Amériques. En effet, le *Tā' rīḥ-i Hind-i ġarbī* (*Histoire des Indes occidentales*) composé par un auteur anonyme autour de l'an 1580 constitue le premier exemple ottoman en matière d'« américanologie » dont le grand spécialiste est Thomas D. Goodrich depuis son doctorat de 1968 consacré à la question⁴⁶⁷.

Si Ilyās Ḥannā était l'auteur de la première histoire des Amériques en langue arabe, le *Tā' rīḥ-i Hind-i ġarbī* constitue le livre le plus ancien produit sur les Amériques à l'est de Vienne et Venise (et ce en turc ottoman)⁴⁶⁸. 19 manuscrits de cette œuvre nous sont parvenus (dont le plus ancien date de 1583, la plupart du XVII^e siècle, et certains du début du XVIII^e) et l'ouvrage fut le quatrième livre à être imprimé par İbrāhīm Müteferriḳa (le fondateur de la première imprimerie ottomane pour la langue turque) en 1730 à 500 exemplaires⁴⁶⁹. Comme l'auteur anonyme de ce texte

465. *Ibid.*, p. 86.

466. *Ibid.*, p. 63-64. Antoine Rabbath (éd.), *Le plus ancien voyage d'un Oriental*, op. cit., p. 34.

467. Thomas Day Goodrich, *Sixteenth Century Ottoman Americana or a Study of Tarih-i Hind-i Garbi*, New York, thèse de doctorat, Columbia University, 1968. *Idem*, « Ottoman Americana: The Search for the Sources of the Sixteenth-Century Tarih-i Hind-i garbi », *Bulletin of Research in the Humanities* LXXXV, 1982, p. 269-294. *Idem*, « Tarih-i Hind-i Garbi : An Ottoman Book on the New World », *Journal of the American Oriental Society* CVII/2, 1987, p. 317-319. *Idem*, *The Ottoman Turks and the New World. A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990 (Near and Middle East Monographs III).

468. Thomas D. Goodrich, « Tarih-i Hind-i Garbi : An Ottoman Book on the New World », art. cit., p. 317.

469. *Ibid.* T. D. Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World*, op. cit., p. 21-28.

n'était pas un voyageur, ni un hispanophone comme Ilyās Ḥannā, il s'est appuyé, pour la composition de son ouvrage, sur ses informateurs et « collaborateurs scientifiques » (l'aidant dans la lecture, la traduction, sinon en lui procurant des livres publiés en italien sur les Amériques) : ses sources étaient principalement italiennes. T. D. Goodrich a pu établir des similarités récurrentes allant au-delà de simples coïncidences entre le texte ottoman et ses sources principalement espagnoles mais consultées par l'auteur et/ou ses assistants à travers leurs versions italiennes. Sa bibliographie raisonnée était fondée sur quatre ouvrages : Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias* (première partie : *Historia de las Indias* ; seconde partie : *La Historia de la conquista de México*) (première éd. : 1552) ; Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *De la natural hystoria de las Indias* (première éd. : 1526) ; Pedro Martir d'Anghiera, *De orbe novo* (première éd. : 1516) ; Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Peru* (première éd. : 1555)⁴⁷⁰.

Quoique fondée sur les éditions italiennes des sources populaires espagnoles, cette *Histoire des Indes occidentales* ottomane, décrivant la découverte et la conquête de l'Amérique à partir de 1492 ainsi que certains peuples locaux et leurs coutumes et des végétaux et animaux exotiques (comme la banane ou le bison), est conçue dans sa structure et son style dans la suite des cosmographies islamiques et de la littérature des merveilles (*mirabilia* = 'acā'ib)⁴⁷¹. Dans cette *Histoire* aussi, des phénomènes d'asservissement dont tombent victimes aussi bien les conquis et colonisés que les conquérants sont décrits. En ce qui concerne la violence infligée par les *conquistadores* aux populations indigènes, l'auteur parle de la réduction en esclavage de dizaines de milliers de personnes au Mexique et, plus précisément, il parle des efforts constants des Espagnols pour l'asservissement des habitants d'Hispaniola (à partir de leur arrivée en 1498) afin de soumettre ces derniers aux travaux forcés dans les mines de l'île⁴⁷². Il se réfère aussi aux nombreux sacrifices des prisonniers et esclaves espagnols par les Indigènes⁴⁷³. Dans cette même veine, à propos des opérations menées par Hernan Cortés à Cempoala autour des années 1518-1519, l'auteur anonyme évoque les tractations et la collaboration militaire entre les Espagnols et les Tonaques contre les Aztèques : le gouverneur Teudilli se plaint de Moctezuma II dont les soldats réduisent en esclavage

470. T. D. Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World*, *op. cit.*, p. 32-33.

471. Gottfried Hagen, « Amérique », *DEO*, p. 84-85. T. D. Goodrich, « Ottoman Americana: The Search for the Sources of the Sixteenth-Century *Tarih-i Hind-i garbi* », *art. cit.*, p. 271 : « Knowledge of any sort was not considered separately from Islamic knowledge. All knowledge was part of the single whole and therefore subject to the perspectives, cosmology, and religious understandings of Islam. »

472. T. D. Goodrich, *Sixteenth Century Ottoman Americana*, *op. cit.*, p. 338, 347, 359 et 486. Il existe une publication mentionnant à la fois le récit d'Ilyās Ḥannā et le *Tā'rīḥ-i Hind-i garbī*. Comme il n'est pas d'une utilité extrême pour l'analyse en cours, je me contente juste de signaler son existence (d'autant plus qu'il s'agit du numéro spécial de la revue en question dédié à Thomas D. Goodrich) : John-Paul A. Ghobrial, « Stories Never Told : The First Arabic History of the New World », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XL, 2012, p. 259-282.

473. T. D. Goodrich, *Sixteenth Century Ottoman Americana*, *op. cit.*, p. 464.

les femmes et enfants de sa province en permanence, les Espagnols étant les ennemis des ennemis des Totonagues [les Aztèques], l'alliance se conclut sans beaucoup de difficultés⁴⁷⁴. Par ailleurs et en dernier lieu, le texte contient des renseignements assez intéressants concernant le système d'esclavage interne dans la tribu des Chichimecas : ils nourrissent leurs captifs de guerre pour des sacrifices ultérieurs ; pour eux, il est légal de vendre sa propre progéniture en la présence de quatre témoins ; lorsqu'un voleur est attrapé, il devient l'esclave du propriétaire qu'il a tenté de dépouiller ; quiconque veut se vendre en tant qu'esclave peut le faire ; si la mère et le père sont en situation d'esclavage, ils [les Chichimecas] disent que l'enfant est libre dès sa naissance⁴⁷⁵. Après cette paraphrase synthétisant plusieurs passages différents de l'ouvrage de Francisco López de Gómara consacré à la conquête espagnole du Mexique, l'auteur de l'*Histoire des Indes occidentales* extrapole et glose sur ces pratiques et coutumes des Chichimecas : « ils ont beaucoup de ces coutumes méprisables et malsaines [...]. Ils n'ont jamais bénéficié des lumières de la loi/la voie juste (ou de la charia).⁴⁷⁶ » Le manuscrit de Newberry Library (Chicago) constituant la base de la traduction annotée de Goodrich (que l'on peut dater d'environ 1600) utilise le mot « *rikk* » pour dire esclave, alors que l'on trouve celui de « *kul* » dans le manuscrit de la bibliothèque publique de Beyazit à Istanbul (ms. n° 4969, le plus ancien qui soit connu de nous, daté de *z̄ī-l-ḥicce* 991 / décembre 1583-janvier 1584)⁴⁷⁷.

ii. Les témoignages de deux Stambouliotes au Caire⁴⁷⁸

Après ces descriptions des territoires bien éloignés et étrangers dans lesquelles l'auteur anonyme du *Tāʾrīḥ-i Hind-i ġarbī* observe une certaine neutralité politico-militaire vis-à-vis des Espagnols qui sont bien en dehors des confins la Méditerranée dans ce récit (un éloignement qu'il faut relativiser, ne serait-ce qu'en raison de la consommation et de la culture du tabac américain dans l'Empire ottoman à partir du XVI^e siècle)⁴⁷⁹, il convient de revenir dans l'Empire ottoman lui-même pour évoquer un cas de voyage interne. Muṣṭafā ʿĀlī de Gallipoli (m. 1008/1600) nous a laissé un ultime ouvrage de caractère historique (mais pas son dernier) écrit dans la dernière année

474. T. D. Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World*, op. cit., p. 228-231.

475. *Ibid.*, p. 257-259 et 259 n. 867-871 (renvois à *La Historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara : CCXII, CCXVIII, CCXXVII, CCXXXVI).

476. *Ibid.*, p. 259 et 259 n. 872.

477. T. D. Goodrich, *Sixteenth Century Ottoman Americana*, op. cit., p. 464 n. 9.

478. Nazlı İpek Hüner, « Travelling within the Empire. Perceptions of the East in the historical narratives on Cairo by Mustafa ʿĀli and Evliya Çelebi », in Bekim Agai, Olcay Akyıldız et Caspar Hillebrand (éds), *Venturing beyond borders – Reflections on genre, function and boundaries in Middle Eastern travel writing*, Würzburg, Ergon Verlag, 2013 (Istanbul Texte und Studien herausgegeben vom Orient-Institut Istanbul 30), p. 77-99.

479. G. Hagen, « Amérique », art. cit.

de sa vie (*rebʿü-l-evvel* 1008 / septembre 1599) : c'est une description de la ville du Caire⁴⁸⁰. Nommé au poste d'inspecteur et intendant (*emīn*) des revenus du port de Djeddah en mer Rouge, il avait pris le bateau depuis Istanbul pour gagner l'Égypte, était entré au Caire au mois de *muḥarrem* de l'an 1008 (juillet-août 1599) pour y passer deux ou trois mois : il voulait y obtenir un poste (qui était plus prestigieux que le précédent) préalablement au bouclage de son histoire universelle (*Künhü-l-ahbār*) en 1595 afin de se rendre dans des bibliothèques de la ville⁴⁸¹.

Les *Ḥalātü-l-Kāhire mine-l-ʿādāti-ż-żāhire* (*Les conditions du Caire concernant ses coutumes actuelles*), traité dédié au chef des eunuques blancs du palais impérial (*dārü-s-saʿāde aḡası*) Ğazanfer Ağa, le patron et le protecteur de l'auteur, s'ouvrent par une section historique légendaire sur l'Égypte anté-islamique et l'histoire du pays prise entièrement à celle de Suyūfī (849/1445-911/1505) ; le premier chapitre porte sur les aspects louables de l'Égypte ; le deuxième chapitre enchaîne sur ses caractéristiques désagréables ; l'épilogue (*ḥātime*) se concentre sur une analyse historique dense des 27 gouverneurs ayant administré le pays depuis la conquête ottomane (82 ans avant l'arrivée de l'auteur) ; il est suivi d'un appendice (*tezvīl*) qui est un avertissement sur la décadence créée par le mauvais gouvernement et l'exploitation qui mènent rapidement à la ruine du pays dont la prospérité est menacée de plus en plus⁴⁸². L'originalité de l'œuvre est tant dans la brève histoire que l'auteur fait de l'Égypte ottomane, que dans son analyse de la situation socio-économique inquiétante due à la corruption de la province riche et prospère : ses observations sur la vie urbaine cairote font partie des traits d'originalité de ce texte et ce sont ces passages dans les deux premiers chapitres du livre qui offrent le plus grand nombre de cas relatifs aux esclaves dans la société égyptienne⁴⁸³.

À propos des maisons de café (ou des cafés) (*kahve-ḥāne*) du Caire, Muṣṭafā ʿĀlī de Gallipoli commence par mentionner les habitudes des hommes pieux (musulmans) qui se lèvent tôt et y prennent un café dans la matinée de façon à faire l'expérience de l'effet revigorant de cette substance excitante pour la bonne observance de leurs prières et oraisons : ces établissements étant abordés sous un angle initialement positif et favorable, la sous-section réservée aux cafés de la ville se trouve dans le premier chapitre de l'ouvrage (consacré aux aspects du Caire dignes d'éloges)⁴⁸⁴. Toutefois, à part ces hommes louables qui fréquentent les cafés de la ville plutôt au lever du soleil, il y a une partie considérable de la clientèle que l'auteur qualifie de « dissolus et dépendants [sous-

480. Bekir Kütükoğlu, « Ālī Mustafa Efendi », *TDVİA*, Istanbul, 1989, vol. II, p. 415 [414-416].

481. Andreas Tietze, *Muṣṭafā ʿĀlī's Description of Cairo of 1599. Text, Transliteration, Translation, Notes*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975 (Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte V), p. 7.

482. *Ibid.*, p. 10.

483. *Ibid.*

484. *Ibid.*, p. 37 et 108 [S 58 r°-S 59 v°].

entendu, de l’opium] » (*süfehā ve tiryākīler*)⁴⁸⁵. Il affirme bien que « certains [d’entre eux] sont de la classe des esclaves usagers de drogues » (*ba‘zısı köle kısmınıñ ehl-i keyfi*)⁴⁸⁶. En vérité, l’auteur parle des Mamelouks (*kölemen*) du Caire (affranchis en principe à la fin de leur formation, à moins qu’ils ne soient des esclaves appartenant aux maisonnées de notables mamelouks de la ville) : il ne laisse pas entendre que certains esclaves ordinaires ont comme passe-temps la fréquentation des cafés caiotes. Muṣṭafā ‘Ālī les dédaigne profondément : selon lui, ils ne sont que des parasites (*müfthōr*) et n’ont de chaouches et *müteferrika* que le nom (*adları çavuş u müteferrika*)⁴⁸⁷. Dans sa condamnation des habitudes de ce milieu, l’auteur a une position similaire à celle qu’il a vis-à-vis de la décadence et de la corruption qu’il observe chez les janissaires d’Istanbul. Quant au lien qu’il fait entre la consommation de café et l’accoutumance aux drogues (à base d’opium), on sait que Muṣṭafā ‘Ālī, dans son traité de morale pratique et de bienséance écrit un peu plus tard que sa description du Caire, précisait que comme le café coupe l’appétit sexuel et le sommeil, les adeptes des stupéfiants n’y ont recours comme produit excitant que lorsqu’ils sont à court de leurs substances de prédilection faute desquelles ils se plongent dans un état permanent de détresse et d’épuisement⁴⁸⁸.

Plus loin dans le texte, dans le deuxième chapitre (le point fort de l’auteur étant surtout le mépris de l’exécrable avec talent et éloquence), Muṣṭafā ‘Ālī expose l’engouement de la majorité des marchands, commerçants et boutiquiers (grands et petits) du Caire pour les esclaves éthiopiennes (*Mıṣr halkından ekser-i hācegān ve tüccār u bāzergān Habeşī cāriyelere rağbet edüb*)⁴⁸⁹. Puis, il élabore une explication crue de cet enthousiasme :

Ils les louent pour leurs organes génitaux étroits et chauds. Avec le temps, une progéniture ayant la couleur de la mère, comme le poivre d’Inde, fait son apparition, ce qui apporte de la noirceur [c’est-à-dire, de la honte] [au père]. Si l’enfant né est un garçon – selon les *Rūmī* [les Ottomans turcophones des provinces centrales de l’Empire], il sera sauf de la gourmandise des amis alléchés [les pédérastes], mais les cavaliers égyptiens (*jundī*) sont des vagabonds en quête de proies. Par contre, si c’est une fille, elle aura une apparence si peu commune parmi les *Rūmī* que les chasseurs fervents d’une union avec elle seront extrêmement rares, voire inexistantes (*maḥall-i mücāmā‘āti tar u ḥarrdur dēyü ögerler. Giderek fülül-i Hindī gibi māderine hem-reng bir veled zühūra getürüb yüz karaluğımı hāşıl ederler. Eger toğan ferzend ise Rūmīler kavlince maḥbūb-dostlar tama‘ından berī olur, lākin Mıṣr cündīleri şikār etmek havāsında serserī olur. Ammā kız oğlan olursa Rūmīler içinde dīdārī kemyāb ve vişālī avcinuñ havādarları katı nādīr, belki nāyāb olduğı taḥakkuk bulur*)⁴⁹⁰.

485. *Ibid.*, p. 37 et 108 [S 59 v°].

486. *Ibid.*

487. *Ibid.*, p. 37 et 109 [S 59 v°].

488. Douglas S. Brookes (éd. et trad.), *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century. Mustafa Āli’s Mevā’idü’n-nefā’is fī ḳavā’idi’l-mecālīs. ‘Tables of Delicacies Concerning the Rules of Social Gatherings’*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2003 (Sources of Oriental Languages and Literatures 59, Turkish Sources LI), p. 52-53.

489. A. Tietze, *Muṣṭafā ‘Ālī’s Description of Cairo*, *op. cit.*, p. 51 et 128 [S 68 r°].

490. *Ibid.*, p. 51 et 128-129 [S 68 r°].

Muṣṭafā ʿĀlī de Gallipoli porte clairement un regard extérieur, celui d'un *Rūmī* issu de l'élite intellectuelle de la capitale et du cœur de l'Empire, sur une province ottomane, en l'occurrence l'Égypte. Il se déplace bel et bien à l'intérieur de l'Empire, mais tout de même entre des pays très différents les uns des autres. Il exprime aussi une certaine aversion envers les Noirs, à la fois de son propre point de vue et au nom des *Rūmī* des provinces centrales en général. On y aperçoit une certaine réticence, sinon ouvertement une hostilité envers le métissage repérable d'après la couleur de peau des rejetons (et encore, l'auteur ne traite que des Éthiopiens dans ce passage, qu'il distingue du reste des Noirs appelés ʿArab ou *siyāh/kara ʿarab* – Arabes ou Arabes noirs). L'Égypte étant dans le circuit interne du commerce de la mer Rouge, les esclaves d'origine abyssinienne (*Habeṣī*), donc éthiopiennes, ont une vraie visibilité dans la société cairote (et une présence non négligeable dans la province égyptienne), et ils pouvaient aller au moins jusqu'à Istanbul en transitant par les ports du nord de l'Égypte.

Si l'on cherche un homme et littérateur illustre voyageant à l'intérieur de l'Empire ottoman, il est bien entendu inévitable de songer à Evliyā Çelebi (1611~1683). Il est l'auteur du récit de voyage « le plus long et le plus complet de la littérature islamique »⁴⁹¹. Son *Livre de voyages* (*Seyāhatnāme*) constitue un tableau assez exhaustif et un panorama de l'Empire ottoman de la seconde moitié du XVII^e siècle. Une structure et une narration autobiographiques sont placées au centre de l'ouvrage dont « les descriptions de villes tendent vers la géographie humaine : habillement, cuisine, occupations, structures de classe, médecine et hygiène, modes d'attribution des noms, façons de parler et de lire »⁴⁹². Dans les chapitres suivants, je propose de parcourir ce texte immense afin d'en extraire la diversité des descriptions de l'auteur concernant des esclaves et la pratique de l'esclavage en fonction des aires géographiques au sein de l'Empire, ainsi que dans ses périphéries. Dans cette section, on verra ce que le voyageur fait remarquer au sujet de la société cairote.

Evliyā Çelebi était travaillé par un « désir puissant d'explorer d'autres régions », ce qui faisait un contrepoint à son attachement à Istanbul (sa ville natale) : l'Empire dans son ensemble étant sa véritable patrie, cette dichotomie n'était pas toujours d'actualité pour l'auteur⁴⁹³. Dans le cadre de cette « ambition impériale » d'explorer tous les coins des territoires ottomans, Evliyā Çelebi passe sa dernière décennie de voyages (quelques sept décennies après Muṣṭafā ʿĀlī de Gallipoli) en Égypte (après son pèlerinage à La Mecque) : « sa description détaillée du Caire montre

491. Robert Dankoff, « Evliya Çelebi », *DEO*, p. 429 [429-432]. Les dix tomes de cette œuvre correspondent à un total supérieur à mille et inférieur à deux mille folios.

492. *Ibid.*

493. *Ibid.*, p. 430.

que cette ville était pour lui sa seconde patrie [après Istanbul] et, dans son esprit, la deuxième capitale ottomane.⁴⁹⁴ » Le premier tome de son *Livre de voyages* était entièrement consacré à la capitale ottomane, Istanbul ; parmi les neuf autres tomes, c'est le tout dernier, le dixième, qui a les caractéristiques d'une monographie comme le tome initial : il porte essentiellement sur Le Caire et le bassin du Nil (le voyageur traverse aussi une partie du Soudan et de l'Abyssinie – notamment les zones sous le contrôle direct ou l'influence des Ottomans).

Comme pépite recueillie par le voyageur sur le terrain égyptien à propos des esclaves dans la société cairote, on repère ses observations sur les talismans du Caire. Les talismans (*ṭīlism*) constituent un point d'intérêt particulier d'Evliyā Çelebi qui y avait consacré un chapitre entier à ceux d'Istanbul : dans des sections de son texte relevant de la rubrique des *mirabilia* (*'acā'ib ü ğarā'ib*), il affiche sa curiosité et sa fascination pour les amulettes et objets miraculeux de chaque ville ou localité où il se rend⁴⁹⁵. Dans la citadelle du Caire, il identifie des colonnes portant chacune des talismans spécifiques contre la peste (*bir 'amūdda daḫi ṭā'ūn vefki vardur*), ainsi que contre d'autres maladies⁴⁹⁶. Mais surtout, il décrit une colonne jaune ayant un talisman qui protège la ville contre l'évasion des esclaves de la citadelle cairote ; encore un autre talisman qui tord les mains des esclaves et serviteurs désobéissants et traîtres envers leurs maîtres⁴⁹⁷. En somme, ces fragments chez Evliyā Çelebi sur les talismans des Cairotes montrent l'insuffisance de l'autorité des maîtres dans l'espace domestique : le niveau d'obéissance requis et souhaité de la part des esclaves, en raison de la volonté incontrôlable de ces derniers, nécessite inévitablement le recours à des pouvoirs surnaturels. Les limites des moyens juridiques et des interactions humaines pour obtenir la soumission inconditionnelle attendue des esclaves justifient apparemment la fonction des amulettes dans le domaine de la lutte des maîtres contre la résistance de leurs esclaves (ce qui n'est aucunement surprenant pour notre voyageur). Dans d'autres provinces de l'Empire ottoman aussi, même si de tels talismans n'existent pas nécessairement, les phénomènes de résistance, de désobéissance et de fuite étaient monnaie courante. Les amulettes du Caire, décrites par Evliyā Çelebi, traduisent les problèmes principaux des maîtres ottomans dans la gestion de leurs propriétés humaines au quotidien.

494. *Ibid.*

495. *Ibid.*, p. 432.

496. Evliyā Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 5973, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 Numaralı Yazmaların Mukayeseli Transkripsiyonu – Dizini. 10. Kitap*, éd. par Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı et Robert Dankoff, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, t. X, p. 99 [fol. Q 189a/Y 80a].

497. *Ibid.*

iii. Les récits d'Ottomans captifs

Du côté des Ottomans qui se déplacent sous la contrainte, et plus précisément dans les récits de captivité écrits par des sujets ottomans victimes de la course ou de la piraterie méditerranéennes et tombés en captivité (parfois réduits en esclavage) en Méditerranée du Nord et occidentale, on peut trouver une autre porte d'entrée à la problématique de l'esclavage dans l'Empire ottoman. En effet, ces hommes connaissent une coercition semblable au régime de servitude auquel une grande partie des esclaves dans l'Empire ottoman sont soumis (du moins sous certains aspects matériels et juridiques). Cela nous amène à l'existence ou non d'une réflexivité chez ces auteurs (dont les textes ne forment qu'un petit corpus de moins d'une dizaine d'ouvrages connus pour les XVI^e et XVII^e siècles) : est-ce que ces Ottomans réduits en captivité/esclavage à Rhodes, La Valette, Rome, Messine, Vienne, Marseille ou Carthagène sont capables de procéder à une comparaison entre leurs situations personnelles et l'état dans lequel se trouv(ai)ent les esclaves qu'ils ont pu connaître dans l'Empire ottoman, autrement dit, sont-ils en mesure d'éprouver de l'empathie pour les gens de condition servile dans leur pays d'origine, par la force des circonstances qu'ils n'avaient aucunement envisagées ?

La réponse à ces questions est négative. Cette absence de réflexivité peut s'expliquer par deux facteurs : premièrement, la captivité/l'esclavage à l'époque moderne est une réalité méditerranéenne assumée presque par tous et chaque personne fréquentant un littoral ou se trouvant sur un bateau peut tomber, de façon imminente, victime d'un navire de corsaires/pirates pour être rançonnée auprès de sa famille, ses proches, son État ou être réduite en esclavage et vendue, probablement pour ne plus retrouver son pays d'origine. La capture par des marins étant admise comme de bonne guerre par toutes les parties concernées – sous réserve du respect de certaines conditions juridiques précises, ce qui ne donnait pas lieu à une réflexion approfondie et introspective en la matière par conséquent de la part des observateurs en général. La légitimité de ces captivités était implicitement reconnue dans les traités de paix, trêves et accords bilatéraux d'échanges de prisonniers par les Ottomans, mais le phénomène de la captivité était tout de même vu comme scandaleux en soi (notamment dans le cas des musulmans soumis aux travaux forcés par l'ennemi)⁴⁹⁸.

Les textes, les narrations de captivité, composés par des Ottomans ont généralement des objectifs assez précis : leur but principal était éminemment égoïste (ce qui était justifié et compréhensible d'ailleurs). Il consistait tout simplement à communiquer avec son propre entourage

498. Nicolas Vatin, « Note sur l'attitude des sultans ottomans et de leurs sujets face à la captivité des leurs en terre chrétienne (fin xv^e-xvi^e siècle) », *WZKM* LXXXII, 1992, p. 375-395.

pour solliciter la libération de l'auteur du récit⁴⁹⁹. Chez un auteur comme le cadî Ma'cūncizāde Muṣṭafā Efendi, captif de l'Ordre de St. Jean à Malte entre 1597-1599, on trouve tout au plus un discours violent sur le caractère inadmissible de la captivité d'un notable musulman ottoman aux mains des infidèles chrétiens (qu'il maudit en permanence comme il est censé le faire), mais il ne s'insurge même pas vraiment dans une veine dichotomique entre l'islam et le christianisme, son dessein et sa prise de position sont nettement teintés d'un ton « classiste »⁵⁰⁰. Ma'cūncizāde est surtout scandalisé par le fait que des cadis se trouvent en captivité et non des sujets modestes du sultan.

On peut se demander si l'exception à la règle se trouve dans une lettre écrite par un certain 'Abdī Çelebi, datée du mois de *z̄ī-l-ḥicce* de l'an 933 (août-septembre 1527) et conservée dans la compilation qu'est le ms. Turc, ancien fonds n° 223 (daté du 5 *şafar* 988/21 mars 1580, fol. LXXI v°) de la Bibliothèque nationale de France⁵⁰¹. L'auteur était très probablement un scribe du Trésor impérial capturé au large de la baie d'Antalya près de Şirdenburnı (70 ans plus tard, le cadî Ma'cūncizāde allait être enlevé de ce même point stratégique pour la course/piraterie en Méditerranée orientale). Il n'est pas un véritable prédécesseur du cadî en question en matière de jérémiades et de discours à la fois prétentieux et violents, mais ce fonctionnaire compare également ses ravisseurs à des diables. Plus précisément, il décrit ses gardiens comme des infidèles dotés des attributs de tortionnaires post-apocalyptiques (*zebānī-şıfat bekçi kāfir*)⁵⁰². Quant à sa perspicacité réflexive qui le met à part dans le corpus des récits de captivité ottomans, 'Abdī Çelebi affirme ceci :

Nous sommes arrivés à la forteresse nommée Messine [en Sicile] et là, ils nous exposèrent avec les autres musulmans au *beg* de la forteresse, comme si nous étions – sans comparaison (*bilā teşbīh*) – des esclaves des raideurs présentés à des *beg* [ottomans] (*Mesīne nām ka'eye gelüb ve anda bizi ve sâ'ir müslimānları bilā teşbīh akıncı esirlerin beglere 'arz eder bigi ka'e begine gösterüb*)⁵⁰³.

Cette remarque de l'auteur où il feint de comparer lui-même et ses codétenus musulmans à

499. Nicolas Vatin, « Pourquoi un Turc ottoman racontait-il son voyage ? Note sur les relations de voyage chez les Ottomans des *Vâkı'ât-ı Sulṭân Cem* au *Seyâhatnâme* d'Evliyâ Çelebi », dans *idem*, *Les Ottomans et l'Occident (XVI^e-XVII^e siècles)*, Istanbul, Les Éditions Isis, 2001 (Analecta Isisiana LI), p. 179-193. Initialement publié dans *Études turques et ottomanes*, Document de travail n° 4 du Centre d'histoire du domaine turc (EHESS), décembre 1995, p. 3-15.

500. Ma'cūncizāde Muṣṭafā Efendi, *Bāz-geşt-i ḥakīrī-i Mālta – Ser-güzeşt-i esīr-i Mālta*, Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, ms. n° 234, fol. 131 v°-159 r°. Walter Schmucker, « Die Maltesischen Gefangenschaftserinnerungen eines Türkischen Kadi von 1599 », *Archivum Ottomanicum* II, 1970, p. 191-251. Fahir İz, « Macuncuzade Mustafa'nın Malta Anıları. Sergüzeşt-i Esîr-i Malta », *Belleten. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, 1970, p. 69-112.

501. Halil Sahillioğlu, « Akdeniz'de Korsanlara Esir Düşen Abdi Çelebi'nin Mektubu », *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* XVII, 1962, p. 243 n. 4 et 256.

502. *Ibid.*, p. 251.

503. *Ibid.*, p. 252.

des gens raziés quelque part en Europe par des soldats et aventuriers ottomans pour être présentés à des militaires et administrateurs hauts gradés (afin d'être distribués entre chefs, guerriers et marchés urbains) comme du butin humain de guerre vise à rappeler le caractère incomparable des situations. Il est vrai qu'il y a juste une inversion des rôles, les structures restent les mêmes. Toutefois, l'auteur ne fait pas aux *beg* des marches (*uc begleri*) occidentales de l'Empire ottoman l'insulte de les assimiler à ses tortionnaires mécréants. Plutôt que d'être une expression d'empathie avec les victimes des raideurs ottomans ou tatars (*aķıncı*), ce passage de la lettre d'Abdī Çelebi a pour fonction de souligner à quel point il était radicalement inacceptable que l'auteur et ses codétenus musulmans se trouvent dans un état comparable à des mécréants méritant un tel sort. À ses yeux, tout devait être fait pour mettre fin à la souffrance de ces musulmans répertoriés de façon méticuleuse dans la lettre du scribe dans l'objectif du paiement de leur rançon par la Porte.

iv. Conclusion

Ces récits issus des circulations libres et contraintes de certains Ottomans du XVI^e-XVII^e siècle (dans et en dehors de l'Empire ottoman) sont des points de vue parfois assez personnels qui ont néanmoins le mérite de représenter les sociétés/communautés, ainsi que les mœurs de leur époque. À ces relations de voyage, vont se succéder des descriptions des festivités impériales à Istanbul appelées *sūrnāme* (*Livre de fêtes*). Relevant du domaine public, partageant des traits du genre de la chronique historique avec les récits de voyage, ces textes donnent une certaine place à la représentation textuelle et picturale des esclaves.

3 – Les livres des festivités impériales (*sūrnāme*)

Les fêtes de circoncision et/ou de mariage concernant la famille impériale ottomane sont des « cérémonies religieuses, mais de nature dynastique, associ[a]nt la famille régnante à la population »⁵⁰⁴. Les *sūrnāme* offrent à l'historien la possibilité de retracer avec la plus grande précision le déroulement des événements dans le cadre de ces festivals⁵⁰⁵. Ces sources « s'intéressaient aux grands événements familiaux de la dynastie : naissance et surtout circoncision des princes et mariage des princesses avec de hauts dignitaires.⁵⁰⁶ » Pour des raisons chronologiques

504. Nicolas Vatin, « Dynastie. Grands rites dynastiques », *DEO*, p. 386 [380-388].

505. Gisela Procházka-Eisl, « Mock-battles as an element of Ottoman court festivities », in W. Madelung *et alii* (éds), *Proceedings of the 17th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Saint-Petersbourg, Thesa, 1997, p. 209.

506. Suraiya Faroqhi, « Fêtes », *DEO*, p. 449 [449-453].

et en raison des nombreuses sources et références historiographiques disponibles, je m'intéresse ici principalement aux festivités impériales de 1582. Cette année-là, le sultan Murād III (r. 1574-1595) avait organisé avec magnificence et munificence une fête à l'occasion de la circoncision de son fils Meḫmed (né en 1566), son successeur le futur Meḫmed III (r. 1595-1603). « L'ancien hippodrome byzantin (At Meydānı) était l'endroit pour les fêtes commandées par le souverain » au XVI^e siècle⁵⁰⁷.

Pendant ces fêtes « les défilés permettaient à l'élite de présenter l'image d'une société urbaine et aulique ordonnée et hiérarchisée où chacun connaissait sa place et, sauf promotion ordonnée par le sultan, s'y tenait.⁵⁰⁸ » Les princes et futurs prétendants au trône étaient rassemblés pour une opération chirurgicale quasi-simultanée (que d'autres garçons citadins pouvaient subir à leur compte dans une tente séparée sur le lieu de la fête), « tandis que les amusements continuaient autour d'eux » pour les hauts dignitaires de l'Empire et les habitants de la capitale⁵⁰⁹. Ceci était une façon d'afficher le lien entre la dynastie et le peuple, d'autant plus que la circoncision de jeunes Stambouliotes était payée par le souverain⁵¹⁰. En fait, dans la mesure où il s'agit de dépenser des fonds publics dont une part significative provient des taxes payées dans les provinces de l'Empire, les coûts des largesses accordées par le Palais reposaient sur les sujets contribuables du sultan ; au XVIII^e siècle, l'élite d'Istanbul est amenée à partager de plus en plus les frais des générosités effectuées au nom du monarque⁵¹¹.

Cette occasion publique de fête et de divertissement est marquée « par des échanges de dons et de contre-dons, des distributions de sucreries et d'argent, des spectacles, des défilés carnavalesques de corporations en présence du sultan »⁵¹². Les spectacles et les processions devant des ambassadeurs des puissances étrangères ont vocation à manifester et à perpétuer l'idéologie impériale par la consolidation de la représentation que la dynastie se fait d'elle-même⁵¹³. Avec les fêtes de l'été 1582, les guildes d'Istanbul organisent systématiquement des défilés où ils présentent leurs métiers, arts et produits, à l'occasion des circoncisions princières et pour les cérémonies de départ en campagne militaire⁵¹⁴. Les raisons précises ayant poussé le sultan Murād III et ses conseillers à mettre en avant les corporations de la capitale, ainsi que la motivation de ses successeurs à consolider cette pratique cérémoniale et processionnelle nous échappent ; il y avait certainement un enjeu socio-politique dans le renforcement de la loyauté des artisans de la capitale

507. *Ibid.*, p. 450.

508. *Ibid.*

509. *Ibid.*

510. N. Vatin, « Dynastie », *art. cit.*, p. 386.

511. S. Faroqhi, « Fêtes », *art. cit.*, p. 450-451.

512. N. Vatin, « Dynastie », *art. cit.*, p. 386.

513. *Ibid.*

514. S. Faroqhi, « Fêtes », *art. cit.*, p. 448.

ottomane « laquelle contribuait au maintien de l'autorité sur place du sultan », ainsi qu'au maintien de l'ordre public à Istanbul⁵¹⁵. Car, ces processions étaient une façon de prêter serment d'allégeance et de démontrer le dévouement des corporations (sur les plans à la fois individuel pour chaque artisan et institutionnel pour chaque guilde et son corps dirigeant et organisationnel) vis-à-vis de la figure du sultan et de la dynastie impériale.

À part les processions dans lesquelles j'examinerai les cortèges des marchands d'esclaves (*esirci tã'ifesi / eṣnāf-ı esirciyān*), les fêtes organisées pour la famille impériale (telles que les *sūrnāme* les décrivent) ont un autre aspect qui concerne directement le domaine des études serviles. Ces festivals et leurs réjouissances, spectacles et amusements élaborés pour le plus grand plaisir du public donnent aussi lieu à la représentation de scènes de guerre (principalement les victoires de l'histoire ottomane aussi bien lointaine que récente pour l'époque) où l'on a affaire à des populations « infidèles » défaites et réduites en esclavage dans le défilé. Les jeux et représentations de guerre connaissent une popularité accrue au XVI^e siècle : généralement, on met en scène l'attaque par des soldats ottomans d'un modèle réduit de forteresse défendue par des « mécréants » que l'on distingue grâce à leur placement topographique et à leurs couvre-chefs et leurs culottes descendant jusqu'aux genoux ; les batailles navales sont aussi mises en scène ; les festivités se déroulent à proximité de la Corne d'Or et de la mer de Marmara, on manipule tout simplement des maquettes de navires à l'aide de ficelles sur la place publique⁵¹⁶. Lorsque les soldats ottomans réussissent à s'emparer de la forteresse, celle-ci part immédiatement en flammes incarnées par des feux d'artifice ; cette conclusion étincelante et explosive constituait certainement le point culminant des spectacles en milieu urbain⁵¹⁷.

Dans un *sūrnāme* anonyme de 1582 (dont on sait que l'auteur était un scribe de la chancellerie impériale), on rapporte une mise en scène effectuée par des esclaves illusionnistes au cours de la première semaine des festivités (le 22 *cemāzīyü-l-evvel* 990 / 14 juin 1582)⁵¹⁸. Cette sous-section du récit s'intitule « *āverdenī esīrān-ı efrencīyü-l-aṣl yek-bāzī-i nezāket-perdāz* » (des cadeaux convenables [qu'étaient] les esclaves d'origine *efrenc* – catholique/latine/française-

515. *Ibid.*

516. *Ibid.*, p. 452.

517. *Ibid.* Mehmet Arslan (éd.), *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri, I: Manzûm Sûrnâmeler*, Istanbul, Sarayburnu Kitaplığı, 2008, p. 280-283.

518. Gisela Procházka-Eisl, *Das Sûrnâme-i Hümayûn. Die Wiener Handschrift in Transkription, mit Kommentar und Indices versehen*, Istanbul, Isis Verlag, 1995 (Bibliotheca Ottomanica I), « Vorwort », [p. vii] : « Im Sommer des Jahres 1582 ließ Sultan Murad III. anlässlich der Beschneidung seines Lieblingssohnes, des späteren Sultans Mehmed III., auf dem Hippodrom in Istanbul ein prächtiges Fest veranstalten, das insgesamt 52 Tage dauerte. Dazu verfaßte ein namentlich nicht bekannter Dīvānschreiber das *Sûrnâme-i Hümayûn*, das "Großherrliche Festbuch", eine in üppiger Kunstprosa gehaltene, tagebuchartige Schilderung dieses Spektakels. »

italienne-espagnole – ayant effectué avec finesse un tour)⁵¹⁹. Avant d'en fournir le commentaire, reportons-nous à la description de ce tour d'adresse collectif, faite par le scribe anonyme :

Après cela, les mécréants forçats (*fōrsa*) au service du fils de feu Mehmed Paşa [le grand vizir dit Şokollu, m. 1579] arrivèrent à l'endroit de rassemblement et à la place de divertissement. Après avoir manifesté toutes sortes de jeux et un ensemble de talents, ils apportèrent un homme sur un chariot, lequel avait une main et un pied coupés et la tête entièrement séparée de son corps ; ses membres et les jointures de ses organes mentionnés étaient trempés de sang et la sévérité de ses blessures avait créé différentes formes de plaies. Toutefois, alors qu'il se trouvait dans cet état, il n'émettait aucune plainte, ni gémissement ; comme s'il était presque en bonne santé ! Il fait de nombreux gestes étranges. Quiconque le voit pense à tort qu'il est morcelé de la façon précédemment décrite et qu'il est irrémédiablement blessé. Les gens se ruent vers la scène pour le regarder. Ceux qui étaient ébahis et stupéfaits s'y accumulaient de plus en plus. Alors que les spectateurs étaient plongés dans l'étonnement, l'homme les prit au dépourvu en se mettant à bouger. Soudain, de là où il était couché, quatre hommes se produisirent et se mirent à marcher de façon à plonger dans la perplexité l'entendement de ceux qui les virent et de ce que la mer de la stupéfaction déborde. Ils dirent « holà ! Comment cela se fait-il que d'un seul homme blessé sortent quatre personnes presque *ex nihilo* ? » Les morts montèrent sur les vifs, et les vifs sur les morts ; [les spectateurs] demeurèrent sur le lieu de l'émerveillement, dans un état d'ahurissement. Chacun d'entre eux devint un plongeur dans la mer de l'étonnement et se perdit dans la contemplation. Or, il se trouve que lesdits mécréants avaient couché les quatre hommes sur le chariot dans un premier temps et posé leurs membres dans des vieux chiffons : le bras de l'un était à l'extérieur et le reste de ses membres dissimulés ; les membres d'un autre étaient à l'abri des regards, mais l'un de ses pieds était visible ; la tête d'un autre exposée dehors, tandis que son corps était dissimulé. Bref, ils procédèrent de telle façon que nul n'ait vent de leur savoir-faire et que précisément, nul ne puisse ni apprécier ni découvrir leurs talents. En particulier, on appliqua abondamment du sang sur tous les côtés desdites jointures et on enveloppa certaines parties avec de l'étoffe, de manière à les rendre indétectables. Après qu'ils eurent donné à voir cette mise en scène, en raison de leur habileté, on les libéra et affranchit des chaînes de la captivité (*ķayd-ı mahpes*). Ils étaient tous esclaves (*esīr*) depuis longtemps ; au lieu de mourir mille fois par jour de chagrin, ils retrouvèrent la vie et furent ressuscités (*andan soñra merhūm Mehmed paşanuñ mahdūmı ħizmetinde olan fōrsa keferesi mahall-i cem'iyete ve menzil-i meserrete gelüb envā'-ı hı'betler ve ešnāf-i mehāretler zühıra getürdiklerinden soñra 'araba üzerinde bir ādem getürdiler kim bir eli ve bir ayağı kesilmiş ve başı gövdesinden tamām ayırılanmış ve a'zāsı mezkūrenüñ mefāsılı kana bulaşık ve şiddet-i zahımdan cerāhatı sā'ir endāma ulaşık fe-ammā bu hāletde iken yine feryād u inüldüsi yok lākin güyā ki şıhhati yerindedür evzā'-ı ġarībesi çok gören kimesne veçh-i mezkūr üzere pārelenmiş ve oñulmiyacak mīkdārı yaralanmışdur dēyü zu'm eyledi seyr edenler enbüh enbüh ve müte'accib ü müteħayyır olanlar gürüh gürüh cem' olub ħayrān-iken 'ale-l-ġafla mezkūr ħarekete gelüb bir uğurdan yatduğı yerinden dört nefer ādem peydā olub yürüyü vērürler ki görenleriñ 'aklı şaşdı ve baħr-i hayret temevvüce gelüb taşdı eyā bu ne hāletdürki bir mecrüh ādemden dört kimesne ġā'ibāne peydā oldu dēyü ölisi dirisine ve dirisi ölisine binüb mahall-i te'āccübde taña kaldılar ve her biri ġavvās-i baħr-i hayret olub tefekküre taldılar meger zıkr olunan keferes evvelā dört nefer ādemi 'arabanuñ üzerinde yaturdub ve a'zāların köhne pelāslar içine yaturdub biriniñ kolu taşrada sā'ir a'zāsı nihān ve biriniñ a'zāsı mahft ve bir ayağı taşrada 'ayān ve biriniñ başı taşrada ve gövdesi pünhān muħaşşal şu yüzden halet eylemişlerki kimesne cidden şan'atlarına vāķıf ve mehāretlerin çak oñat görmiyecek kāşif olmadı ħuşuşā zıkr olunan mefāsılıñ her cānibine vāfir kan sürüb ve ba'z-ı yerin üstübi ile şarub şarmalamağla teşhīş olunmaz şekil eylemişler tamām bu hāleti seyr étürdüklerinden soñra ħaylisi bu pāpend ile ķayd-ı mahpesden ħalāşş u āzād oldılar ve cümlesi niçe rüzigārdan berü esīr olub ġammla günde biñ kerre ölmekden ķurtulub ħayāt bulub dirüldiler)⁵²⁰.*

519. *Ibid.*, p. 95 [fol. 19 v°, ligne 18].

520. *Ibid.*, p. 95-96 [fol. 19 v° (lignes 18-23)—20 r° (lignes 1-21)]. Cette histoire évoque une scène décrite par un poète contemporain de l'auteur anonyme du *sūrnāme* de 1582, Cinānī (m. 1004/1595) qui relate l'histoire d'un groupe d'esclaves francs (*bir alay frenk esīr*) qui cachent sous une chemise blanche géante un autre esclave et un jeune garçon pour simuler un individu qui se meurt tout en étant sans tête (*bir esīriñ üzerine bir uzun ak göñlek giydürmişler [...] bir oğlançuk gövdesi ol frenk esīriñ gövdesinde şalınub yayışmış turur cem' a'zāsı yerlü yerinde ancak başı yok*). Ils attirent ainsi l'attention du peuple aux alentours de Galata (*ħalkı cerr eylerler*), en proposant aux curieux de dévoiler la vérité pour un aspre, témoignant ainsi de « la puissance divine » (« *seyr isterseñ sen de bir akçe vērüb ķudretu-llāhu seyr ēyle* » *dérler*). Cela montre qu'au XVI^e siècle, à Istanbul et dans les villes avoisinantes, certains esclaves pouvaient

Ces esclaves forçats étaient probablement des rameurs au service du fils aîné de Şokollu Mehmed, Hasan qui était *beglerbeg* de Syrie à cette date et participa en personne aux festivités de 1582 (ce qui aurait justifié qu'il eût à sa disposition d'un certain nombre de galériens en raison de ses déplacements entre sa province et la capitale impériale)⁵²¹. Ils sont au service de cet homme, mais n'étaient pas nécessairement en sa possession (la formule *hizmetinde olan* exclut implicitement la propriété) : ils pourraient très bien être simplement des esclaves de l'arsenal impérial à Istanbul mis à sa disposition pour ses déplacements (donc appartenant au Trésor public et par extension au sultan), d'autant plus que la formule *hizmetinde olan* (« qui sont au service de ») exclut implicitement la propriété. Cette scène (ainsi qu'un certain nombre d'autres que l'on verra *infra*) montre l'occasion créée par les festivités de la capitale notamment pour les esclaves de l'arsenal impérial : grâce à leurs tours d'adresse, talents de prestidigitateurs ou d'illusionnistes, ils pouvaient se faire apprécier au point d'obtenir l'affranchissement individuel ou collectif dans un contexte carnavalesque. Surtout, il s'agit de la mise en scène et de la manifestation de talents et habiletés qu'ils n'ont pas l'occasion de déployer autrement dans leur vie quotidienne de forçats. Dans la mesure où ils peuvent être à la hauteur d'un tel spectacle, en créant un engouement collectif et en réussissant à tromper et émerveiller plusieurs centaines de personnes à la fois, ils « méritent » en quelque sorte le geste charitable de leurs maîtres consistant à les affranchir. Ce que l'on peut remarquer à propos de ce passage précis par ailleurs, est que ces hommes dont les corps sont possédés et la main d'œuvre (activité corporelle) exploitée, arrivent à obtenir leur liberté et à rompre les liens de la soumission et de l'aliénation par l'intermédiaire d'un usage théâtral et d'une exposition spectaculaire de leurs corps (du moins de certains de leurs organes au départ). À la fin de cette sous-section, l'auteur du *sūrnāme* ne néglige pas de préciser à quel point la servitude de ces hommes était une souffrance quotidienne et que la vie nouvelle d'homme libre affranchi consiste en une sorte de renaissance pour eux. Force est de souligner qu'il ne s'agit aucunement d'un quelconque acte ou d'une suggestion de conversion à l'islam : ces esclaves obtiennent leur libération par leur mini-spectacle astucieux. Ceci est également un exemple d'auto-organisation et de préparation méticuleuse de la part de ces forçats. Il faut tout de même préciser que la participation des forçats au spectacle n'était possible que parce qu'on leur en avait donné les moyens. On ne sait pas si leurs activités pour le compte du pacha ou de l'Arsenal furent suspendues en raison des préparatifs pour les fêtes en l'honneur de la circoncision princière dans la capitale,

faire des tours d'illusion pour des gains personnels tout en amusant les habitants de la capitale (Osman Ünlü (éd.), *Cinânî. Bedâyiü'l-âsâr, part I: Introduction, Analysis, Facsimile*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2009 (Sources of Oriental Languages and Literatures 92, Turkish Sources LXXXII), p. 349 [fol. 208a]). Je remercie Marinos Sariyannis pour cette référence.

521. G. Procházka-Eisl, *Das Sūrnāme-i Hümāyūn, op. cit.*, p. 95 n. 128. Erhan Afyoncu, « Sokulluzâde Hasan Paşa », *TDVİA*, Istanbul, 2009, vol. XXXVII, p. 366 [366-368].

mais il est clair qu'ils ont fait un certain investissement intellectuel, matériel et temporel pour la conception et l'orchestration de cette représentation. La renaissance renvoie vraisemblablement à l'apparente résurrection qui est le clou de leur spectacle. Par extension, compte tenu de la probabilité de leur affranchissement qui dépend du succès de la mise en scène, on peut supposer que ces forçats percevaient l'esclavage comme une *mort sociale* dont une issue possible était offerte par ces festivités⁵²². Vu sous cet angle, ce spectacle constitue un cas précieux où des esclaves s'expriment par le médium théâtral à propos de la servitude dans l'Empire ottoman. Quel que soit le niveau d'intégration à la société et la « sociabilité » des esclaves concernés, les processions urbaines (de caractère religieux ou civique) donnent une vraie visibilité aux esclaves (et parfois à des affranchis identifiés et organisés comme d'anciens esclaves) qui ont leur place dans le cortège. Des cas où des esclaves et affranchis noirs s'associent pour l'organisation de fêtes syncrétiques (incorporant des rites originaires de l'Afrique subsaharienne à un cadre ottoman sunnite) sont également attestés : les sources juridiques et administratives abordent les festivités africaines à Aydin sous l'angle de troubles à l'ordre public dans la mesure où certains des propriétaires furent contraints à donner leur aval pour la participation de leurs esclaves aux cérémonies⁵²³. À ce propos, on peut penser aux confréries de Noirs (qui avaient parfois la possibilité d'afficher certains éléments de leurs cultures originelles lors de cérémonies relativement plus festives pour les esclaves que chez les Ottomans) dans la péninsule ibérique à l'époque moderne⁵²⁴.

Quant à la représentation des scènes de bataille dans ces réjouissances urbaines : on y avait affaire à des affrontements entre des divisions d'infanterie et de cavalerie, à la guerre de siège autour de forteresses de papier ou de bois et à des batailles navales⁵²⁵. Notamment la mise en place de maquettes de forteresses, leur siège et mise à feu étaient une vraie routine des festivals au moins depuis le début du XVI^e siècle. Des corps aussi bien centraux (janissaires) qu'auxiliaires ('*azab*) de l'armée ottomane pouvaient prendre part à la construction des décors et paysages de ces spectacles ;

522. L'expression peut rappeler l'enquête de sociologie historique menée par Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1982.

523. Suraiya Faroqi, « Black slaves and freedmen celebrating (*Aydin, 1576*) », *Turcica* XXI-XXIII, 1991, p. 207-208. Voir aussi Yannis Spyropoulos, « *Beys, Sheikhs, Kolbaşis, and Godiyas: Some Notes on the Leading Figures of the Ottoman-African Diaspora* », *Turcica* XLVIII, 2017, p. 187-218.

524. Bernard Vincent, « Les confréries de Noirs dans la Péninsule ibérique (XV^e-XVIII^e siècles) », in David Gonzalez Cruz (éd.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, 2001, p. 17-28. Didier Lahon, « Esclavage, confréries noires, sainteté noire et pureté de sang au Portugal (XVI^e et XVIII^e siècles) », *Lusitania Sacra* 2^a série/XV, 2003, p. 140-141 et 145. Didier Lahon, « Les confréries de Noirs à Lisbonne et leurs privilèges royaux d'affranchissement. Relations avec le pouvoir (XVI^e-XIX^e siècles) », in Myriam Cottias, Alessandro Stella et Bernard Vincent (éds), *Esclavage et dépendances serviles. Histoire comparée*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 195-215. Giuseppe Restifo, « Même les esclaves peuvent avoir une confrérie », *Cahiers de la Méditerranée* LXXXVII : *L'esclavage en Méditerranée à l'époque moderne* (Robert Escallier, dir.), 2013, p. 291-300. Vicente Graullera Sanz, « L'esclavage à Valence. Les affranchis et leur intégration sociale », *Cahiers de la Méditerranée* LXXXVII : *L'esclavage en Méditerranée à l'époque moderne* (Robert Escallier, dir.), 2013, p. 301-318.

525. G. Procházka-Eisl, « Mock-battles as an element of Ottoman court festivities », *art. cit.*, p. 210.

l'ennemi était généralement chrétien et européen, mais il arrivait que les Safévides chiites fussent représentés⁵²⁶. Pour le déroulement des combats, des coussins remplacent les boucliers et des bâtons les lances, mais on tirait à blanc avec de vrais canons et arquebuses ; la conquête d'une forteresse se termine toujours par la présentation des captifs avec les habitants de la ville dont on a obtenu par la force la reddition⁵²⁷. Comme la forteresse pouvait se placer à proximité des spectateurs *zimmī* (parmi lesquels on prenait même des « comédien(ne)s » pour jouer le rôle des habitants de la ville assiégée) et étant donné que ces spectacles visaient à amuser la cour et la population musulmane d'Istanbul en premier lieu, ces fausses batailles n'humilient pas seulement les ennemis de la demeure de la guerre (*dārū-l-ḥarb*) mais aussi les Ottomans *zimmī* eux-mêmes qui en ont bel et bien conscience⁵²⁸.

Selon le *sūrnāme* anonyme de 1582, lors d'une telle représentation, alors qu'on lance des feux d'artifice le soir et que l'on est en train de mettre à feu les tours et murailles des maquettes de forteresses (*vakt-i şeb érişüb fişekler atılmakda ve hişārlaruñ burc u bedeni yanub yakılmakda iken*), les esclaves de l'administrateur de la flotte impériale (le *ḳāpūdān* pacha)⁵²⁹ *Ḳılıç 'Alī* font apparaître une montagne (en papier ou bois) emplie de poudre à canon et de feux d'artifice (*ḳāpūdān Ḳılıç 'Alī Paşanuñ esīrleri bir tağ peydā édüb içi mücevvef bārūtla memlū ve fişekler ile derūn u bīrūnı tolu*)⁵³⁰. On peut constater que des esclaves appartenant au commandant de la flotte impériale (ou qui sont sous son autorité à l'arsenal impérial) sont mobilisés dans le cadre de cette autre mise en scène théâtrale de ce festival public ayant duré un peu moins de deux mois, d'autant plus que l'on sait par ailleurs que les processions de 1582 avaient aussi donné lieu au défilé d'« une montagne artificielle peuplée de gardiens de troupeaux avec leurs bêtes » qui était préparée par les esclaves de l'Arsenal (qui avaient déjà une bonne connaissance des spectacles semblables des carnivals urbains européens et dont la main d'œuvre était gratuite)⁵³¹.

À propos de l'implication des esclaves dits de *Ḳılıç 'Alī*, je ferai deux observations. D'abord, comme il s'agit de « jouer avec le feu » et comme il est question d'explosifs en quantité nécessaire et suffisante pour une scène éclatante et retentissante dans le paysage urbain d'une mégapole, c'est une approche cyniquement pragmatique de déployer des esclaves pour cette tâche. Autrement dit, en raison des dangers et risques encourus (au point d'être fatals) dans cette partie du

526. *Ibid.*

527. *Ibid.*

528. *Ibid.*, p. 211.

529. Au sujet de cette figure de l'administration ottomane, voir Elizabeth Zachariadou (éd.), *The Kapudan Pasha. His Office and his Domain. Halcyon Days in Crete IV: A Symposium Held in Rethymnon, 7-9 January 2000*, Réthymnon, Crete University Press, 2002.

530. G. Procházka-Eisl, *Das Sūrnāme-i Hümāyūn*, *op. cit.*, p. 101-102 [fol. 24 r°, lignes 4-8].

531. S. Faroqhi, « Fêtes », *art. cit.*, p. 451.

spectacle, aux yeux du bureaucrate impérial, il valait mieux utiliser un groupe de gens « sacrificables, voire périssables » (déjà soumis à des conditions de travail extrêmement dures à l’Arsenal ou sur les galères et à un régime alimentaire rude) au lieu de prendre le risque de voir voler en éclats des sujets libres du sultan (censé être honorés avec l’ensemble de sa famille durant ces festivités). Dans la mesure où on utilise la main d’œuvre disponible dans la capitale, les ‘*acemī oġlan* sont également mobilisés en cas de nécessité parmi les esclaves de la Porte. *Secundo*, il s’agit d’attribuer un rôle à des esclaves – qui sont des captifs de guerre à l’origine – dans la représentation d’une scène de bataille qui peut être ironiquement la bataille même où ils étaient tombés aux mains des Ottomans (pour ajouter une couche supplémentaire à leur humiliation et traumatisme) ! Quoiqu’il en soit, il est certain que l’on mettait en scène des événements évoquant la capture et à la réduction en esclavage de ces esclaves mêmes qu’on associait à l’équipe de production du festival impérial.

Au printemps 990/1582, alors qu’il se trouvait en poste à Alep depuis 1581 en tant que trésorier des *tīmār* (*tīmār defterdārı*), Muşafâ ‘Ālī de Gallipoli reçoit une lettre de la Porte sur la célébration imminente de la circoncision du prince Meḫmed. On lui demande d’écrire une lettre de félicitations, ce qu’il fait au nom de tous les dignitaires alepins ; on lui ordonne toutefois de demeurer à son poste, il n’est pas invité à assister aux fêtes⁵³². Cette demande prouve aussi en partie l’estime littéraire que l’on avait pour lui dans la capitale (même si cela ne lui permit jamais d’avoir une carrière bureaucratique à la hauteur de ses ambitions et – d’après lui-même – de ses capacités)⁵³³. Muşafâ ‘Ālī de Gallipoli (ou Gelibolulu, le « Gallipolitain » en turc) fut parmi les premiers auteurs à produire un *sūrnāme* à l’occasion de cet événement stambouliote de l’été 1582 : il écrivit son texte intitulé *Cāmi‘u-l-buḫūr der mecālis-i sūr* (*Le rassembleur des mers dans les scènes de la célébration*) dans la seconde moitié de l’an 991/1583⁵³⁴. Après que l’auteur eut soumis son manuscrit à la Porte, le gouverneur d’Alep, Üveys Paşa avait lui aussi adressé une lettre à Istanbul (au prince Meḫmed plus précisément) à la fin de la même année en faisant l’éloge de l’ouvrage d’‘Ālī en tant qu’exemple de haut niveau dans l’enregistrement des événements : l’éloignement géographique de l’auteur qui se trouvait à quelque 1100 kilomètres de la capitale n’a aucunement terni son exactitude factuelle ; la liste qu’il fournit des cadeaux reçus par le Palais dans le cadre de cet événement est très proche des documents de la chancellerie impériale qui nous sont parvenus, ce qui prouve qu’il avait eu à sa disposition une copie grâce à son réseau de collègues, de

532. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Āli (1541-1600)*, Princeton, Princeton University Press, 1986 (Princeton Studies on the Near East), p. 106 et 106 n. 88.

533. *Ibid.*

534. *Ibid.*

bureaucrates, d'amis et de correspondants⁵³⁵.

Parmi ces cadeaux, se trouvent des manuscrits du Coran et des classiques littéraires persans en plus d'étoffes et de tapis en provenance des provinces orientales de l'Empire ; les ambassadeurs occidentaux offrent des textiles manufacturés, tandis que le khan tatar de Crimée se distingue par un envoi d'esclaves hommes et femmes (la marchandise humaine étant une spécialité de son pays et son khanat étant l'exportateur principal pour les provinces ottomanes centrales)⁵³⁶. Afin d'affirmer la beauté de ces esclaves (parmi lesquels se trouvent des Tcherkesses et des Moldaves), l'auteur fait référence à Joseph de Canaan qui est censé être le plus beau des hommes par excellence (en plus de se trouver au centre de « la plus belle des histoires » dans le Coran)⁵³⁷.

Dans le quatrième chapitre de son *sūrnāme* consacré à la procession des corporations stambouliotes d'artisans et de marchands, Gelibolulu 'Ālī réserve seize distiques au défilé des marchands d'esclaves et aux cadeaux qu'ils offrent à la famille impériale :

Pāy-i taht esīrcileri pīşkeşidür

[Les cadeaux offerts par les marchands d'esclaves de la capitale]

bir daḫi zümre-i esīr-fürüş

baḫr-ı ḡayretlerin kılub pür-cüş

[voici un groupe de vendeurs d'esclaves / qui mirent la mer de leurs efforts en pure effervescence]

aldılar iki nāzenīn ḡulām

her biri burc-ı ḫüsne bedr-i tamām

[ils prirent deux jeunes esclaves gracieux / chacun est une pleine lune sur la constellation de la beauté]

biri Yūsuf-ı diyār-ı Ken'ān'a

kul iken pādīşāh-ı devrāna

535. *Ibid.*, p. 107.

536. Gelibolulu Mustafa 'Ālī, *Cāmi'u'l-buhūr der mecālis-i sūr*, éd. par Ali Öztekin, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, p. XIII.

537. *Ibid.*, p. 129 [fol. 25 v°, distique 521-522] : « *daḫi gönderdi bī-nihāye ḡulām - her biri ḫüsni-i Yūsuf ile be-nām — kimi Çerkes kimisi Bōḡdānī - cümlesi reşk-i bāḡ-i Ken'ānī* ».

[alors qu'il était le serviteur de Joseph du pays de Canaan / l'un [fut donné] au padichah du temps]

biri evc-i melâhatuñ güneşi

birisi burc-ı 'ışık mäh-veşi

[l'un est le soleil de l'apogée de la beauté / l'autre comme la lune de la tour de l'amour]

birisi serv-i büstân-ı cemâl

biri cān gülşenine tāze nihāl

[l'un est le cyprès du jardin de la beauté / l'autre est une jeune pousse toute fraîche pour la roseraie de l'âme]

birisi bāğ-ı şīve serv-ı kaddī

biri gülzār-ı 'ışık lāle ḥaddī

[l'un est un grand cyprès dans le jardin de l'allure / l'autre une joue de tulipe pour les joues roses de l'amour]

iki gül-çehre gül-'izār gulām

ki nazīrin getürmemiş eyyām

[deux jeunes esclaves avec des visages et joues de rose / dont l'époque n'apporta pas de pareils]

pīşkeş kıldılar şehin-şāha

hem du' à kıldılar o dergāha

[ils les offrirent au chah des chahs / pour le seuil duquel ils prièrent]

dédiler bendegān-ı dergāhuz

ķulluğ étmek yolında āgāhuz

[[les marchands] dirent "nous sommes les esclaves du seuil" / dans la voie de la servitude, nous nous engageons"]

vérirüz şāha cümle māmeleki

daḥi bu iki bī-bedel meleki

[les marchands :] [nous donnons au chah tout ce que nous avons" / "y compris ces deux anges qui n'ont pas leur équivalent en valeur"]

umaruz pādīṣāh-i ʿālī-ṣān

ʿömrümüz éde lāyık-ı iḥsān

[“nous espérons que le padichah suprême et vénérable” / “rendra nos vies dignes de [ses] bienfaits”]

vāḳiʿen aldılar o bendeleri

ḳıldılar şād o ser-fiğendeleri

[en vérité, il [le padichah] prit ces esclaves / il rendit heureux ces timides]

gerçi zāhir olındı iki gulām

kése kése olındı zer inʿām

[en vérité les deux esclaves furent présentés / des sacs d'or furent donnés avec munificence]

maʿnāda nefʿi var bu bāzāruñ

iki cān rencidür ḥarīdāruñ

[ce marché profite des rêves / ces deux esprits sont le chagrin de l'acheteur]

iki maḥbūba naḳd-i kevn ü mekān

daḥi sermāyeye zemīn ü zemān

[pour le prix de deux bien-aimés se verse tout l'argent de l'univers / et pour ce capital, le monde et le temps]

hele ben bildigüm bahā olmaz

ana şāyeste bir ʿaṭāʾ olmaz

[ce n'est pas un prix que je puisse connaître / il n'y a pas de munificence digne de lui]⁵³⁸.

Le don de la guilde des marchands d'esclaves est composé de deux des plus beaux spécimens que l'on trouve sur le marché d'Istanbul. Uniquement sur le plan de la description poétique, leurs qualités physiques rivalisent pour la beauté suprême ; il se trouve que cette comparaison dualiste au long de plusieurs distiques se veut plus complémentaire que compétitive. Ils sont des cadeaux dont la beauté exceptionnelle fait que l'auteur se réfère en permanence à une valeur inestimable, même s'il n'est aucunement question de les acheter ou de les vendre. Du côté de la guilde, s'il s'agit d'offrir des esclaves tellement inestimables et exceptionnels, cela est un stratagème pour s'attirer la faveur du souverain qui dépasse largement la simple logique de marchand de tapis (qui perd un produit de qualité pour lequel il aurait pu obtenir un bon prix). Ce don (*pīşkeş*) n'est pas un sacrifice (ni une spoliation subie) de la part de la corporation, mais un investissement pour la consolidation de rapports institutionnels (et personnels dans une moindre mesure, sans parler des contre-dons que les marchands d'esclaves reçoivent en sacs d'or).

Enfin, un distique assez significatif de Gelibolulu 'Ālī (*ma'nāda nef'i var bu bāzāruñ - iki cān rencidür ħarīdāruñ* [ce marché profite des rêves / ces deux esprits sont le chagrin de l'acheteur]) mérite l'attention⁵³⁹. Gelibolulu 'Ālī semble affirmer que la particularité du marché aux esclaves est en quelque sorte sa capacité à déterminer les prix également sur le plan subjectif et sentimental en ce qui concerne le client potentiel. Comme ce dernier achète un être humain, donc une sorte de compagnon ou de concubine, l'attachement ou l'engouement personnel qu'il éprouve pour son esclave potentiel(le) est une source de profit éventuel pour les marchands d'esclaves qui vendent aussi un scénario possible entre deux êtres humains qui auront des relations plus ou moins approfondies, tendres ou cruelles. Afin d'exploiter d'éventuelles faiblesses et frustrations de leur clientèle, ces marchands avaient bien entendu intérêt à mettre en vente des garçons et filles que leurs clients voudraient acquérir à tout prix étant donné leur charme irrésistible. En ce qui concerne le point de vue de ces marchands, l'auteur leur donne la parole (en vérité, il leur attribue des propos qu'il invente lui-même) pour leur faire dire qu'ils sont prêts à se dévouer entièrement au service du sultan : ils affichent une certaine motivation pour la servitude volontaire aussi (comme la soumission concerne la figure du souverain en personne, la situation est radicalement différente par rapport à l'allégeance vis-à-vis d'un maître d'esclaves de moindre importance qui aurait payé de sa poche pour les acheter). En tout cas, alors que d'autres guildes d'artisans présentent leurs produits

538. *Ibid.*, p. 170-171 [fol. 47 r°-47 v°, distiques 1124-1139].

539. *Ibid.*, p. 170 [fol. 47 r°, distique 1137].

manufacturés lors des processions de ces festivités, le cortège des marchands d'esclaves inclut des jeunes gens et jeunes filles qui sont à la fois des marchandises exposées devant le public et des cadeaux offerts au sultan.

La différence principale entre ces deux *sûrnâme* les plus importants de 1582 est que tandis que le *sûrnâme* anonyme met l'accent sur l'aspect spectaculaire de l'événement avec ses descriptions vivantes de diverses mises en scènes et tours d'adresse, Gelibolulu 'Âlî, quant à lui, prend soin de fournir des descriptions méticuleuses du protocole d'État et de tous les aspects formels et officiels de l'événement⁵⁴⁰. Ceci tient très probablement aux différentes sources disponibles à partir desquelles les deux auteurs ont écrit leurs ouvrages. Le scribe impérial anonyme peu avoir été un témoin oculaire des festivités, présent à Istanbul durant toutes les parades et représentations, d'où son engouement pour le spectaculaire et la théâtralité. Gelibolulu 'Âlî, étant à Alep au cours du festival, s'est renseigné sur l'événement à l'aide de registres et de lettres officiels, d'où le ton plus grave et moins ludique mettant l'accent sur le protocole et les formalités dans un cadre un peu plus solennel et sérieux (ce qui ne l'empêche aucunement de composer un poème dédié à la beauté des esclaves qu'il ne peut qu'imaginer).

Le défilé des corporations de la capitale continue d'être une pratique courante et une tradition des fêtes impériales, comme en témoigne le *sûrnâme* d'une langue littéraire très sophistiquée de Seyyid Hüseyin Vehbî (m. 1736) sur les cérémonies consacrées à la circoncision des quatre fils d'Aḥmed III (les *şehzâde* Süleymân, Muşafâ, Meḥmed et Bâyezîd) en 1720 (en pleine époque des Tulipes, 1718-1730)⁵⁴¹. Les marchands d'esclaves du marché stambouliote y sont qualifiés de *tüccâr-i füccâr* (les commerçants pécheurs)⁵⁴². Conformément aux pratiques habituelles, la guilde présente un certain nombre d'esclaves choisis au sultan, auxquels le poète attribue ce distique (Vehbî affirme que chacun des esclaves offerts à Aḥmed III prononça ces propos) :

Esîrûñ oldı dil-i derd-mend-i nālânım

Ḳapuñda ben de ğulāmım efendi sulṭânım

[mon cœur souffrant des lamentations devint ton esclave — moi aussi, je suis un esclave à ta Porte, mon sultan maître]⁵⁴³.

540. Derin Terzioğlu, « The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation », *Muqarnas* XII, 1995, p. 84.

541. S. Faroqhi, « Fêtes », *art. cit.*, p. 450.

542. Mehmet Arslan (éd.), *Vehbi Sûrnâmesi (Sûrnâme-i Hümayûn). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY. 6099*, Istanbul, Sarayburnu Kitaplığı, 2009 (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri 3), p. 284 [fol. 102 v°].

543. *Ibid.*

On peut constater que du XVI^e au XVIII^e siècle, les littérateurs ottomans ont continué de déployer les mêmes poncifs dans leurs narrations quant au défilé des marchands d'esclaves. Cette corporation n'est pas nécessairement vue d'un très bon œil, mais a toujours une clientèle de prestige à Istanbul. Les cadeaux offerts par cette guilde au sultan dans le cadre des festivités sont une façon pour les marchands de prêter au souverain un serment d'allégeance collectif, mais les auteurs des *sûrnâme* insistent également sur le dévouement des esclaves offerts (et ce dès qu'ils sont présentés dans le cortège).

Des spectacles artistiques amusants font inévitablement partie de l'événement et de son récit aussi au XVIII^e siècle⁵⁴⁴. 'Abdü-l-celîl Çelebi (~1685-1732), dit Levnî (Coloré), peintre du Palais (*naḳḳāş*), a illustré l'un des manuscrits les mieux connus du *Livre des festivals* de Vehbî qui contient « 137 aquarelles extrêmement colorées et animées, présentant le défilé des corporations en présence du sultan, les festins offerts aux hauts dignitaires, le spectacle de la foule se pressant sur les places pour admirer les montreurs d'ours, les prestidigitateurs et les funambules, les feux d'artifice tirés depuis la Corne d'Or »⁵⁴⁵. Dans cette œuvre, on trouve encore l'histoire d'un esclave – toujours – de l'arsenal impérial qui obtient son affranchissement grâce à son courage et son talent d'acrobate. C'est une mise en scène parfaitement orchestrée. Au-dessus d'un poteau très haut (d'environ 20 mètres, c'est une sorte d'immense mât), une cruche en argent emplie de pièces d'or était placée lors de cette manifestation et la tâche consistant à la récupérer semblait impossible ; l'un des esclaves de l'Arsenal s'y propose et demande au grand vizir d'avoir la clémence de lui accorder sa liberté en cas de réussite, ce qui est accepté. L'homme parvient à atteindre le pinacle du poteau au bout de deux heures et y récupère la cruche intacte : à sa descente, non seulement il est affranchi, mais, ravi et enchanté à excès, le nouvel affranchi décide de se convertir à l'islam, fait sa profession de foi et est aussitôt conduit à la tente d'opération chirurgicale avec d'autres garçons de la ville destinés à être circoncis ce jour-là ; en apprenant cette nouvelle, le grand vizir lui accorde une solde quotidienne dans la flotte impériale (de 90 aspres) où il devient capitaine de *ḳalyōn*⁵⁴⁶. Il y a certainement une part considérable de propagande politico-religieuse dans cette affaire, mais le récit a au moins le mérite de souligner le phénomène des esclaves affranchis lors des fêtes impériales grâce à leurs succès spectaculaires et impressionnants pour les grands et pour le public dans un cadre de divertissement ; ce qui est une distraction amusante pour les spectateurs, est un vrai enjeu

544. Gisela Procházka-Eisl, « Guild Parades in Ottoman Literature: The *Sûrnâme* of 1582 », in Suraiya Faroqhi et Randi Deguilhem (dirs), *Crafts and Craftsmen of the Middle East. Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2005, p. 42.

545. Frédéric Hitzel, « Levni », *DEO*, p. 719. La référence du manuscrit : Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Bibliothèque de manuscrits du musée du palais de Topkapı, TSMK), III. Ahmed, ms. n° 3593.

546. Esin Atıl (éd.), *Levni and the Surname. The Story of an Eighteenth-century Ottoman Festival*, Istanbul, Koçbank, 1999, p. 174 [fôl. 84 r°].

vital pour les esclaves de l'Arsenal qui s'y préparent avec la perspective de recouvrer la liberté. Il arrivait que les acrobates (très populaires par définition) et plus précisément des funambules « grimpe[nt] sur des mâts de cocagne [pour] en redescendre un prix.⁵⁴⁷ » Dans ce cas de figure, en plus de redescendre le prix en numéraire emplissant le pichet, cet esclave naguère soumis aux travaux forcés dans l'arsenal impérial, redescend avec son propre prix aussi, celui de la liberté qu'il a eu l'initiative de négocier en personne avec le grand vizir à l'aide d'interprètes (fig. 6)⁵⁴⁸. Comme il s'agit toujours de combiner la structuration et l'improvisation dans un contexte de carnaval, le prix posé sur le mât en forme de cruche d'argent emplie d'or constitue le cadre préconçu, ce qui est déterminant sur le plan organisationnel de l'événement et des festivités (l'élément de contrôle) ; l'initiative de l'esclave de l'Arsenal est un élément et acte de spontanéité en apparence⁵⁴⁹. On ne doit pas exclure l'hypothèse selon laquelle cette scène aurait été une fiction ou bien fabriquée à l'avance pour un effet de surprise maîtrisé.

Si la configuration théâtrale de l'État ottoman (*theatre state*) dans le cadre des festivités impériales et du carnaval urbain d'Istanbul donne lieu à la représentation du pouvoir au travers des spectacles presque ritualisés (et dont l'enregistrement donne lieu au reflet de l'idéologie impériale chez les chroniqueurs et historiographes officiels et officieux), cette représentation ne se traduit pas véritablement en termes d'imitation exacte de la réalité sociale : des traits symboliques, des processus ritualisés structurant les spectacles et l'exhibition dramatique pour le compte de l'autorité absolue sont des mécanismes qui se reproduisent à chaque événement de grande envergure et ont pour fonction d'afficher une harmonie sociale idéalisée qui fait abstraction des tensions socio-politico-économiques⁵⁵⁰. Dans cette optique, on peut affirmer que la présence des esclaves dans ces festivités et processions provient tout d'abord de leur qualité de marchandise (offerte en cadeau au souverain) et de leur corvéabilité (en ce qui concerne les préparatifs, sur le plan logistique). Les esclaves de l'arsenal impérial, étant placés dans la capitale et appartenant au Trésor public pour le compte du sultan, sont systématiquement mobilisés pour de tels événements, mais ne sont aucunement les seuls à être mobilisés (différents corps militaires le sont également, qu'ils soient de condition servile ou non). Si la possibilité de l'affranchissement de façon plutôt spontanée existe, cela n'a pas vraiment vocation à mettre en exergue la hiérarchie sociale (pour tracer des lignes rouges strictes séparant libres et esclaves), mais à souligner la générosité des grands et notables

547. S. Faroqhi, « Fêtes », *art. cit.*, p. 451.

548. Esin Aka Atıl, *Surname-i Vehbi: An Eighteenth Century Ottoman Book of Festivals*, Ann Arbor, thèse de doctorat, University of Michigan, 1969, vol. I, p. 148-149 ; vol. II, p. 68 [pl. 36]. Cf. fig. 6 en annexe.

549. D. Terzioğlu, « The Imperial Circumcision Festival of 1582 », *art. cit.*, p. 91.

550. Babak Rahimi, « *Nahils*, Circumcision Rituals and the Theatre State », in Dana Sajdi (éd.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee. Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2007, p. 93.

placés au sommet de l'appareil étatique. Vu la volonté de mettre en scène et en œuvre cette magnanimité impériale et dans la mesure où certains des esclaves appréciés grâce au succès de leurs spectacles peuvent s'émanciper d'une manière inespérée, ils ne sont pas dans une situation très différente de celle des garçons de la ville qui ont le privilège de se faire traiter par des chirurgiens attirés auprès de la cour et qui se font circoncire le même jour (ou presque) que les princes de la dynastie ottomane. Les *sūrnāme* étant des sources très riches en représentations picturales et au point de vue de leurs descriptions détaillées des arts du spectacle, ils offrent une porte d'entrée adéquate pour l'analyse de la place réservée aux esclaves dans le théâtre d'ombres traditionnel et l'art de la miniature ottomans.

C/ Les arts de la scène et l'iconographie

« But of works of art little can be said; their influence is profound and silent, like the influence of nature; they mould by contact; we drink them up like water, and are bettered, yet know not how. »

Robert Louis Stevenson, *Books Which Have Influenced Me. A Paper Contributed to 'The British Weekly', May 13, 1887, Greenwich (Connecticut), The Literary Collector Press, 1905, p. 10.*

Il m'a semblé judicieux de conjuguer les arts de la scène avec l'iconographie pour une raison simple : il ne subsiste que des représentations picturales du théâtre d'ombres ottoman de l'époque classique. Cet art du spectacle n'a pas laissé des traces textuelles intactes issues de la période étudiée. Vu que nous pouvons nous appuyer seulement sur les images des personnages de condition servile repérés dans ce théâtre de marionnettes en tant que sources contemporaines, il semble préférable de les aborder parallèlement à la représentation des esclaves par des miniaturistes ottomans. Il ne s'agit pas de commettre une erreur de catégorisation en traitant successivement ces deux genres artistiques ; il s'agit tout simplement de mettre ensemble les sources extra-textuelles.

De façon conventionnelle et dans son acception moderne, le terme anglais de « performance » se réfère plutôt à la théâtralité, aux arts de la scène (ou à la dramaturgie) ; en somme, il correspond à la mise en scène spectaculaire en français⁵⁵¹. Toutefois, dans son usage folklorique (surtout dans le domaine des études d'anthropologie sociale et culturelle), le terme a une acception élargie : il renvoie à un champ de phénomènes et d'analyses comprenant les contextes et interactions sociaux que l'historien peut tenter d'imaginer et de reconstruire en étudiant des textes épiques, hagiographiques ou élégiaques en tant que spectacles dans la mesure où les textes

551. Arzu Öztürkmen et Evelyn Birge Vitz (éds), *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, Turnhout, Brepols, 2014 (Late Medieval and Early Modern Studies 20), « Introduction », p. xxv.

littéraires de ce type ou de cette nature peuvent être incarnés, racontés, mis en scène pour accéder à un public dépassant de loin le cadre de leurs lecteurs *stricto sensu* et de ceux qui contribuent à leur transmission et à leur inter-textualisation en tant que copistes, compilateurs⁵⁵². La mise en scène d'une œuvre relevant des arts du verbe correspond à sa *réalisation*⁵⁵³.

Les conteurs publics d'histoires (*meddāh*) dans l'Empire ottoman non seulement mettent en scène des textes d'un répertoire plus ou moins classique et fixe (auxquels ils donnent des voix et une certaine incarnation, et qu'ils incorporent), mais brouillent les frontières qui se veulent claires et distinctes entre les formes littéraires qualifiées de « hautes » et de « populaires ». Ces conteurs et artistes introduisent toujours une part d'interprétation, de modification et d'improvisation dans leurs récits ; chaque spectacle est potentiellement la réalisation d'une variante textuelle d'une histoire/d'un récit bien ancré(e) dans l'imaginaire collectif⁵⁵⁴. Parmi les genres de spectacles traditionnels avec une forme et un contenu plus ou moins fixés (tout en restant presque complètement informels), on trouve notamment le théâtre d'ombres montré normalement dans des cafés (mais aussi dans d'autres lieux publics à l'occasion)⁵⁵⁵. Pour ces spectacles, il est beaucoup plus approprié d'évoquer une langue « parlée » (dont l'élément complémentaire est la langue « écrite ») : l'oralité serait réservée plutôt aux sociétés sans écriture⁵⁵⁶. Ils relèvent aussi de ce que Rémy Dor désigne par le concept d'*orature* : « l'ensemble du patrimoine qui se transmet de bouche à oreille (des formules les plus brèves aux chants les plus longs, du cri de guerre à l'épopée) sans avoir recours à l'écrit »⁵⁵⁷.

1 – *Ḳaragöz* : le théâtre d'ombres (*ḥayāl*)

Les origines du théâtre d'ombres sont ambiguës, controversées, bref obscures : il serait en provenance de la Chine, de l'Inde, de l'Asie centrale ou de l'Iran⁵⁵⁸. L'un de ses fondateurs

552. *Ibid.*

553. *Ibid.*, p. xxvii. Le mot est en français dans le texte anglais des autrices.

554. Metin And, « Storytelling as Performance », in Arzu Öztürkmen et Evelyn Birge Vitz (éds), *Medieval and Early Modern Performance*, op. cit., p. 9-10.

555. *Ibid.*, p. 10. Michèle Nicolas, « Karagöz », *DEO*, p. 681 [681-684] : « Spectacle urbain (surtout à Istanbul où les conditions socio-économiques favorisaient son éclosion et son évolution), il était montré dans les cafés lors des fêtes religieuses, plus encore pendant le ramadan, quelque fois en plein air, ou dans les maisons particulières pour les fêtes de circoncision et les veillées d'hiver. »

556. Jack Goody, « Questions of interface in Turkey », *ReMMM LXXV-LXXVI : Oral et écrit dans le monde turco-ottoman* (Nicolas Vatin, dir.), 1995, p. 13.

557. Rémy Dor, « Ecrire l'oral, traduire l'écrit : quelques remarques centrées sur des matériaux özbek », *ReMMM LXXV-LXXVI : Oral et écrit dans le monde turco-ottoman* (N. Vatin, dir.), 1995, p. 30.

558. Mas'ud Hamdan, « Shadow Theatre, the *Karagoz* (*Kara Gyooz*) and the Texts of Ibn Daniyal (1248-1311?) », in Arzu Öztürkmen et Evelyn Birge Vitz (éds), *Medieval and Early Modern Performance*, op. cit., p. 286. L'influence du mime byzantin et celle, plus indirecte, de la *commedia dell'arte* sont également des pistes envisageables : Sophie Basch et Pierre Chuvin, « Introduction. Le théâtre des masques », in S. Basch et P. Chuvin (dirs), *Pitres et Pantins*.

présupposés, Ibn Dāniyāl, avait fui sa ville natale (Mossoul) en raison des invasions mongoles, pour s'établir en Égypte⁵⁵⁹. Le *ḥayāl al-ẓill* (l'illusion de l'ombre) est caractérisé par la satisfaction qu'il est en mesure d'apporter aux goûts populaires au travers de son recours à l'humour sarcastique, à la satire socio-politique, à l'effronterie en matière de sexualité et à l'usage d'un langage populaire, voire de « bas niveau » à l'occasion⁵⁶⁰.

À partir du XIV^e siècle, on sait que dans les références littéraires sur le *ḥayāl* une forme artistique nécessitant l'obscurité était clairement évoquée⁵⁶¹. Cet art de marionnettes exigeait un niveau tellement élevé d'habileté et de sophistication qu'il n'aurait pu se développer sans une tradition longue et ininterrompue⁵⁶². Au XV^e siècle, on trouve des mentions de certains *ḥayālī* en littérature ottomane, mais on ne détermine pas clairement si cela n'était qu'un nom de plume (comme celui du compatriote rival du poète Ḥayreī dont on a étudié les manigances auprès du grand vizir İbrāhīm Paşa *supra*) ou s'il désignait vraiment des marionnettistes de K̄aragöz ; au moins, grâce aux sources européennes et ottomanes de l'époque, nous savons sans équivoque que le théâtre d'ombres ottoman, appelé K̄aragöz (du nom de son personnage principal éponyme), existait bel et bien au XVI^e siècle⁵⁶³.

Dans ce médium artistique (*ḥayāl*, donc illusion, songe ; le marionnettiste est *ḥayālī* ou *ḥayālbāz*, un illusionniste, un homme induisant des rêves), la réalité sur scène est une réalité onirique ; c'est cette relativisation qui équilibre ce qui est peut être vu comme offensant, vulgaire, violent, insolent ou outrancier ailleurs : dans ce monde des représentations et des rêves, l'irrationnel produit des sourires, la satire cruelle ne blesse pas vraiment, l'obscénité crue ne fait pas crier au scandale⁵⁶⁴. Les Ottomans parlent aussi bien du *ḥayāl-i ẓill* (l'illusion de l'ombre) que du *ẓill-i ḥayāl* (l'ombre de l'illusion)⁵⁶⁵.

Ces spectacles se déroulent dans un contexte spatio-temporel que l'on peut reconstituer : la fondation du premier café d'Istanbul (par deux Syriens) est située aux alentours de l'année 1554⁵⁶⁶.

Transformations du masque comique : de l'Antiquité au théâtre d'ombres, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007 (Theatrum Mundi), p. 10-11 [9-20].

559. Mas'ud Hamdan, « Shadow Theatre », *art. cit.*, p. 286.

560. *Ibid.*

561. Andreas Tietze, *The Turkish Shadow Theater and the Puppet Collection of the L. A. Mayer Memorial Foundation*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1977 (The L. A. Mayer Memorial Studies in Islamic Art and Civilization IV), p. 16.

562. *Ibid.*, p. 15.

563. *Ibid.*, p. 16.

564. *Ibid.*, p. 14.

565. *Ibid.*, p. 14 n. 1.

566. *Ibid.*, p. 19. Michel Tuchscherer, « Café et cafés », *DEO*, p. 200 [199-203] : « Selon [l'historien] Peçev[ī], les deux premiers cafés furent ouverts à Istanbul en 962/1554-1555 dans le quartier de Ta[ḥt-ı kalf'e] par deux Syriens d'Alep et de Damas. Le succès fut rapide. Une décennie plus tard, la ville aurait déjà compté une cinquantaine d'établissements et quelques centaines à la fin du siècle. »

Entérinant une mise en abyme bien au-delà des poupées tridimensionnelles (dans la mesure où l'écran d'ombres donne lieu à une représentation des représentations des êtres humains), le théâtre d'ombres avait tous les éléments nécessaires pour heurter les « sensibilités » de la bigoterie sunnite dont l'orthodoxie a pu se manifester de façon de plus en plus audible et violente dans une ère contemporaine de la Contre-Réforme⁵⁶⁷. L'objection pieuse hostile à l'encontre de cette forme artistique s'élevait contre le rôle du marionnettiste en tant que « créateur » (car un seul homme derrière l'écran maîtrise tous les aspects du spectacle sauf la musique : en tant que démiurge omniscient, il manipule les maquettes et le décor, il incarne et interprète les personnages, il imite une variété de voix, il contrôle la lumière, il décide du déroulement de l'histoire), ainsi que vis-à-vis des divertissements triviaux, mondains, voluptueux, obscènes et injurieux du monde temporel⁵⁶⁸.

Les sources écrites du XVI^e-XVII^e siècle ne contiennent aucun texte complet des pièces de *Ḳaragöz* : les modes de spectacle et de transmission pour l'apprentissage de cet art relevant exclusivement du domaine de la langue parlée (ce qui n'empêche pas les artistes d'avoir un certain niveau de connaissances littéraires pour puiser dans des textes aussi comme sources d'inspiration), cela n'a rien d'étonnant. Comme les marionnettistes n'avaient aucun recours à un quelconque scénario rédigé, nous n'avons pas de textes de *Ḳaragöz* antérieurs au matériel imprimé de la fin du XIX^e siècle : l'une des toutes premières publications est celle d'Ignác Kúnos qui a édité des translittérations des textes turcs qu'il a traduits en hongrois à Budapest en 1886⁵⁶⁹. Le recueil le plus important de pièces est celui du dernier marionnettiste de la cour ottomane, Naẓīf Beg, publié par Hellmut Ritter durant la Première guerre mondiale (28 pièces). Le nombre des pièces traditionnelles se situe entre 28 et 30, car pour le mois de ramadan il fallait prévoir une représentation différente pour chaque soir pendant les heures de divertissements qui suivaient le repas de rupture du jeûne⁵⁷⁰. Le règne de Murād IV (r. 1623-1640) a la particularité d'être à la fois une période d'orthodoxie en raison de la montée en puissance du mouvement rigoriste des *Ḳāḏızādeli* (hostiles au théâtre d'ombres entre bien d'autres choses) et aussi l'époque sur laquelle on dispose des descriptions les plus détaillées pour la période antérieure au XIX^e siècle pour le théâtre d'ombres grâce à Evliyā Çelebi.

Selon Evliyā Çelebi, *Kör Ḥasanzāde Meḥmed Çelebi*, l'un des marionnettistes et pitres notoires de son temps, se produisait devant le sultan Murād IV deux soirs par semaine ; l'auteur voit en lui l'un des imitateurs les plus talentueux, élégants et éloquents qu'il ait jamais vu depuis 47 ans

567. A. Tietze, *The Turkish Shadow Theater*, *op. cit.*, p. 18.

568. *Ibid.*

569. *Ibid.*, p. 22 et 22 n. 12.

570. *Ibid.*, p. 22.

(*kırk yedi yıl bu hakır niçe biñ pehlivān gördüm ammā böyle nüktedān u zarīf herīf-i muḳallid görmedim*)⁵⁷¹. Le même Murād IV, sous l'influence des Kādızādeli prônant un retour à l'islam des temps de Mahomet (de façon à interdire les pratiques, institutions, règlements et objets n'existant pas dans la péninsule arabe du VII^e siècle de notre ère), avait ordonné en 1633 la fermeture des cafés de la capitale⁵⁷². Tous les *ḥayālī* n'avaient pas le privilège d'offrir leurs spectacles dans les demeures des gens aisés (et encore moins celui de se produire devant le sultan comme Kōr Ḥasanzāde Meḥmed Çelebi) : les cafés étaient un lieu de rassemblement et de sociabilité permettant « d'effacer momentanément les différences sociales » et où se tenaient des représentations de Kāragöz épisodiquement dans l'année et systématiquement au mois de ramadan (en compagnie de funambules, prestidigitateurs et de *meddāh*, conteurs d'histoires professionnels)⁵⁷³. Cela dit, Murād IV ne partageait pas l'hostilité de cette mouvance fondamentaliste contre le théâtre d'ombres (comme il s'est abstenu de s'attaquer aux ordres soufis, contrairement à l'intransigeance et à l'intolérance des chefs de file du courant Kādızādeli)⁵⁷⁴.

L'une des techniques de premier plan ou un mode opératoire principal du théâtre d'ombres est l'imitation (*taklīd*), le mimétisme dramaturgique nécessitant une excellente oreille (pour une maîtrise aussi perfectionnée et convaincante que possible de la voix/personne imitée) et une vraie capacité d'improvisation thématiquement pertinente de la part de l'artiste⁵⁷⁵. Les accents étrangers peuvent être considérés comme un élément humoristique/une source de drôlerie universel(le) pour à peu près n'importe quelle langue, culture et aire géographique. Dans le Kāragöz, le turc cassé que parlent les sujets ottomans de différentes communautés (dont le turc est la deuxième ou la troisième langue) et par les étrangers était vu comme hilarant⁵⁷⁶. Les *scenarii* et personnages du théâtre d'ombres sont déterminés, forgés par le contexte social, l'*ethos* et les composantes majeures de l'Empire ottoman de l'époque ; ainsi, comme personnages secondaires (après Kāragöz et son acolyte Ḥacı 'İvād), on trouve le juif, le Laze, le Grec, l'Arménien, le Kurde, l'Albanais, le Franc, le Persan (qui sont plutôt récurrents ; des personnages gitans, tatars, circassiens apparaissent aussi à l'occasion)⁵⁷⁷.

571. *Ibid.*, p. 21. Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 1. Kitap: İstanbul*, éd. par Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman et Yücel Dağlı, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, t. I, p. 350-352 [fol. 210b-211b]. La citation est de p. 352 [fol. 211b].

572. Nathalie Clayer, « Kadızadeli », *DEO*, p. 675-676.

573. A. Tietze, *The Turkish Shadow Theater*, *op. cit.*, p. 20-21. M. Tuchscherer, « Café et cafés », *art. cit.*, p. 200.

574. N. Clayer, « Kadızadeli », *art. cit.*, p. 676.

575. A. Tietze, *The Turkish Shadow Theater*, *op. cit.*, p. 26 n. 17.

576. *Ibid.*

577. Metin And, *Karagöz. Turkish Shadow Theatre*, Istanbul, Dost Yayınları, 1979 [1975], p. 67-75. Edith Gülçin Ambros, « Tracing the changes in the representation of the Jew in Ottoman-Turkish folk theatre (from *Karagöz to Ortaoyunu*) », *Turcica XLVIII*, 2017, p. 157-185.

Muṣṭafā ʿĀlī de Gallipoli, avait consacré un traité intitulé *Mevāʿidü'n-nefāʿis fî kavāʿidi'l-mecālis* (*Tables des délices dans les règles des réunions*) aux mœurs ottomanes de son époque (extrême fin du XVI^e siècle) ; ce texte contenait une bonne dose de satire sociale et d'humour acerbe. Dans le chapitre sur les soufis, opiomanes, intelligents et dévots parmi les esclaves, il avoue que d'après lui, la chose la plus drôle au monde est d'entendre les Circassiens et les Cosaques parler turc. Il reproche à leurs langues d'être incapables d'articuler les sons nécessaires pour parler la langue turque correctement : même les esclaves d'autres origines beaucoup plus récemment arrivés dans les maisonnées des grands Ottomans arrivent à parler décentement la langue de leurs maîtres. Muṣṭafā ʿĀlī attribue à Selīm I^{er} une anecdote où le sultan ottoman, en entretien avec le dernier souverain mamelouk (qu'il avait vaincu par ailleurs) Kānşūh Ğavrī (m. 1516), dit que quand il est léthargique ou déprimé, il se sert d'un esclave tcherkesse (*Çerkes*) ou noir (*Arab kavminden*) pour s'amuser (écouter le turc cassé des esclaves est très drôle et ridicule à ses yeux et oreilles). De plus, Selīm recommande à Kānşūh de recruter ses bouffons de cour parmi les Circassiens et les Noirs en raison de leurs accents comiques⁵⁷⁸. Contrairement aux turcophones non turcs de l'Empire, les esclaves (quand ils ne sont pas nés de condition servile chez des Ottomans) sont géographiquement, linguistiquement et politiquement extérieurs aux domaines ottomans (en règle générale et du moins en théorie, excepté l'asservissement illégal des Ottomans par d'autres Ottomans) ; le fait d'être complètement étranger les oblige aussi à passer par une certaine phase d'apprentissage dont les résultats sont très inégaux (dans le cas de la formation au Palais, il s'agit bien entendu d'une inculcation assez systématique et pédagogiquement conçue).

Pour retourner au *Ḳaragöz*, on peut y détecter certaines figures s'apparentant à des personnes asservies dans l'Empire ottoman, notamment l'*Arab* qui nécessite quelques explications⁵⁷⁹. Cet « ethnonyme », dans son usage chez les Ottomans, est assez ambigu. Par défaut, il peut désigner un Africain noir (de façon plutôt neutre comme « Noir », et parfois très péjorativement comme « Nègre ») ; il peut également faire allusion à un Bédouin de la péninsule arabique ou tout simplement à un Arabe du Machreq ou du Maghreb. Parmi les personnages récurrents de *Ḳaragöz*, l'Arabe dit « blanc » (*beyāz* ou *aḳ ʿarab*) parle avec un dialecte cairote ou damascène pour poser les questions « qui, quoi, quand, où ? » en permanence ; c'est un personnage

578. Gelibolulu Mustafa ʿĀlī, *Mevāʿidü'n-nefāʿis fî kavāʿidi'l-mecālis*, éd. par Cavid Baysun, Istanbul, Osman Yalçın Matbaası, 1956 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 679), p. 216-217. Gelibolulu Mustafa ʿĀlī, *Mevāʿidü'n-nefāʿis fî-kavāʿidi'l-mecālis*, éd. par Mehmed Şeker, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1997, p. 378. Douglas S. Brookes (éd. et trad.), *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century. Mustafa ʿĀli's Mevāʿidü'n-nefāʿis fî kavāʿidi'l-mecālis. Tables of Delicacies Concerning the Rules of Social Gatherings*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2003 (Sources of Oriental Languages and Literatures 59, Turkish Sources LI), p. 145-147.

579. On l'a déjà abordé *supra*, cf. le « Chapitre liminaire », 1-ii-c.

assez sot (en parfaite harmonie avec la majorité du reste des personnages de *Ḳaragöz*)⁵⁸⁰. Quant à l'homme noir (*siyāh* ou *ḵara* 'Arab quand sa couleur de peau est explicitement précisée), c'est une sorte de caricature d'eunuque (au point de vue de son dialecte pseudo-soudanais-égyptien et de sa stupidité présumée ; il peut être un musicien, ayant reçu sa formation au Palais). On ne met pas l'accent sur son statut servile, mais il va de soi que cela ne peut être que l'esclavage qui l'a amené dans les territoires ottomans⁵⁸¹. Il est significatif que son statut servile ne soit qu'un élément secondaire, adventice, de son identité (fig. 7-9)⁵⁸². Cela dit, ce personnage (toujours ridiculisé) pouvait être indiqué comme l'esclave de l'acolyte de *Ḳaragöz*, *Ḥac'ivaḍ* ou du gentilhomme (*Çelebi*) aussi tôt qu'au XVII^e siècle⁵⁸³. Chaque pièce étant composée de quatre actes (le prologue, le dialogue/*muḥāvere*, la pièce proprement dite, « l'Acte »/*faşl* et l'épilogue), ces personnages secondaires ne figurent que dans le déroulement de la pièce centrale (les trois autres parties étant réservées aux interactions et monologues des deux personnages principaux, *Ḳaragöz* et *Ḥac'ivaḍ*, dit « *Ḥac'ivaḍ* » (« *Hacivat* » aujourd'hui), une contraction populaire)⁵⁸⁴.

On a vu que la mise par écrit et la publication des pièces classiques de *Ḳaragöz* (si l'on veut, le « canon » d'une trentaine de pièces du théâtre d'ombres ottoman) date au plus tôt de la fin du XIX^e siècle. Cependant, *Evliyā Çelebi* a pu nous transmettre les résumés et intrigues de quelques pièces (ce qui constitue partiellement la généalogie des composantes des recueils canoniques du XX^e siècle) ; il fournit en outre des éléments inédits sur une pièce inconnue dans le répertoire contemporain : celle-ci est intitulée *Sünnet (La Circoncision)* où *Ḳaragöz* est accidentellement circoncis au lieu de son fils qui a pris peur et s'est enfui ; on y met en scène une pièce de théâtre d'ombres pour distraire *Ḳaragöz*, afin d'alléger sa douleur ne serait-ce qu'un peu (cette mise en abyme aurait incité le marionnettiste à déployer des mini-marionnettes sur un mini-écran devant le personnage de *Ḳaragöz* dans le cadre de la pièce principale)⁵⁸⁵.

Quant au thème de l'esclavage proprement dit dans le théâtre d'ombres traditionnel ottoman, nous ne disposons que d'une trace très tardive. Otto Spies a pu se procurer un enregistrement cinématographique en noir et blanc de plusieurs représentations de Mehmet Muhittin Sevilen, dit *Ḥayālī Küçük 'Alī* (1886-1974), spécialiste du théâtre d'ombres à la fin de l'Empire ottoman et pendant les premières décennies de la République turque : O. Spies en a extrait une pièce curieuse qui ne se trouve pas dans les répertoires connus parmi ce qui a pu être imprimé par les soins de

580. M. And, *Karagöz, op. cit.*, p. 74.

581. *Ibid.*

582. *Ibid.*, p. 53 [fig. 31] ; 55 [fig. 41] ; 57 [fig. 54]. Cf. fig. 7, 8 et 9 en annexe.

583. Pertev Naili Boratav, « The Negro in Turkish Folklore », *The Journal of American Folklore*, LXIV/251, 1951, p. 83.

584. A. Tietze, *The Turkish Shadow Theater, op. cit.*, p. 23.

585. *Ibid.*, p. 21. *Evliya Çelebi, Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. I. Kitap, op. cit.*, p. 352 [fol. 211a].

Hellmut Ritter et de Nurullah Tilgen jusqu'aux années 1960. C'est la pièce du « Faux marchand d'esclaves » (*Sāhte Esīrci Oyunu*)⁵⁸⁶. Cela peut être un reflet un peu éloigné des épisodes de la fin de l'Empire où les marchands d'esclaves étaient tous des escrocs par définition, étant donné l'interdiction du commerce des esclaves dans l'Empire ottoman réitérée à plusieurs reprises à partir du règne d'Abdū-l-mecīd (la première interdiction date de l'an 1846)⁵⁸⁷. Dans cette pièce du marchand faussaire, il s'agit d'un *esīrci* qui se présente à la maison de K̄aragöz ; le marchand parle un turc approximatif plein d'arabismes : l'imposture du personnage consiste à se faire passer pour un Syrien ou Égyptien spécialisé dans le commerce des esclaves après que K̄aragöz a fait savoir dans son quartier qu'il a besoin d'une domestique⁵⁸⁸. Le marchand vend une jeune femme qui s'appelle Sünbül (Jacinthe) à K̄aragöz ; mais il se trouve que c'est un homme déguisé en femme, qui fait boire à son nouveau maître du *rakı* en abondance pour l'enivrer (ce qui n'est jamais difficile pour K̄aragöz) avant de mettre à sac sa maison avec son complice⁵⁸⁹. On y trouve deux idées principales en ce qui concerne les études serviles : *primo*, un(e) esclave ayant infiltré un nouvel espace domestique/la maisonnée de son maître (ou de sa maîtresse) est un(e) ennemi(e) en puissance (ce qui évoque l'article classique d'Iris Origo) ; *secundo*, on met l'accent sur le métier du marchand d'esclaves qui est nécessaire pour la société ottomane, mais tout de même mal vu : ce n'est pas le gagne-pain le plus honorable qui soit (au contraire, c'est une source de corruption potentielle et avérée)⁵⁹⁰.

2 – L'iconographie : quelques exemples de miniatures

Le paradoxe de l'image artistique réside dans le fait qu'elle se présente d'emblée comme une évidence obscure ; pour qu'elle puisse nous paraître claire et distincte, une certaine médiation (voire méditation) est nécessaire en ayant recours à une contemplation qui précède la tenue d'un discours descriptif, analytique, problématisé et argumenté sur l'image examinée⁵⁹¹. L'*intrigue* de l'image artistique provient de sa capacité de résistance vis-à-vis d'un savoir conquérant sur elle, et réside aussi dans le va-et-vient qu'elle opère entre l'universel et le singulier en même temps⁵⁹².

586. Otto Spies, « Das Spiel vom falschen Sklavenhändler. Ein türkisches Schattenspiel », *Oriens* XVII, 1964, p. 1-2.

587. Cf. ma synthèse sur la question : H. G. Özkoray, « Esclavage. La progressive disparition de l'esclavage au XIX^e siècle », *DEO*, p. 415-417.

588. O. Spies, « Das Spiel vom falschen Sklavenhändler », *art. cit.*, p. 30-35.

589. *Ibid.*, p. 38-59.

590. Iris Origo, « The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Centuries », *Speculum* XXX/3, 1955, p. 321-366.

591. Georges Didi-Huberman, *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990 (Critique), p. 9.

592. *Ibid.*

Les miniatures constituent l'une des pièces maîtresses des arts et de l'univers des représentations dans le monde ottoman. Il faut préciser qu'il s'agit de représentations picturales relevant plutôt de la haute culture, car les miniatures illustrent des manuscrits commandités par le palais du sultan et les hauts dignitaires de l'Empire. Les miniatures ottomanes forment un corpus volumineux exploitable pour l'historien s'intéressant à des thèmes très divers de la théologie, la mythologie, l'histoire politique, la littérature, la géographie, les sciences cosmographiques et astronomiques (et occultes autour de l'astrologie), la médecine, la pharmacologie, la culture matérielle, la vie quotidienne⁵⁹³.

La production picturale ottomane se destinait principalement à rendre plus expressifs et vivants des textes composés, reproduits, recopiés, assemblés, compilés et reliés avec soin dans des volumes manuscrits⁵⁹⁴. Le sultan étant le premier mécène des beaux livres et des miniatures qui les illustrent, l'histoire de la peinture ottomane est impensable sans le rôle déterminant du Palais⁵⁹⁵. La seconde moitié du XVI^e siècle, l'« époque de production la plus importante » de la miniature ottomane, marque la période de transition des peintures décoratives représentant des héros des littératures persane et ottomane à la représentation « des événements auxquels [les peintres du Palais] avaient participé, des lieux où ils s'étaient trouvés, des individus qu'ils connaissaient, les héros de l'État ottoman » que sont les sultans, leurs dignitaires et les composantes principales des forces armées au service de l'entreprise des conquêtes impériales⁵⁹⁶. Les peintres du Palais développent donc à cette époque un style de plus en plus ottomanisé au point de vue thématique, conceptuel et expressif, tout en continuant de puiser dans les héritages et influences italiens, persans, irakiens et centrasiatiques (en vogue dans le monde ottoman depuis le XV^e siècle) dans leur mise en scène des grands événements et personnages « de l'histoire ottomane [ancienne et contemporaine] au moyen de compositions claires et simples »⁵⁹⁷. Dans cette pratique, il s'agit d'adopter un langage illustratif qui ne dévie pas des règles (pré-)établies du genre ; ce langage qui continue de se développer a également constitué l'intégration de l'histoire de la dynastie ottomane à un récit de l'histoire humaine depuis Adam et par extension, l'art de la miniature a joué un rôle non négligeable dans l'articulation picturale de l'histoire de la dynastie et de l'Empire ottomans entre la mythologie islamique et la narration historique dont le souci de légitimation et de glorification dépasse celui d'exactitude factuelle (qui existe aussi bel et bien)⁵⁹⁸. Ces explications sur les

593. Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008 [1998], p. 55-60.

594. Serpil Bağcı, « Miniature », *DEO*, p. 796 [796-802].

595. *Ibid.* Emine Fetvacı, *Picturing History at the Ottoman Court*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2013, p. 4-5 *et passim*.

596. Serpil Bağcı, « Miniature », *art. cit.*, p. 796-797.

597. *Ibid.*

598. *Ibid.*, p. 797-798.

motivations idéologiques consistant à soutenir la floraison d'un art spécialisé démontrent clairement dans quelle mesure la dichotomie traditionnelle et rigide entre la « forme » et son « contenu » est dépourvue d'une pertinence conceptuelle qui peut/doit déterminer le cadre interprétatif posé sur l'œuvre d'art (une dichotomie déjà battue en brèche au début du siècle précédent par l'historien de l'art Aby Warburg)⁵⁹⁹.

Dans l'examen du médium iconographique donnant lieu à une certaine représentation des esclaves, nous avons principalement affaire à des victoires ottomanes à l'issue desquelles un certain nombre de captifs de guerre sont réduits en esclavage. Dans un manuscrit de compilation (*mecmū'a*) sans date, contenant des poèmes de Nādirī (m. 1626, auteur d'un *şehnāme* ottoman, *Livre des rois*) et des miniatures en pleine page décrivant des victoires ottomanes et représentant des personnages importants de l'histoire militaro-événementielle de l'Empire, on trouve une miniature frappante où trois hommes (dont deux imberbes) ligotés sont présentés devant la tente d'un pacha menant très probablement des opérations contre la République de Pologne (car on présume que l'ouvrage a été produit sous le règne du sultan 'Osmān II, 1618-1622)⁶⁰⁰. On s'aperçoit que ces hommes, entourés par des soldats ottomans, sont complètement étrangers et extérieurs au monde des personnages principaux de l'illustration (ainsi qu'à celui du miniaturiste qui prend soin de marquer son indifférence à leur triste sort) ; le captif adulte (barbu) est agenouillé et presque entièrement nu, alors que les deux autres prisonniers imberbes portent des habits *frenk* et sont debout ; on constate qu'ils sont en provenance de la forteresse assiégée sous le feu des canons ottomans qui se trouve dans l'arrière-plan (fig. 10)⁶⁰¹.

Ferhād Paşa (m. 1004/1595), homme d'État ottoman d'origine albanaise issu du *devşirme*, avait été nommé quatrième vizir chargé de la campagne contre l'Iran safévide à la fin de l'année 1582 lorsqu'il était *beglerbeg* de Roumélie⁶⁰². Il connut le succès dans cette expédition et captura notamment la ville arméno-safévide d'Erevan (Revān) dans le Caucase du Sud en septembre 1583 (début ramadan 991) ; le commandant procéda à la fortification de la ville qui fut achevée en l'espace de 45 jours⁶⁰³. Dans le *Şehinşehnāme* (*Livre du roi des rois*) de l'historien de la cour Seyyid Lōqmān daté de 1006/1597 et conservé à la bibliothèque du palais de Topkapı (ms. B 200, fol. 100 v^o), on trouve une miniature illustrant une scène qui succède à la victoire des armées dirigées par Ferhād Paşa à Erevan (un des derniers exemples de l'école classique suivant le style de

599. Erwin Panofsky, *Essais d'iconologie. Thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, trad. par Claude Herbertte et Bernard Teyssèdre, Paris, Gallimard, 1967 [1939] (Bibliothèque des Sciences humaines), p. 4.

600. Filiz Çağman et Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri*, Istanbul, Güzel Sanatlar Matbaası, 1979, p. 69-70 et pl. 61.

601. *Ibid.* Cf. fig. 10 en annexe.

602. Mehmet İpşirli, « Ferhad Paşa », *TDVİA*, Istanbul, 1995, vol. XII, p. 383-384.

603. Mustafa Aydın, « Revan », *TDVİA*, Istanbul, 2008, vol. XXXV, p. 26 [26-29].

Nakḳāṣ ‘Osmān) : au centre de la scène on trouve le pacha (le seul homme à être assis, en tant que figure d’autorité recevant ses hommes en audience), son entourage et ses soldats devant la tente du commandant (fig. 11)⁶⁰⁴. L’annotation du scribe précise que la construction des remparts de la ville est en cours, tandis que ses soldats présentent au pacha des esclaves (*bende*) (on compte quatre hommes ligotés se distinguant des Ottomans par leurs costumes et couvre-chefs), ainsi que de nombreuses têtes coupées : les deux types de prises humaines de guerre et les deux *scenarii* éventuels pour l’ennemi vaincu sont ainsi représentés ensemble dans cette scène : des hommes décapités (la mise à mort) et des hommes aliénés (l’asservissement)⁶⁰⁵. On ne sait pas si ces hommes capturés sont chiites ou chrétiens, mais il est sûr qu’avec la prise de la ville d’Erevan en 1583, ils étaient devenus esclaves des Ottomans ; le contexte de la représentation picturale est clarifié par l’emploi du mot persan *bende* (esclave) qui ne laisse aucun doute sur leur statut.

Certaines chroniques qui intègrent des éléments autobiographiques sur leurs auteurs donnent lieu à des descriptions moins impersonnelles que celle concernant les captifs d’Erevan conduits devant Ferhād. Le caractère éminemment personnel du récit de l’auteur est fidèlement reflété dans sa représentation picturale dans l’exemple de la chronique d’Āṣafī que je vais maintenant proposer. Le bureaucrate Dal Mehmed Çelebi (m. ~1600), mieux connu sous son nom de plume Āṣafī, était, comme Muṣṭafā ‘Ālī de Gallipoli, scribe de campagne militaire (*sefer kātibi*) pour la campagne orientale du vizir Lālā Muṣṭafā Paşa en Géorgie et dans la région de Şirvān (dans l’Azerbaïdjan actuel) à partir de l’année 1578 ; s’inspirant du *Šāh-nāma* de Firdawsī (m. ~1020), il écrit une chronique des conquêtes ottomanes menées dans l’espace irano-caucasien entre 1578 et 1585 intitulée *Şecā’atnāme (Livre de la vaillance)*⁶⁰⁶. L’auteur devient captif des Safévides à un moment donné (incident antérieur à 1585) ; la copie de son manuscrit (contenant 77 miniatures) remis au Palais date de 1586 et la préface qu’il y a ajoutée de l’année suivante⁶⁰⁷.

Contrairement aux chroniques adressées au souverain et à sa cour par Seyyid Lōḳmān et exactement comme dans le *Nuşretnāme (Livre de la victoire)* de Gelibolulu ‘Ālī, Āṣafī ne s’abstient aucunement d’enregistrer les revers de l’armée ottomane, ni les pillages, prises de captifs, enlèvements de filles et garçons, ou homicides sadiques perpétrés par les troupes ottomanes et leurs auxiliaires⁶⁰⁸. Une première scène ayant attiré mon attention est celle qui a pour objet des soldats tatars ayant capturé des femmes esclaves (*cāriye*) du gouverneur safévide déchu de Şamaḥī, Aras

604. Nurhan Atasoy et Filiz Çağman, *Turkish Miniature Painting*, trad. par Esin Atıl, Istanbul, 1974, pl. 29. Cf. fig. 11 en annexe.

605. *Ibid.*

606. Serpil Bağcı, Filiz Çağman, Günsel Renda et Zeren Tanındı, *Osmanlı Resim Sanatı*, Istanbul, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006, p. 169-171.

607. *Ibid.*

608. *Ibid.*, p. 170-171.

Ḥān⁶⁰⁹. Les soldats s'amuse de façon évidente dans cette scène qui est dépourvue d'obscénité (d'autant plus que l'ouvrage est porté à l'attention de la Porte, la préface de l'auteur contenant une adresse à l'intention du sultan Murād III, de son *şehzāde* Meḥmed et de son grand vizir Siyāvūş Paşa) mais les rapports sexuels imminents sont insinués ; les femmes sont assurément sous la coercition physique et sous la coupe des soldats tatars qui les maîtrisent en serrant fortement le haut de leurs corps par un seul bras⁶¹⁰.

L'auteur a fait également le choix d'insérer le récit de sa propre captivité aux mains des Safévides. Une miniature du manuscrit représente Āşafī à Ḳazvīn (où il fut détenu) en la présence du prince safévide Ḥamza Mirzā qui le sauva de l'exécution sommaire⁶¹¹. Ḥamza Mirzā, assis sur un trône ornementé avec un faucon posé sur son bras, reçoit en audience 'Alī Ḳulī Ḥān (probablement un gouverneur safévide) et Ġāzī Giray (le futur khan de Crimée, captif des Safévides entre 1580-1585) qui se tiennent debout devant lui, ainsi que l'auteur Āşafī accroupi devant le prince auquel il est reconnaissant de lui avoir accordé la vie sauve⁶¹². Comme il était un homme de confiance du *serdār* des provinces orientales ottomanes Özdemirolı 'Oṣmān Paşa (m. 1585), la mise à mort d'Āşafī n'était pas vraisemblable : il avait une valeur non négligeable en tant que monnaie d'échange (de même que le prince criméen Giray participant à la campagne ottomane contre l'Iran safévide).

Ces représentations iconographiques avaient pour public principal les élites ottomanes, et plus précisément la cour impériale elle-même pour commencer. Aussi est-il difficile, sinon impossible, de parler du façonnement de l'imaginaire populaire par ces images. À ce propos, il convient d'évoquer le phénomène des *muraḳḳa*. Grâce à des commanditaires inconnus (et n'appartenant pas aux cercles intérieurs du Palais), on a pu produire, dans le genre dit de *leṭā'if* (divertissements) inspiré du style de Ḥasan Naḳḳāş (le successeur de Naḳḳāş 'Oṣmān comme chef de file des peintres du Palais), des livres racontant des aventures et des amours écrits dans un turc simple et illustrés selon un modèle défini dans les années 1590-1615⁶¹³. Le début du xvii^e siècle témoigne d'une diffusion élargie des miniatures et peintres bon marché pour un grand public consommateur d'images : c'est l'époque des *muraḳḳa*, « compositions en pleine page sans rapport avec un texte » (contrairement à tous les exemples étudiés ci-dessus)⁶¹⁴. Cette période est également celle de la multiplication des « albums rassemblant en général des portraits et des dessins » reflétant

609. *Ibid.*, p. 171 [miniature 139].

610. *Ibid.* Ms. T. 6043, la bibliothèque de l'Université d'Istanbul [İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İÜK], fol. 67 v°.

611. Serpil Bağcı *et alii*, *Osmanlı Resim Sanatı*, *op. cit.*, p. 170-171 [miniature 138].

612. Ms. T. 6043, İÜK, fol. 247 v°.

613. S. Bağcı, « Miniature », *art. cit.*, p. 800.

614. *Ibid.*

la société contemporaine et parfois des figures politiques, littéraires, mythologiques⁶¹⁵. En raison de la destination quasi uniquement privée et non littéraire de ce type de création et de production d'images, nous n'avons pas conservé d'exemples abondants de cette pratique et du matériel iconographique qui comprenait potentiellement des images d'esclaves dans les maisonnées ordinaires ou une figure historico-religieuse illustre comme Joseph ayant connu l'esclavage à sa manière prophétique⁶¹⁶.

Dans la lignée des *şehir-engiz* (« remueur/agitateur de la ville »), des histoires populaires inspirées de la ville d'Istanbul de l'époque de Murād IV (1623-1640), dites de Tıflî (nom que s'attribue occasionnellement le narrateur/auteur qui n'était probablement pas un seul individu d'ailleurs) évoquaient, entre autres, les relations de jeunes hommes séducteurs et séduisants de la capitale avec de belles et jeunes esclaves (*cāriye*)⁶¹⁷. Ces femmes représentées en contrechamp des protagonistes masculins de ces histoires populaires (ou de façon détachée d'un quelconque texte dans des albums de *muraḳka*) sont jeunes, belles (avec des joues rosées) et se montrent disponibles et en quête d'aventures avec de jeunes citoyens dans la représentation que s'en font les peintres populaires⁶¹⁸. Quand elles ne sont pas explicitement qualifiées de *cāriye* dans le texte, on réussit à établir leur statut juridique servile grâce aux noms de fleurs, plantes, parfums et des épithètes abstraites évoquant la beauté qu'elles portent toutes⁶¹⁹. Pour ce qui est de l'érotisme, voire de l'imagerie « pornographique » dans la représentation picturale en circulation à Istanbul, ceci est principalement un phénomène du XVIII^e siècle et ensuite de la fin de l'Empire⁶²⁰.

615. *Ibid.* Un tel album a été publié par les soins de Franz Taeschner, *Alt-Stambuler Hof-und Volksleben. Ein türkisches Miniaturealbum aus dem 17. Jahrhundert*, Hannover, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1925. Hélas, on ne trouve pas des esclaves identifiables sans équivoque parmi les illustrations de cette compilation.

616. À mi-chemin entre les œuvres iconographiques de la culture dite « haute » et celles de la culture « populaire », on peut repérer des artefacts artisanaux qui contiennent des représentations d'esclaves. Une assiette en faïence, portant la date de 1669, représentant un janissaire avec son captif européen destiné à la réduction en esclavage, est en quelque sorte un signe de la fierté guerrière d'un soldat ou celui d'un Ottoman admiratif des exploits des janissaires en champ de bataille ; la signification attribuée à l'illustration sur l'assiette dépend bien sûr de l'identité de son commanditaire (Suraiya Faroqi, *A Cultural History of the Ottomans. The Imperial Elite and its Artefacts*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2016, p. 28-29, 96 et pl. 15).

617. Tülün Değirmenci, « Osmanlı Tasvir Sanatında Görselin “Okunması” : İmgenin Ardındaki Hikâyeler (Şehir Oğlanları ve İstanbul'un Meşhur Kadınları) », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XLV, 2012, p. 37-38. Bekir Çınar, « Tıflî Ahmed Çelebi », *TDVİA*, Istanbul, 2012, vol. XLI, p. 89-90. David Salim Sayers (éd.), *Tıflî Hikâyeleri*, Istanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

618. Tülün Değirmenci, « Osmanlı Tasvir Sanatında Görselin “Okunması” », *art. cit.*, p. 38-42 [fig. 4, 5 et 6].

619. *Ibid.*, p. 40 et 42.

620. Tülay Artan et İrvin Cemil Schick, « Ottomanizing pornotopia: Changing visual codes in eighteenth-century Ottoman erotic miniatures », in Francesca Leoni et Mika Natif (éds), *Eros and Sexuality in Islamic Art*, Londres, Ashgate, 2013, p. 153-207.

3 – Conclusion

Les représentations ottomanes des esclaves et de l'esclavage, abordées ci-dessus au travers de différents corpus et genres participant de la littérature et de l'art ottomans des XVI^e et XVII^e siècles, constituent le socle du matériel à partir duquel on peut s'interroger sur l'existence ou non d'un concept de l'esclavage à l'œuvre chez les Ottomans de l'époque moderne. Une telle notion existe, mais la façon dont les auteurs et les sources en parlent est généralement implicite et on ne l'aperçoit que par bribes, d'où l'enjeu d'analyser un éventail de textes qui relèvent d'une typologie variée. Précisément, la possibilité même de repérer la thématique servile à travers une telle variété de sources documentaires et iconographiques illustre bel et bien la qualité envahissante, voire l'omniprésence de l'institution servile et des esclaves dans l'espace géographique, le temps, les strates sociales, et les différentes catégories mentales et notions intellectuelles qui composent l'univers des représentations. Justement, si la façon dont le corpus étudié aborde la thématique servile est occasionnellement indirecte ou volatile, c'est parce que l'institution en tant que telle ne pose aucun problème : sa légitimité est intacte, elle est parfaitement conforme aux lois, normes et pratiques, son existence et sa pérennité sont nécessaires pour la gloire et la prospérité de la société et de l'État ottomans. Autrement dit, il n'est aucunement étonnant que l'esclavage n'ait pas nécessairement été *réjéti* dans les discours et réflexions des textes qui viennent d'être analysés : un certain recul dans l'observation du phénomène ou la nécessité de scruter l'institution dans toutes ses manifestations comme une chose en soi, dans sa totalité, ne se sont pas produits jusqu'à ce que la problématisation morale, juridique, sociale, politique et même culturelle de l'esclavage ait été introduite chez les Ottomans dans le contexte d'abolitionnisme international promu par le Royaume-Uni à partir des années 1840⁶²¹.

Le traitement de l'objet en fonction du genre littéraire (pour chacun desquels des mises en contexte ayant l'air d'excursions ont été d'une nécessité heuristiquement pertinente) des sources analysées dans chaque rubrique s'explique et se justifie au moins par deux éléments principaux. *Primo*, les sources consacrent un traitement non-systématique à la représentation des esclaves et de l'esclavage : chaque auteur ou texte en aborde un aspect particulier sans pour autant tenir un discours englobant sur la chose, d'où l'accent que je mets sur les *pépites* que l'on peut extraire de ce corpus disparate. Si les esclaves sont présents mais relégués à l'arrière-plan dans de nombreux récits, cela est dû au caractère

621. Au sujet de cette *problématisation* de l'esclavage dans l'Empire ottoman au XIX^e siècle, voir EHUD R. TOLEDANO, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression: 1840-1890*, Princeton, Princeton University Press, 1982 (Princeton Studies on the Near East). *Idem*, « Late Ottoman Concepts of Slavery (1830s-1880s) », *Poetics Today* XIV/3, 1993, p. 477-506. *Idem*, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle, University of Washington Press, 1997. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, Londres-New York, Macmillan Press, 1996. Börte Sagaster, « Herren » und « Sklaven »: *Der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997 (Mizân: Studien und Texte zur Literatur des Orients VII). Hayri Gökşin Özkoray, « La question de l'abolition de l'esclavage dans le monde musulman : le cas ottoman », *Bulletin de la Société des amis des Sciences Religieuses* XI, 2015, p. 27-41.

normal, voire ordinaire de l'esclavage. Cela dit, même si des monographies en bonne et due forme n'existent pas, il ne s'agit pas non plus d'une *invisibilité* des esclaves ou bien d'un quelconque *silence* des sources, bien au contraire. Comme nous verrons ultérieurement (à partir du chapitre suivant), ce sont principalement les manuels d'achat d'esclaves, destinés aux maîtres en puissance, qui constituent des mini-monographies à part entière consacrées presque exclusivement à la marchandise humaine. *Secundo*, la dispersion de la thématique de l'esclavage à travers les sources littéraires ottomanes et cette existence visible mais fragmentaire sont à mettre en parallèle avec l'institution servile elle-même dans la société ottomane. Les esclaves y sont partout, les anciens s'affranchissent ou s'enfuient, les nouveaux continuent d'arriver grâce aux importations, prises de guerre ou actions illégales : les esclaves et l'esclavage ne font pas forcément l'objet d'une curiosité permanente. Comme ils sont dans la norme de l'époque, et ce à échelle globale, c'était plutôt leur absence totale qui pourrait attirer l'attention des auteurs : comme la phrase hypothétique « ils n'ont pas d'esclaves dans ce pays » dans un récit de voyage⁶²². Récapitulons maintenant sur la contribution particulière de chaque type différent de sources à notre connaissance et compréhension de l'esclavage chez les Ottomans et les représentations qui en découlent.

En poésie, la soumission à Dieu, au sultan, au bien-aimé/à la bien-aimée, et enfin au maître est traduite par les mêmes mots qui relèvent du même concept, voire du même outillage mental. Ce sont différents types de soumission qui peuvent aller de pair ou se distinguer clairement : le repérage de ces échelles permet de mieux saisir la hiérarchie que les Ottomans avaient à l'esprit entre ces différents maîtres auxquels on pouvait être soumis. Ces échelles correspondent aussi à des degrés différents de servitude qui concernent, sans exception, tous les êtres humains. Cette vision contribue à la relativisation de la servitude dans le cadre de l'esclavage juridique par le rappel de la soumission de tout un chacun à Dieu dans un premier temps et au sultan de l'époque ensuite. Précisément, l'exemple mythologico-hagiographique de Joseph montre qu'en raison de la fidélité prééminente de la soumission à Dieu, un esclave peut résister à l'autorité de la femme de son maître ou à celle de sa propre maîtresse. Par ailleurs, cette histoire d'un prophète enseigne que, de façon (in)justifiée, tout le monde pouvait être réduit en esclavage, mais que l'esclavage n'était pas un obstacle absolu pour l'ascension sociale. Néanmoins, il faut souligner que Joseph n'était pas traité comme un esclave ordinaire, grâce à sa beauté hors du commun qui lui permit d'asservir (sur le plan spirituel) Züleyhâ qui avait pourtant ordonné son achat. Quant au recours à l'esclavage en tant que métaphore de l'amour, il met en évidence ce qui est exigé de la personne qui se trouve en état de servitude : l'obéissance inconditionnelle vis-à-vis de la

622. Hypothétiquement, on pourrait supposer qu'un voyageur, un observateur issu d'une société à esclaves ou d'une société esclavagiste (celle de l'Empire ottoman étant à mi-chemin) de l'époque moderne aurait quand même eu tendance à voir dans une catégorie sociale de travailleurs (probablement en bas de la hiérarchie ou bien dans l'entourage du souverain) des esclaves malgré l'inexistence d'un statut juridique servile dans le pays dont il s'agit.

figure d'autorité. En même temps, la possibilité de tomber amoureux de son esclave permet un renversement des rapports de domination traditionnellement et socio-juridiquement conçus. En tout cas, les représentations symboliques et l'expression du désir subjectif dans le domaine littéraire se déploient en soutien à l'ordre symbolique et hiérarchique du système socio-politique de l'Empire ottoman⁶²³. La flexibilité dont disposent les auteurs grâce aux possibilités de la création fictive et de la narration remet rarement en question l'ordre du monde : elle œuvre surtout pour le promouvoir et le consolider.

Jacques Le Goff était parvenu à la conclusion que c'était « le sentiment de leur insécurité » qui dominait « la mentalité et la sensibilité des hommes du Moyen [Â]ge » et déterminait « l'essentiel de leurs attitudes » : de cette insécurité à la fois matérielle et morale découlaient les formes d'organisation et les solidarités sociales et politiques⁶²⁴. Ne pourrait-on pas envisager une affirmation analogue concernant les Ottomans du XVI^e-XVII^e siècle ? À la lumière des sources textuelles (en prose) et iconographiques, l'on pourrait suggérer qu'ils se sentaient victorieux, dominants et supérieurs à la fois sur le plan politico-militaire (comprenant le front de guerre ainsi que la cité ottomane avec le mode d'organisation et la vision du monde qui dépendaient du sultan) et sur le plan religieux (la supériorité indubitable de l'islam sunnite sur tous les autres religions et systèmes de pensée). Bien entendu, cette prétention à la supériorité se trouve brisée dans le cas flagrant et choquant des Ottomans qui se trouvent en captivité, voire en esclavage aux mains de l'ennemi. D'après cette vision du monde, l'esclavage se présente comme une source de richesse d'abord matérielle et, dans un second temps, humaine (les chapitres suivants portent exactement sur cet élément humain). L'esclavage est donc en même temps une source de richesse humaine, vu qu'il fonctionne comme un outil de recrutement pour l'expansion du corps des sujets fidèles du sultan. Ces *re'āyā* potentiels sont tenus, de prime abord, de faire preuve de leur loyauté envers leurs maîtres (faisant déjà partie du corps des *re'āyā* ou *'askerī*). Afin de marquer la transition graduelle du statut servile à celui d'Ottoman libre, on attend des personnes asservies qu'elles se résignent à leur destin pour se soumettre à la volonté de leurs propriétaires, maîtres et patrons.

L'axe transversal de l'esclavage rend possibles le survol et la conjonction de cette panoplie de sources littéraires et artistiques. Les représentations dans ces dernières des esclaves traitent parfois des situations nuancées et alambiquées. Elles aboutissent tout de même à une image assez binaire de l'institution servile qui est articulée par l'autorité et la docilité. Les textes de l'éthique sont encore du ressort de l'ordre du discours marqué par la dichotomie (entre la soumission et la désobéissance par

623. Walter G. Andrews, « Singing the Alienated "I": Historicity of the Subject in Ottoman Verse », *Turkish Studies Association Bulletin* XVI/1, 1992, p. 25-26.

624. Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 2004 [1964] (Champs), ch. IV, « Mentalités, sensibilités, attitudes (X^e-XIII^e siècle) », p. 298.

exemple) : la réalité humaine, morale, sociale, économique et phénoménologique qu'ils traitent est une réalité bidimensionnelle qui a trait aux maîtres et aux esclaves. Ce corpus est destiné avant tout aux propriétaires (comme une bonne partie des sources littéraires étudiées ci-dessus) avec l'objectif de leur indiquer leurs devoirs et responsabilités avec les droits de leurs esclaves pour le choix desquels il existe un grand nombre de critères. Les descriptions et perceptions ont justement besoin d'être complétées par cette normativité.

III/ Une éthique de l'esclavage

Les esclaves constituent un groupe d'êtres humains (non homogènes, sinon seulement au point de vue de leur statut juridique) faisant partie intégrante de toutes les sociétés musulmanes des époques médiévale et moderne¹. Car l'institution de l'esclavage relevait de l'ordre naturel de l'univers (ce qui lui permit d'être admis par l'islam en tant qu'institution bien antérieure à la prophétie de Mahomet)². Les injonctions invitant les maîtres à traiter leurs esclaves avec bienveillance et l'instauration d'un cadre juridique nouveau (prenant en compte des éléments anté-islamiques de la péninsule arabique et du droit romain dans la pratique de l'institution servile) n'ont fait que consolider et perpétuer cette structure sociale. S'il est impossible de soutenir une quelconque préconisation de l'abolition graduelle de l'esclavage dans la *Sunna*, on peut néanmoins affirmer que la stigmatisation éventuelle du statut servile a pu être progressivement éradiquée dans les sociétés musulmanes ; autrement dit, la diffusion de l'islam et les différentes formes d'organisation politique se réclamant de cette religion ont contribué à la normalisation du phénomène servile dans la demeure de l'islam³.

Comme les esclaves étaient censés être initialement étrangers et extérieurs à la demeure de l'islam (condition nécessaire à ce qu'ils pussent être légitimement asservis), la propension à les désigner et décrire de manière essentialiste chez des auteurs, littérateurs et hommes de science musulmans peut être considérée comme naturelle⁴. Ainsi, Ibn Sīnā (Avicenne, m. 1037) arrivait à qualifier les esclaves (*‘abīd*) turcs et noirs comme des gens incapables d'acquérir des vertus en raison de leur nature défectueuse ; il classait également des gens vivant sous un climat défavorable comme dépourvus de la possibilité de devenir vertueux, ce qui est une affirmation évidemment teintée d'aristotélisme⁵. Dans son exhortation des croyants à la guerre contre les ennemis de la loi du Prophète (la *Sunna*) et les mécréants, le médecin-philosophe évoquait cet argument essentialiste

1. Reuben Levy, *The social structure of Islam ; being the second edition of The sociology of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 73.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 74.

4. Jean Touchard *et alii*, *Histoire des idées politiques. 1/ Des origines au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2001 [1959] (Quadrige), t. 1, p. 11-12. À ce propos, on peut se rappeler de deux références-clés de l'Antiquité grecque (bien connues des auteurs arabes sous examen). Premièrement, « le Platon des *Lois* [...] recommand[ait] » le recrutement d'esclaves de langue différente (entre eux-mêmes) dans le but d'empêcher des révoltes serviles potentielles (de façon à rendre difficile leur mobilisation interne). Son disciple Aristote croyait fermement en l'existence, au sein des peuples étrangers (*barbares*, car non-hellénophones) réduits en esclavage pour le compte des cités grecques, d'êtres humains naturellement enclins à obéir et à être dominés ; ainsi, il réduisait le problème de l'esclavage « à une donnée naturelle qui s'exclut par là même de la politique » ou « à des accidents individuels que l'on impute aux vicissitudes de l'histoire. »

5. Erwin I. J. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam: an introductory outline*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 154. Bernard Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient* [1990], trad. par Rose Saint-James, dans *idem*, *Islam*, Paris, Gallimard, 2005 (Quarto), p. 321-322.

et moralisateur qui consistait à justifier l'asservissement des êtres humains considérés comme naturellement destinés à devenir des esclaves⁶. Cette optique est un héritage tangible et direct de l'aristotélisme chez Avicenne ; le même essentialisme qui consiste à définir une catégorie humaine en tant que celle des esclaves n'a pas vraiment sa place dans la littérature physiognomonique. Tout au plus, on associe certaines tâches et fonctions à certains groupes ethniques qui ne sont pas des esclaves par essence, mais seulement parmi les peuples à être ciblés et capturés par une société musulmane esclavagiste à un moment précis et de façon récurrente.

Des pratiques courantes comme la conversion et l'affranchissement relativisent et amoindrissent de telles prises de positions rigides prônant implicitement un certain immobilisme social. Par ailleurs, la pratique de l'esclavage pouvait aussi être vue comme une manière de diffuser l'islam. Le fait d'être originellement des *outsiders* ne signifiait aucunement une incompatibilité absolue qui aurait été naturellement inhérente aux esclaves amenés de force dans la demeure de l'islam. Sur le plan pratique, le fait d'effectuer le bon choix dans l'achat d'un(e) esclave était un plus grand souci. Les esclaves étaient destinés à faire partie intégrante du paysage social et familial dans leurs nouveaux pays dans lesquels ils faisaient leur entrée d'abord en tant que marchandises : ils y étaient possédés en tant que biens. L'entrée en possession s'effectuait par l'achat qui nécessitait un certain savoir-faire au point qu'on a mis par écrit des connaissances particulières à avoir en la matière à partir du Moyen Âge.

L'esclavage systématique (spatio-temporellement bien enraciné), en tant qu'institution sociale rationnelle, offre la possibilité de recourir à une main d'œuvre conçue en fonction de besoins précis et d'objectifs calculés⁷. Qu'ils soient destinés à gravir les échelons de la haute administration impériale ou à servir, à côtoyer et à intégrer la famille nucléaire, effectuer un achat rationnel (de façon à éviter des choix ultérieurement regrettables et des dommages (im)matériels) constituait un enjeu sérieux.

L'étape-clé et l'événement fondateur du lien entre maîtres et esclaves étant l'achat initial (ou l'entrée en possession à la suite d'un don, d'un héritage ou d'une capture directe), la physiognomonie (ou « la physiognomancie ») précède les considérations relevant du domaine de l'éthique qui préconisent la façon dont il faut mener sa vie avec des esclaves. Car il faut dans un premier temps savoir choisir quel(le) esclave on va intégrer dans la maisonnée et accepter dans sa vie, avant de disserter sur les manières de mener une vie domestique, familiale et sociale qui

6. Erwin I. J. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam*, loc. cit.

7. Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 [1981] (Cambridge studies in social anthropology 32), p. 57.

contient des esclaves parmi ses éléments humains. La science arabe médiévale de la *firāsa* (*firāset* en ottoman) m'intéresse particulièrement ici. Son ancêtre, la *kiyāfa* (*kiyāfet* en ottoman), fondée sur l'expérience (donc empirique) et la divination (avec une dimension surnaturelle), relevait à la fois de la physiognomancie généalogique (en l'absence des tests ADN, cette science permettait de « déceler les liens de parenté entre un enfant de père inconnu et son père présumé » par l'examen physique soigné, par exemple) et de l'examen des traces sur le sol permettant de retrouver des bêtes égarées ou de rattraper des criminels en fuite⁸. La *kiyāfa*, en tant que « forme primitive de la physiognomonie arabe », reflétait les connaissances physiognomoniques antérieures à l'appropriation des écrits et savoirs grecs en la matière sous les Abbassides⁹. Au fil des siècles constituant l'âge classique des sciences islamiques, les termes *kiyāfa* et *firāsa* ont fini par devenir des termes interchangeable en règle générale, sinon des synonymes¹⁰.

La *firāsa* (*firāset*), que l'on peut traduire aussi par « physiognomonie », est « la technique de divination inductive qui, des signes extérieurs et des états physiques, permet de présager l'état moral et le comportement psychologique » des personnes examinées¹¹. Elle est la quête ou le repérage « des signes extérieurs, [...] qui n[e sont] visibles que pour un œil exercé » : on y a recours « pour juger du caractère et du tempérament des esclaves [...] avant leur achat. Dans certains écrits, on trouve même comme un code de la beauté, permettant d'inférer les attraits et la complexion cachée de l'esclave d'après la conformation du visage.¹² » Même si la physiognomonie est considérée comme une science divinatoire, « il ne s'agit pas pour elle de prédire l'avenir, mais d'inférer l'existence de choses cachées actuelles » dont la porte d'entrée est l'examen méticuleux des traits et attributs extérieurs¹³. Cela dit, elle pouvait être considérée comme la pourvoyeuse de la lumière de Dieu permettant au croyant musulman de mieux voir et évaluer ses semblables¹⁴.

Dans le dictionnaire bibliographique et scientifique (*Kašf al-ẓunūn/Keşfü-ż-ẓünūn*) écrit en arabe par le polygraphe et encyclopédiste ottoman Kātib Çelebi (Muştafâ bin 'Abdu-llâh, dit aussi Hacı Hālîfe/Hajji Kḫalîfa, m. 1657), cette branche scientifique est décrite comme celle par laquelle on se renseigne sur la personnalité de quelqu'un (voire accède à la connaissance intime du personnage) grâce à l'observation de ses attributs et qualités extérieurs comme ses couleurs, formes et membres : en somme, il s'agit d'analyser le chevauchement et l'union complexe des traits

8. Toufic Fahd, « Kiyāfa », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1986, t. V, p. 233.

9. Youssef Mourad, *La physiognomonie arabe et le Kitāb al-firāsa de Fakhr al-dīn al-Rāzī*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1939, p. 1.

10. Robert Hoyland, « Physiognomy in Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* XXX, 2005, p. 363.

11. Toufic Fahd, « Firāsa », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1977, t. II, p. 937-938.

12. Y. Mourad, *La physiognomonie arabe*, *op. cit.*, p. 2.

13. *Ibid.*, p. 25.

14. R. Hoyland, « Physiognomy in Islam », *art. cit.*, p. 364.

physiques avec la nature interne d'un être humain¹⁵. Cette technique divinatoire n'est pas pertinente uniquement dans le choix d'esclaves ; elle est dotée d'une prétention, d'une vocation universelles et universalistes dans la mesure où elle concerne tous les êtres humains pour la détermination de leurs choix d'amis, de personnes de confiance et d'époux (en plus d'esclaves en tant que marchandises humaines, ce qui ne doit pas faire perdre de vue que les esclaves pouvaient eux aussi devenir des amis, personnes de confiance et même époux)¹⁶. Cette technique d'observation permettant de class(ifi)er l'humanité entière se focalise sur « des signes extérieurs trahissant les intentions, les qualités, les défauts, le courage, l'intelligence, la réflexion » ; le sens psychologique qui s'y ajoute confère à cette branche scientifique un caractère intuitif côtoyant parfois le mystique¹⁷. La physiognomonie peut être rangée parmi les sciences rationnelles, mais il est nécessaire de mettre l'accent sur sa dimension relativement ésotérique (même si elle se veut pra(gma)tique avant tout et non spéculative ou méditative) : il n'est pas anodin de constater que les auteurs principaux des traités de physiognomonie étaient des médecins de formation et/ou de métier¹⁸.

A/ La physiognomonie appliquée à l'art de l'achat des esclaves : le discours « scientifique » en tant qu'héritage islamique médiéval

« Un capitolo importante per una storia del brutto è dato dalle vicende della fisiognomica, pseudo scienza che associava tratti del volto (e forma di altri organi) a carattere e disposizioni morali. »

Umberto Eco (dir.), *Storia della bruttezza*, Milan, Bompiani, 2010 [2007], p. 257.

1 – L'exemple d'Ibn Buṭlān : l'expertise médicale au service de l'acheteur

Sur le marché aux esclaves, la connaissance physiognomonique n'est pas seulement nécessaire pour l'inspection des qualités inhérentes aux esclaves, déduites à partir de leur apparence, mais aussi pour contrer les ruses, stratagèmes et escroqueries probables des marchands qui peuvent dissimuler certains défauts de leurs articles humains destinés à la vente. Un médecin

15. Gustav Flügel (éd.), *Lexicon bibliographicum et encyclopædicum a Mustafa ben Abdallah, Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum / كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون*, Londres, The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1845, t. IV, p. 388-389. R. Hoyland, « Physiognomy in Islam », *art. cit.*, p. 361. Gottfried Hagen, « Katib Çelebi », *DEO*, p. 687-688.

16. R. Hoyland, « Physiognomy in Islam », *loc. cit.*

17. T. Fahd, « Firāsa », *art. cit.*, p. 937.

18. Pour un survol général de cette tradition littéraire et scientifique : Hans Müller, « Sklaven », in Bertold Spuler (éd.), *Handbuch der Orientalistik*, part. I : *Der Nahe und der Mittlere Osten*, vol. VI : *Geschichte des Islamischen Länder*, sect. 551, *Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients in Islamischer Zeit*, part. I, Leyde-Cologne, E. J. Brill, 1977, p. 54-83.

chrétien de Bagdad, Ibn Buṭlān (m. 1066), a composé une épître de médecine pratique faisant le lien entre la morale et la transaction marchande, intitulée *Risāla fī širāʾ al-raḳīk wa taḳlīb al-ʿabīd* (*Traité sur l'achat et l'examen soigné préalable à l'acquisition des esclaves*)¹⁹. Ce traité évoquant des manuels assez répandus de *ḥisba* pour l'exercice irréprochable de la prévôté des marchands avait pour but de mieux armer le client contre le personnage impressionnant que pouvait être le marchand d'esclaves²⁰. Un tel texte se présente sous la lumière de l'usage sociétal du savoir médical, d'autant plus que cet auteur avait fait le choix de composer une œuvre spécialisée de physiognomonie – au lieu d'écrire un traité général de physiognomonie – qui constituait une monographie de haute valeur sur la hiérarchisation axiologique (et de prétention objective) et sur le commerce des esclaves à l'époque classique des sciences islamiques. En langue arabe, la monographie d'Ibn Buṭlān est la plus ancienne à être consacrée exclusivement à la question de l'achat d'esclaves sur le marché public²¹.

Cet ouvrage est composé de cinq sections et un *addendum*. Dans le premier chapitre, l'auteur formule des conseils d'ordre général sur l'achat et la vente d'esclaves ; le deuxième est consacré aux « directives très précises quant à l'examen à effectuer sur chaque esclave acquis », il est riche en informations médicales et l'auteur y établit une méthode de diagnostic assez précise. Dans le troisième chapitre, l'auteur fait la transition de la pathologie à la physiognomonie afin d'aller au-delà des symptômes détectables de maladies pour étudier également des traits de la personnalité des individus sous examen. Le quatrième chapitre indique les spécificités propres à chaque groupe ethnique pour mieux orienter le client devant l'éventail de choix sur le marché. Le chapitre cinq évoque les fraudes couramment commises par les marchands et relève à cet égard, des textes de *ḥisba* réglementant les marchés urbains. L'auteur conclut son propos dans un *addendum* « dans lequel il fournit à l'acheteur des éléments qui l'aideront à juger rapidement les capacités de son nouvel esclave et à le mettre, en quelque sorte, à l'épreuve »²².

Ibn Buṭlān formule l'objectif pragmatique principal de son traité (et celui de tout texte semblable en la matière) en précisant que :

toute personne passionnée par [l]e sujet [de l'achat et du négoce des esclaves] [...] saura que certaines

19. Floréal Sanagustin, *Médecine et société en islam médiéval. Ibn Buṭlān ou la connaissance médicale au service de la communauté : le cas de l'esclavage*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2010, p. 5-10 et 205 n. 457. Il en existe également une traduction italienne commentée : Antonella Ghersetti, *Ibn Buṭlān. Trattato generale sull'acquisto e l'esame degli schiavi*, Catanzaro, Abramo Editore, 2001.

20. Floréal Sanagustin, *Médecine et société en islam médiéval*, op. cit., p. 6.

21. Hans Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Fribourg, Klaus Schwarz Verlag, 1980 (Islamkundliche Untersuchungen 57), p. 49.

22. F. Sanagustin, *Médecine et société en islam médiéval*, op. cit., p. 7-8.

esclaves conviennent aux travaux domestiques, d'autres au concubinage, ou encore que certaines races se montrent soumises et attachées à leur maître, d'autres fières et susceptibles ; ou enfin que certaines espèces ne méritent que travaux pénibles et bastonnades. On pourra par conséquent, mieux choisir le type d'esclave conforme à ses désirs et à ses besoins²³.

On peut constater dans ces propos qu'il s'agit d'un essentialisme à l'œuvre dans l'approche médicale et physiognomonique²⁴. Cette approche consiste à associer certaines qualités humaines à certains groupes ethniques et, de surcroît, à leur assigner des fonctions et tâches particulières, précises. Un critère déterminant de cette classification est la constitution de catégories sur les contrées d'origine en fonction de leur degré d'exposition au soleil dans l'année (en corrélation avec la « distance de leur pays au soleil »)²⁵. L'idée principale, que l'on retrouvera chez des auteurs ottomans, est que certains types d'esclavage et usages d'esclaves conviennent particulièrement bien à des personnes asservies d'une origine ethnique et géographique donnée. Ainsi, il est possible de connaître à l'avance quelle ethnicité il faut idéalement cibler quand on se rend sur le marché aux esclaves avec l'intention d'acheter une concubine, un(e) domestique, un agent commercial ou un laboureur/agriculteur, etc. Dès le début de son traité, Ibn Buṭlān exhorte son lecteur-acheteur à se procurer une Berbère pour le divertissement, une Byzantine (*Rūm*) en tant que « trésorière » (c'est-à-dire pour la gestion des biens et de la fortune), une Persane en tant que « génitrice » (mère d'enfant), une Noire comme nourrice, des Indiens ou des Nubiens pour la protection de son bien et de sa personne, des Noirs ou des Arméniens pour les travaux domestiques pénibles, et finalement, un Turc ou un Slave si l'on désire un homme d'armes vaillant²⁶. La physiognomonie arabe classique attribue certes des caractéristiques essentielles aux différents groupes ethniques de l'humanité distribuée sur les sept climats de la Terre, toutefois son essentialisme est amoindri par l'idée admise selon laquelle, les migrants (dont font partie les esclaves originellement extérieurs au pays où on les soumet à la servitude) deviennent comme les habitants du pays où ils coexistent pour s'adapter presque totalement à leur environnement après s'être reproduits sur leur terre d'« accueil » pendant deux ou trois générations²⁷.

En ce qui concerne les groupes ethniques et géographiques examinés par le philosophe-médecin bagdadien, on peut remarquer que les peuples dont il parle au XI^e siècle ne recourent que très partiellement ceux réduits en esclavage par les Ottomans à partir de la fin du Moyen Âge. Les

23. *Ibid.*, p. 205.

24. Parmi les connaissances dont on a besoin avant d'acheter un(e) esclave, l'auteur cite « la connaissance des caractéristiques de chaque race et des tâches qui lui conviennent selon les particularités de sa région d'origine ». *Ibid.*, p. 209.

25. *Ibid.*, p. 228.

26. *Ibid.*, p. 206-207. Hans Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, op. cit., p. 50.

27. R. Hoyland, « Physiognomy in Islam », art. cit., p. 381 et 383.

Byzantines, les Abyssiniennes, les Nubiennes, et dans une moindre mesure les Indiens correspondent aussi aux populations ayant connu l'esclavage dans l'Empire ottoman²⁸. Bien entendu, les Byzantines d'Ibn Buṭlān se situent plutôt à la frontière syrienne et sur les côtes de la mer Égée, alors que les Byzantines asservies par des Ottomans étaient plutôt originaires du pourtour de la mer de Marmara et des Balkans orientaux. On doit également signaler que les Turcs et les Arméniens mentionnés par l'auteur étaient des populations asservies sous les Abbassides, mais qui devinrent des sujets protégés du sultan ottoman quelques siècles plus tard. Contrairement aux Ottomans qui mettent seulement les Abyssiniens à part (et ce, de façon favorable) pour considérer le reste des Africains noirs comme un bloc monolithique, Ibn Buṭlān distingue plusieurs sous-catégories parmi les groupes ethno-géographiques de l'Afrique subsaharienne. Il se réfère aux *Bajawiyyāt* (vivant entre l'Abyssinie et la Nubie, qu'il loue pour le teint doré, la beauté, la peau douce et le corps lisse des femmes de cette région), aux Nubiens, aux *Zanj* (pour se référer aux Noirs en général, et aux peuples bantous en particulier), ainsi qu'aux *Zaḡāwiyyāt* originaires de la région du lac Tchad et qu'il tient pour « pire que les *Zanj* et que toutes les autres espèces de Noirs ; [car] les femmes ne sont pas de bonnes [amantes] et les hommes sont impropres au travail.²⁹ »

L'auteur affirme avoir relevé de nombreuses informations pour son traité chez Aristote³⁰. Quant aux « autres savants ou philosophes » auxquels il fait allusion, on peut citer notamment Polémon de Laodicée (auteur d'un vaste traité de physiognomonie de 70 chapitres, ayant vécu au II^e siècle de notre ère) et Abū Bakr Muḥammad bin Zakariyā al-Rāzī (m. 313/925), le Rhazès des auteurs latins, dont il reproduit le traité de *fīrāsa* presque entièrement³¹. Ce dernier était considéré comme la figure la plus accomplie de « philosophe-médecin » et qualifié du « Gallien arabe »³².

Le traité d'al-Rāzī (à ne pas confondre avec Faḥr al-dīn al-Rāzī, m. 606/1210, qui était, lui aussi, l'auteur d'un traité physiognomonique) est le plus ancien texte arabe (et par extension islamique) connu en la matière³³. Ses analyses médicales étaient principalement tirées de la médecine grecque classique d'Hippocrate et de Gallien³⁴. Ce texte pionnier dans le domaine des savoirs islamiques a exercé une influence pérenne sur les traités de ce genre dans la mesure où il a pu constituer une source textuelle principale (sinon d'inspiration) ou faire l'objet d'une reprise

28. F. Sanagustin, *Médecine et société en islam médiéval*, op. cit., p. 230-237.

29. *Ibid.*, p. 233-235. Pour les différentes catégories d'esclaves noirs et leurs origines identifiables dans les sources arabes du IX^e-X^e siècle, voir François Renault, *La traite des Noirs au Proche-Orient médiéval*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1989, p. 43-71.

30. F. Sanagustin, *Médecine et société en islam médiéval*, op. cit., p. 207.

31. *Ibid.*, p. 17 et 207.

32. Mahmut Kaya, « Rāzī, Ebū Bekir », *TDVİA*, Istanbul, 2007, vol. XXXIV, p. 479 [479-485].

33. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, op. cit., p. 33.

34. *Ibid.*, p. 34.

intégrale chez Ibn Buṭlān et ses successeurs³⁵. Le chapitre XXI du ms. Arabe n° 2866 conservé à la Bibliothèque nationale de France à Paris porte sur l'examen médical et moral des esclaves par le médecin expert en physiognomonie ; des connaissances médicales pouvant s'appliquer ordinairement à des patients (ou être déployées dans le cadre de l'apprentissage de jeunes praticiens) sont mobilisées de façon intéressée avec l'objectif d'éduquer l'acheteur potentiel dans le cadre de cette configuration particulière : s'il s'agit de détecter des problèmes tangibles et des pathologies chez l'esclave examiné, ceci a pour but de l'exclure de toute perspective d'achat et non de le soigner³⁶. On peut constater également que la méthode d'examen préconisée par al-Rāzī va au-delà de l'observation d'un corps immobile et implique de demander à l'esclave considéré pour l'achat de se mouvoir et même de faire certains gestes de nature sportive. Au cas où le traité ne contiendrait pas une indication très spécifique, l'acheteur doit prendre sa décision en fonction de sa connaissance des principes généraux de la physiognomonie et procéder par déduction³⁷.

Comme chaque auteur d'un manuel d'achat d'esclaves fait une certaine contribution personnelle à cette littérature, il est surtout intéressant de noter dans ces textes les conseils pratiques extra-médicaux destinés à encadrer la façon dont le client potentiel doit mener son enquête sur les esclaves présentés sur le marché. Ainsi, Ibn Buṭlān recommande de conduire des entretiens (« d'embauche » dirait-on de nos jours) avec des esclaves dont on envisage l'achat, et de reconduire ces entretiens pour ne pas se contenter seulement des premières impressions : ces conversations peuvent porter sur les précédents maîtres, les capacités particulières et le passé de l'esclave. L'auteur fait des mises en garde sur les esclaves qui approuvent d'emblée leur acheteur potentiel pour leur faire « montre d'affabilité » (*ne pas s'en tenir aux premières conversations que l'on aura eues avec les esclaves. [...] soyez donc plutôt porté à la suspicion qu'à la confiance et tenez-vous-en aux mauvaises impressions, car là est votre salut*)³⁸.

Le texte d'Ibn Buṭlān, dans ses recommandations avisées, va bien au-delà du simple cadre

35. Youssef Mourad, *La physiognomonie arabe et le Kitāb al-firāsa de Fakhr al-dīn al-Rāzī*, op. cit., p. 55.

36. *Ibid.*, p. 56-57 : « le texte de Rāzī commence par considérer la signification pathologique du teint et de l'éclat de la peau pour juger de l'état du foie, de la rate et de l'estomac. Des taches blanches ou sombres, qui font contraste avec la couleur de la peau, indiquent un commencement de dartre ou de lèpre. Il faut se méfier des nāvi, des tatouages et des traces de cautérisation, car ils peuvent avoir été faits pour cacher des taches de lèpre. Après l'inspection de la peau, on procède à l'examen des yeux, des paupières, des sourcils, du nez, de l'haleine de la bouche et du nez, de la couleur des lèvres, des dents. On ausculte ensuite le ventre et les glandes du cou. Puis on fait courir l'esclave pour se rendre compte de sa capacité respiratoire et pour voir s'il est sujet à la toux. Les articulations doivent être bien examinées pour se rendre compte de la souplesse des mouvements. [...] Dans la conclusion, l'auteur mentionne les divers exercices physiques qu'on doit faire pratiquer à l'esclave : l'équitation, la marche rapide, la lecture à haute voix, le tir à l'arc, la lutte, le jeu à la balle en des mouvements rythmiques, le soulèvement des poids, le lancement du disque, le battement des mains, le maniement des instruments à corde, le battement des tambours, la marche en allongeant les pas et en les modifiant, la natation et le massage avec les mains et avec des lanières. » Voir aussi H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, op. cit., p. 34-36.

37. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, op. cit., p. 36.

38. F. Sanagustin, *Médecine et société en islam médiéval*, op. cit., p. 212.

des décisions relatives à l'achat et aux interactions sur le marché aux esclaves. En vérité, le fait de réfléchir de façon approfondie sur la procédure d'achat implique aussi de réfléchir sur la vie qui sera menée par la suite avec l'esclave acheté(e) dans l'espace domestique. C'est pour cette raison que les conseils d'Ibn Buṭlān ont l'objectif d'être d'une utilité sur le moyen et le long termes. Son essentialisme à propos de certains groupes ethniques connaît des limites par ailleurs ; l'auteur invite notamment à la prudence sur les choses dites et les impressions données à l'esclave récemment acheté(e). Il accorde une véritable importance au conditionnement comportemental ; les balbutiements de la relation entre le maître et son nouvel esclave sont déterminants pour asseoir une certaine autorité sur ce dernier. Lorsqu'il s'agit d'un(e) esclave que l'on vient d'asservir et de mettre en vente sur le marché, il y a une plus grande malléabilité ; l'inculcation s'effectue plus aisément. Mais les problèmes commencent notamment quand on a affaire à un(e) esclave ayant précédemment appartenu à quelqu'un d'autre ; c'est là qu'il devient crucial de déterminer si le précédent maître veut se débarrasser d'un(e) esclave indomptable ou non. Dans ses considérations de type « behaviouriste », Ibn Buṭlān commence par déconseiller vivement l'achat d'un « esclave endurci » en raison des sévices infligés par ses maîtres précédents (les entretiens avec l'esclave lui-même, ainsi qu'avec d'autres témoins potentiels sont très utiles à cet égard), avant de passer à ses deux recommandations suivantes concernant la dimension comportementale déterminante de la nouvelle relation engagée entre le maître et l'esclave :

Deuxième recommandation : elle est tirée de la propension de tel esclave à déprécier son ancien maître, et de son ressentiment envers lui. Quelle est la cause de sa vente ? Son comportement ou bien son maître ?

Troisième recommandation : que faire avant que d'employer un esclave ? *Il ne manquera pas de se conduire au vu des premières impressions qu'il aura ressenties en entrant à votre service* ; aussi, si vous le rendez avide, il le deviendra inéluctablement ; si vous l'éduquez, il sera définitivement dompté ; s'il est au contact de fauteurs de troubles, il se gâtera³⁹.

Le raisonnement et la méthodologie physiognomoniques d'Ibn Buṭlān comportent une dimension comportementale et présupposent le caractère inné des idiosyncrasies individuelles. L'auteur prône toujours le scepticisme radical vis-à-vis des premières impressions, tout en précisant que les signes les plus authentiques et presque infaillibles se détectent principalement sur le visage et les yeux lorsqu'on suit l'ésotérisme scientifique de la physiognomonie ; des analogies zoologiques auto-explicatives sont utilisées aussi à l'occasion lorsque l'auteur veut illustrer un trait particulier :

39. *Ibid.*, p. 213. C'est moi qui souligne dans le but de mettre en exergue le conditionnement comportemental préconisé par Ibn Buṭlān.

La nature pousse l'âme humaine à commettre des actes spontanés ; ainsi le couard que surprend un bruit s'alarme aussitôt, l'homme folâtre rit de la moindre bizarrerie, et l'être abject, contrairement à l'être noble, se contente d'aspirer à la vulgarité. Toutes ces tendances innées apparaissent dans la physiognomonie. [...]

Il faut savoir que les prémisses du raisonnement physiognomonique découlent d'analogies existant entre les individus ou encore entre l'homme et l'animal. Nous citerons, à ce sujet, un exemple sur le courage tiré des qualités du lion [...]

Exemple du raisonnement physiognomonique appliqué au courage : l'esclave courageux se distinguera par des cheveux durs et broussilleux, une ossature solide tant pour les membres que pour les mains, une poitrine, des épaules et une nuque imposantes, un large sternum, des hanches minces, un visage sec et des articulations robustes. [...] Quant au couard, ses caractéristiques sont diamétralement opposées à celles-ci⁴⁰.

En tant que traité relevant du domaine de la médecine et de la science occulte de la physiognomonie (fondée sur des bases aussi bien scientifiques que mystiques), l'épître d'Ibn Buṭlān a la particularité d'avoir l'ambition quasi-unique de s'appliquer uniquement au domaine de l'achat, on l'a dit, et de l'entretien des esclaves par des particuliers et des souverains. Même s'il n'a pas connu une diffusion dans l'Empire ottoman *via* des copies et/ou des traductions, les sources de ce texte, ainsi que les traités dont il était une des sources, étaient bien connus des Ottomans. D'une certaine manière, il a pu connaître une diffusion indirecte à l'époque moderne autour de la géographie de l'ancien empire abbasside. Cela dit, les autres traités et manuels contenant des informations directement prises d'Ibn Buṭlān ne se concentrent presque jamais exclusivement sur l'art d'examiner et d'acheter des esclaves.

2 – Les traités de physiognomonie médiévaux connus dans l'Empire ottoman

Pour les Ottomans, l'arabe n'était pas uniquement la langue de la religion et du droit, mais aussi la langue scientifique (du moins celle des sources principales qui ont été systématiquement et progressivement traduites en turc à partir du XIV^e siècle), notamment pour les premiers siècles de l'Empire ottoman⁴¹. Je n'ai pas réussi à répertorier des copies des ouvrages d'Ibn Buṭlān dans des bibliothèques de manuscrits de la Turquie actuelle. En revanche, on repère des copies en arabe ou des traductions en turc d'ouvrages qui comprennent Ibn Buṭlān dans leur généalogie ou qui partagent des sources en commun avec lui pour parler d'une façon comparable de la méthode

40. *Ibid.*, p. 221-222.

41. Feza Günergün, « Sciences », *DEO*, p. 1049 [1049-1053]

physiognomonique appliquée au domaine de l'achat d'esclaves.

Le théologien, philosophe et spécialiste de la jurisprudence musulmane Faḥr al-dīn al-Rāzī (m. 606/1210), successeur d'al-Rāzī « l'Ancien » (m. 313/925), d'Avicenne (m. 1037) et d'Ibn Buṭlān (m. 1066) en matière de physiognomonie est l'auteur d'un traité de physiognomonie (*Kitāb al-firāsa* ou *Risāla fī 'ilm al-firāsa*)⁴². À part le manuscrit de Sainte-Sophie sur lequel Y. Mourad s'est appuyé pour son édition et sa traduction, il existe au moins une autre copie de cet ouvrage qui nous est parvenue de l'époque ottomane. Cette copie se trouve dans la Bibliothèque publique de la ville de Manisa (ms. 45 Hk 1556) et porte l'*ex-libris* d'un mufti de Manisa, un certain Maḥmūd bin Meḥmed, probablement daté de l'année 1445 (fol. 1 v^o). Il est vrai que ce traité ne portait pas spécifiquement sur l'achat d'esclaves, mais ses observations et remarques d'ordre général (et à prétention universelle) sur la nature et le physique humains en faisaient un guide utile aussi pour se faire un avis précis sur les esclaves rencontrés sur le marché urbain⁴³. Comme une autre preuve de la diffusion de Faḥr al-dīn al-Rāzī (en tant que physiognomoniste) chez les Ottomans, on peut citer un manuscrit ottoman (une compilation, *mecmū'a*, rassemblant des textes de natures diverses) de la British Library, daté de l'an 1082/1671-1672, qui contient un traité de physiognomonie (*'İlm-i kıyāfet ve firāset*) dont l'auteur anonyme indique Faḥr al-dīn al-Rāzī et Ibn al-ʿArabī comme ses sources et autorités principales (Turkish mss Add. 7890/VI, fol. 120 v^o-139 r^o)⁴⁴.

Parmi les suiveurs d'al-Rāzī « l'Ancien » à avoir connu une diffusion tangible dans l'Empire ottoman, on peut également citer le cosmographe Šams al-dīn al-Dimašqī (m. 1327) dont le *Kitāb al-siyāsa fī 'ilm al-firāsa* (*Livre des règlements dans la science de la physiognomonie*) se réfère à Hippocrate, Aristote, Polémon, al-Rāzī, Faḥr al-dīn al-Rāzī, ainsi qu'à des experts indiens, à Šāfi'ī et à Ibn al-ʿArabī, tout en reprenant les conseils d'al-Rāzī relatifs à l'achat d'esclaves dans ses écrits médicaux⁴⁵. Le traité physiognomonique de Polémon (qui n'a été conservé que dans sa traduction arabe, à part quelques citations de la version grecque originelle) semble avoir été la source principale d'al-Dimašqī⁴⁶. Cette branche caractériologique et populaire de la physiognomonie classique a connu un usage continu dans la vie de la cour, les relations sociales et le commerce des esclaves, mais il est difficile d'avoir une idée exacte et précise de l'influence directe et indirecte de

42. Le texte a été édité et traduit en français depuis les manuscrits de Cambridge, Londres et Istanbul (Sainte-Sophie) par Youssef Mourad, *La physiognomonie arabe et le Kitāb al-firāsa de Faḥr al-dīn al-Rāzī*, op. cit., p. 2. R. Hoyland, « Physiognomy in Islam », art. cit., p. 393.

43. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, op. cit., p. 93.

44. Charles Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, Londres, British Museum, 1888, p. 253.

45. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, op. cit., p. 174. Y. Mourad, *La physiognomonie arabe*, op. cit., p. 55. R. Hoyland, « Physiognomy in Islam », art. cit., p. 395.

46. J. J. Witkam, « Afīmūn », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2004, t. XII (Supplément), p. 44-45.

Polémon sur ses successeurs arabes à long terme⁴⁷. Plusieurs copies du traité d'al-Dimaškī, produites à l'époque ottomane, nous sont parvenues : elles sont conservées à la Bibliothèque de Hasan Paşa à Çorum (ms. 19 Hk 3095), à la Bibliothèque de la ville d'Erzurum (ms. 25 Hk 23964) et à la Bibliothèque de la ville de Manisa (ms. 45 Hk 2918/1).

Un autre médecin polygraphe à avoir suivi al-Rāzī « l'Ancien » dans ses écrits physiognomoniques et dont les manuscrits ont été recopiés par des Ottomans est Ibn al-Akfānī (m. 1348), né à Sinjār à l'ouest de Mossoul et qui fut médecin au Caire⁴⁸. Partageant les mêmes sources qu'al-Dimaškī (voir *supra*), tout en y ajoutant Hippocrate, Galien, Bryson et Avicenne, il soutient que, qu'ils soient citadins (comme les Indiens, Iraniens, Chinois, Byzantins) ou (semi-)nomades (comme les Turcs et/ou Arabes), tous les peuples ont une certaine prédisposition naturelle et des qualités innées⁴⁹. Son traité sur « Le regard et l'examen dans l'achat d'esclaves » (*al-naẓar wa al-taḥkīk fī taqlīb al-raḳīk*) s'appuie sur une connaissance encyclopédique de la physiognomonie classique pour étudier en détail les traits physiques et mentaux qu'il faut prendre en compte dans l'inspection des esclaves ; l'auteur fait part de ses conseils en la matière comme Ibn Buṭlān⁵⁰. On a de ce texte court (d'environ trois folios) une copie à la Bibliothèque de manuscrits Köprülü (fonds Fâzıl Ahmed Paşa, ms. n° 46, fol. 150 r°-152 v°), mais en outre, des commentaires et travaux effectués en arabe sur ce traité (à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne) ont été conservés par des Ottomans (Bibliothèque Köprülü, fonds Hâfız Ahmed Paşa, ms. n° 187, fol. 80 r°-82 v° et 82 v°-118 r° ; Bibliothèque de manuscrits de Süleymaniye, fonds Ayasofya, ms. n° 3361)⁵¹. La contribution principale d'al-Akfānī à la littérature physiognomonique n'est pas dans son originalité, mais dans sa consolidation de la tradition dont il s'inspire : il renforce l'idée moralisatrice mise en avant par Ibn Buṭlān sur le fait que l'appétit sexuel et la tendance à faire des choix hâtifs induisent l'acheteur inévitablement en erreur ou que la première impression positive est souvent trompeuse⁵². Il fait un exposé rapide mais systématique de l'anatomie à soigneusement examiner lorsqu'on se trouve en face d'un(e) esclave sur le marché : la peau, la tête, les cheveux, les yeux, les oreilles, le nez, la langue, les dents, la luvette, la poitrine, les mains, les coudes⁵³.

Les écrits de physiognomonie, parce qu'ils s'intéressent à la nature humaine, évoquent inévitablement les relations que l'on mène avec ses esclaves, mais cette dimension des relations

47. *Ibid.*, p. 45.

48. Y. Mourad, *La physiognomonie arabe*, loc. cit. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, op. cit., p. 175.

49. İhsan Fazlıoğlu, « İbnü'l-Ekfânî », *TDVİA*, Istanbul, 2000, vol. XXI, p. 22-24. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, op. cit., p. 175-176.

50. İ. Fazlıoğlu, « İbnü'l-Ekfânî », art. cit., p. 23.

51. *Ibid.*

52. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, op. cit., p. 178.

53. *Ibid.*, p. 178-180.

sociales et de la gestion de l'espace domestique ne constitue pas leur axe thématique principal. Cela dit, ils se destinent à un usage pratique correspondant aux phénomènes sociaux ; leur aspect occulte, mystique et ésotérique est censé faire autorité au point de vue scientifique, en raison de la rareté des personnes qui maîtrisent cette matière. Mis à part l'aspect pratique sur l'achat effectué sur le marché, on peut énumérer l'usage concret de ces connaissances dans le cas de la capture des esclaves fugitifs et dans celui des relations menées au sein de la maisonnée. À cet égard, ce corpus et cette littérature constituent le point d'entrée à l'éthique des relations entre maîtres et esclaves. Après la résolution des questions comme « quels esclaves faut-il choisir ? » et « comment choisir ses esclaves ? », vient le tour des questions sur le traitement qu'il faut leur réserver et sur la façon de vivre avec eux.

Les livres de conseil sur l'achat d'esclaves ne relèvent pas exclusivement du domaine de la physiognomonie : un « Miroir des princes » en persan, le *Ḳābūs-nāma* du souverain ziyaride (ayant régné au sud-est de la mer Caspienne) Kay Kā'ūs bin Iskandar, rédigé en 475/1082-1083, est un exemple notable. L'ouvrage composé d'une introduction et de quarante-quatre chapitres a été offert par le souverain de 63 ans à son fils préféré et héritier présomptif, Gīlān-šāh, qui fut le dernier de cette dynastie à régner (ce qui n'est pas forcément dû à son attitude – que l'on ignore d'ailleurs – à l'égard des conseils de son père, mais à la montée en puissance des Ghaznévides, Seldjoukides et de la secte des Assassins)⁵⁴. L'auteur, dans ce texte qui est l'un des premiers chefs-d'œuvre de la prose persane, s'intéresse à un grand nombre de questions (comme l'amour, la politique, l'astrologie, « la procédure à suivre lors de la visite d'un hammam ») dans le but d'orienter le jeune prince le mieux possible afin qu'il puisse se maintenir sur la bonne voie et au pouvoir de façon durable et exemplaire⁵⁵. Le pragmatisme frappant de l'auteur est omniprésent dans ce livre de conseils⁵⁶.

Le *Ḳābūs-nāma* relève du domaine de l'*adab*⁵⁷. Cette notion touche à l'éthique, à la didactique, à la littérature et au respect des règles de politesse. Suivons la définition qu'en donne Thierry Zarcone :

54. Rıza Kurtuluş, « Keykāvus b. İskender », *TDVİA*, Istanbul, 2002, vol. XXV, p. 357. J. T. P. de Bruijn, « Kaykāvus b. Eskandar », *Encyclopædia Iranica*, New York, édition en ligne, 2010. URL : <http://www.iranicaonline.org/articles/kaykavus-onsor-maali> [consulté le 14 juin 2016].

55. James Kritzeck (éd.), *Anthology of Islamic Literature. From the Rise of Islam to Modern Times*, New York-Chicago-San Francisco, Holt, Rinehart and Winston, 1964, p. 160.

56. Antonino Pagliaro et Alessandro Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Milan, Nuova Accademia Editrice, 1960 (Storia delle letterature di tutto il mondo), p. 792. Reuben Levy (éd. et trad.), *A Mirror for Princes: The Qābūs Nāma by Kai Kā'ūs ibn Iskandar; Prince of Gurgān*, Londres, The Cresset Press, 1951, p. xii : « in general, [the author] appears to be anxious impress upon his son the necessity for living the life of a good Muslim. »

57. Jan Rypka, « Geschichte der neupersischen Literatur bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts », dans *idem* (dir.), *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1959, p. 130.

Par *adab* (*edeb* en turc), la société musulmane en général et ottomane en particulier entend les règles de savoir-vivre, le code de bonnes manières et de la bienséance que l'homme de bien est tenu de suivre dans son attitude à l'égard de Dieu, dans ses relations sociales et dans sa vie privée, mais aussi la discipline à laquelle il doit se conformer s'il appartient à une organisation corporative ou confrérique (le pluriel *adab* vient de *daʿb*, « usage », « habitude »)⁵⁸.

Le vingt-troisième chapitre de ce livre de conseils est consacré à l'achat d'esclaves et à la façon dont il faut faire des choix préalablement à la transaction⁵⁹. Dans la suite logique de ce chapitre, l'auteur en a conçu deux autres qui portent sur l'achat de biens immobiliers et de chevaux⁶⁰. Même si l'auteur ne mentionne pas explicitement ses sources sur l'achat d'esclaves, il se réfère à al-Rāzī et recommande la lecture de Galien dans le trente-troisième chapitre sur la science médicale⁶¹. Par déduction, on arrive à situer la médecine grecque (Hippocrate et Galien), la physiognomonie grecque (Aristote et Polémon) et l'économie/l'éthique grecque (Aristote et Bryson) dans la généalogie intellectuelle de Kay Kā'ūs⁶². Dans la cour de son père, il avait vraisemblablement bénéficié de l'instruction de savants et précepteurs connaissant bien les classiques islamiques et ayant accès à des classiques grecs (du moins en traductions et paraphrases arabes)⁶³. Pour Kay Kā'ūs, la physiognomonie constitue une science auxiliaire sur laquelle il s'appuie dans ce chapitre spécialisé. Dès le départ, il précise que l'achat d'esclaves est une discipline philosophico-prophétique et qu'il faut recourir à l'aide de cette science et de l'expérience dans l'acquisition d'esclaves⁶⁴.

La contribution principale de Kay Kā'ūs à ce domaine est d'avoir inclus un chapitre physiognomonique dans un traité de bienséance qui est l'une des pierres angulaires de la prose persane de l'époque médiévale. L'auteur suit une méthode classique en énumérant des mises en garde de principe (sur la fiabilité des premières impressions et sur les vertus révélatrices de la connaissance physiognomonique), en indiquant ce à quoi il faut faire attention dans l'examen de chaque partie du corps humain et en fournissant une description qualitative de différents groupes ethniques (on y trouve des remarques sur les Turcs, Slaves, Russes, Byzantins, Arméniens, Indiens, Nubiens et Abyssiniens)⁶⁵. Le *Ḳābūs-nāma* est un ouvrage qui s'approprie la science de la

58. Thierry Zarccone, « Adab », *DEO*, p. 37 [37-39].

59. Reuben Levy (éd.), *The Naṣīḥāt-nāma known as Qābūs-nāma of Kai Kā'ūs b. Iskandar b. Qābūs b. Washmgīr*, Londres, Luzac & Co., 1951 (E. J. W. Gibb Memorial Series XVIII), ch. 23, p. 62-68.

60. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, *op. cit.*, p. 81.

61. *Ibid.*, p. 82.

62. *Ibid.*, p. 221.

63. R. Levy (éd. et trad.), *A Mirror for Princes*, *op. cit.*, p. xvi.

64. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, *op. cit.*, p. 82-83.

65. *Ibid.*, p. 83-90. L'auteur emploie le mot *jins* (*cins* en turc) pour se référer à la notion d'appartenance ethnique et aux traits physiques et comportementaux qu'elle implique (ce que les Anglo-Américains traduisent par *race*) : R. Levy (éd.), *The Naṣīḥāt-nāma known as Qābūs-nāma of Kai Kā'ūs*, *op. cit.*, p. 64. Ce mot arabe est dérivé du grec *genos* : Joseph A. Massad, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 171-172.

physiognomonie dont il se sert comme d'un simple moyen⁶⁶. Ce livre de conseils s'adressant à la société aulique a rendu l'essentiel des connaissances physiognomoniques (issues des traités grecs et arabes) pour l'achat d'esclaves accessible à l'espace persophone. L'importance du *Ḳābūs-nāma* de Kay Kā'ūs pour nous réside dans la diffusion et la popularité considérables qu'il a connues chez les Ottomans grâce à de nombreuses traductions du XIV^e au XVIII^e siècle. Exactement comme Ibn Buṭlān, Kay Kā'ūs prône la vigilance vis-à-vis des escroqueries probables des marchands d'esclaves ou met en garde contre le rôle déterminant du désir sexuel dans l'achat d'une esclave⁶⁷.

On connaît cinq traductions de cet ouvrage en turc à la fin de l'époque médiévale et au cours de l'époque moderne⁶⁸. La première, anonyme et datant de la première moitié du XIV^e siècle, a été publiée en fac-similé, translittération et traduction anglaise par l'ottomaniste canadien Eleazar Birnbaum qui en détient également le manuscrit unique⁶⁹. On constate que la plupart des autres traductions en turc s'adressaient à des souverains turcs en Anatolie ou à un public de courtisans. Ainsi, la deuxième traduction a été effectuée pour le *beg* germiyanide Süleymān ; la troisième, celle d'Aḳḳādızāde, date de la fin du XIV^e siècle et fut offerte à un courtisan de l'émir Süleymān, un des fils de Bāyezīd I^{er} (elle a été conservée en trois copies à Istanbul, Ankara et Londres)⁷⁰. Les deux autres traductions ottomanes de l'ouvrage contiennent des ajouts de fond qui ont fait de leurs traducteurs des co-auteurs de Kay Kā'ūs ; il est plus approprié de se référer à ces versions sous le titre de *Ḳābūs-nāme* conformément à la phonétique turque. Car, si le squelette de l'ouvrage est celui

66. R. Levy (éd. et trad.), *A Mirror for Princes*, *op. cit.*, p. 99-100 (c'est moi qui souligne) : « When you set out to buy slaves, be cautious. *The buying of men is a difficult art* because many a slave may appear to be good, who regarded with knowledge, turns out to be the opposite. *Most people imagine that buying slaves is like any other form of trading, not understanding that the buying of slaves, or the art of doing so, is a branch of philosophy.* [...] Human beings cannot be known except by the science of physiognomy [*ilm-e firāsāt*] and by experience, and the science of physiognomy in its entirety is a branch of prophecy that is not acquired to perfection except by the divinely directed apostle. The reason is that by physiognomy the inward goodness or wickedness of men can be ascertained. [...] *With regard to the first requirement, that of physiognomy*, it consists of close observation when buying slaves. (The buyers of slaves are of all categories: there are those who inspect the face, disregarding body and extremities ; others look to the corpulence or otherwise of the slave.) Whoever it may be that inspects the slave must first look at the face, which is always open to view, whereas the body can only be seen as occasion offers. Then look at the eyes and eyebrows, followed by nose, lips and teeth, and lastly at the hair. The reason for this is that God placed the beauty of human beings in eyes and eyebrows, delicacy in the nose, sweetness in the lips and the teeth and freshness in the skin. To all these the hair of the head has been made to lend adornment, since [God] created the hair for adornment. *You must, consequently, inspect everything.* »

67. *Ibid.*, p. 106-107.

68. R. Kurtuluş, « Keykâvus b. İskender », *art. cit.* Johann Strauss en indique six versions turques, probablement parce qu'il inclut le remaniement de la traduction de Mercümeḳ Aḳmed par Naẓmīzāde Ḳüseyn qui consistait en une mise à jour lexicale pour les normes et usages du turc ottoman du XVIII^e siècle (ce remaniement avait été évoqué plus haut, dans la section 1-i du « Chapitre liminaire »). Johann Strauss, « Traduction littéraire », *DEO*, p. 1163 [1163-1164].

69. Eleazar Birnbaum (éd.), *The Book of Advice by King Kay Kā'us ibn Iskander. The earliest Old Ottoman Turkish Version of his Ḳābūs-nāme*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1981 (Sources of Oriental Languages and Literatures 6, Turkish Sources VI).

70. R. Kurtuluş, « Keykâvus b. İskender », *art. cit.* L'exemplaire d'Istanbul se trouve dans la collection de manuscrits de la Bibliothèque municipale d'Atatürk (fonds Muallim Cevdet, ms. n° 187) et date de 1079/1668 (son colophon indique même le nom du copiste, un certain Ḳasan bin 'Alī) ; celui d'Ankara est à la Bibliothèque publique de Cebeci (ms. n° J. 3/3) ; quant à la copie de Londres, elle se trouve au British Museum (Or., ms. n° 7320).

de Kay Kā'ūs, il s'agit partiellement de nouveaux textes ottomans en même temps. Maḥmūd bin Meḥmed a conçu en 830/1427 une traduction en vers qu'il a offerte au sultan Murād II (r. 1421-1444 ; 1446-1451)⁷¹.

Le *Ḳābūsname* le plus intéressant et le plus connu dans l'Empire ottoman est celui de Mercümeḳ Aḥmed bin Ilyās qui avait opté pour un style de traduction libre donnant lieu à de nombreux gloses et ajouts⁷². La version de Mercümeḳ Aḥmed (achevée en 1431-1432) était conçue à la demande de Murād II qui trouvait qu'une version antérieure à sa disposition était dépourvue de clarté⁷³. Cette version déplaisante pour le sultan reste non identifiée, mais on peut présumer que c'était celle de Maḥmūd bin Meḥmed en vers, antérieure à la traduction de Mercümeḳ et offerte au même souverain ottoman.

La traduction d'un texte écrit quatre siècles plus tôt dans une zone relativement éloignée pose le problème de l'anachronisme en ce qui concerne les commentaires de Kay Kā'ūs sur les différents groupes ethno-géographiques auxquels appartiennent les esclaves de son propre contexte spatio-temporel. À l'évidence, ce qui est exotique et étranger pour un persophone du sud de la mer Caspienne au XI^e siècle est loin d'être proche de ce qui est exotique et étranger pour un Ottoman des Balkans et de l'Anatolie au XV^e siècle. Ainsi, pour les Ottomans à partir du XV^e siècle, il est possible d'avoir des esclaves grecs (byzantins ou *Rūm*, ce qui devient un anachronisme à partir des années 1460), et surtout des Slaves, Russes et Abyssiniens ; mais les Arméniens font partie des *re'āyā* et les Indiens sont éloignés de la géographie impériale ottomane (même si des individus asservis peuvent parvenir aux côtes de la péninsule arabique *via* les circuits commerciaux de l'océan Indien). Il est vrai que les remarques ethnographiques de Kay Kā'ūs ont plus de pertinence pour les Ottomans que celles d'Ibn Buṭlān dont le texte présente un plus grand anachronisme à partir du XV^e siècle au point de vue des peuples que les musulmans continuent de réduire en esclavage après la fin du Moyen Âge. Sur un point particulier, Kay Kā'ūs (musulman de culture persane) se distingue de façon flagrante des auteurs arabes de la *firāsa* faisant diverses remarques sur des groupes ethniques, linguistiques et géographiques : il soutient qu'il faut acheter un esclave non-arabophone et non-arabe, car il sera certainement plus malléable qu'un Arabe ou arabophone⁷⁴. Il se trouve que l'auteur

71. *Ibid.*

72. *Ibid.* On dispose de multiples exemplaires de cette version en Turquie et en Europe : Bibliothèque nationale d'Ankara (ms. n° H. 941) ; Bibliothèque de manuscrits du musée du palais de Topkapı (TSMK, Hazine, ms. n° 1153), Bibliothèque de Nuruosmaniye (ms. n° 4096) ; British Museum (Or., mss n° 1181, 3219 et 4130) ; Bibliothèque nationale de France (Département des manuscrits, Suppl. Turc, ms. n° 530).

73. *Ibid.* ; Orhan Şaik Gökyay (éd.), *Keykāvus—Mercimek Ahmet. Kabusname*, Istanbul, Maarif Matbaası, 1944, p. VIII.

74. R. Levy (éd. et trad.), *A Mirror for Princes*, *op. cit.*, p. 107 : « As long as you can find a non-Arab do not buy an Arabic-speaking slave. You can mould a non-Arab to your ways, but never the one whose tongue is Arabic. » À titre de comparaison, il me paraît utile de citer aussi la traduction italienne du même passage. Kay Kā'ūs ibn Iskandar, *Il libro*

préconise l'achat d'une personne vulgaire, qui s'exprime mal, dépourvue de toute sorte d'arrogance culturelle et linguistique et à qui le maître va éventuellement apprendre à parler correctement, voire élégamment⁷⁵. Vu l'incongruité de parler de l'arabophonie ou de la persophonie originelles d'un esclave chez les Ottomans, Mercümeke Ahmed, en omettant toute référence à la langue arabe, esquive la question en évoquant de façon plus vague le niveau de la connaissance linguistique de l'esclave à acheter (on peut présumer que pour le lectorat de la traduction de Mercümeke Ahmed, il s'agit de la connaissance de la langue turque) :

Si possible, fais l'effort d'acheter un esclave *'acemī*. Ne prends pas un esclave ayant appris la langue, car il est pénible d'inculquer tes us à un esclave *'acemī* s'il est de ceux qui ont [déjà] appris la langue (*Eger 'acemī kul almağa imkân olursa cehd eyle 'acemī alagör. Dil öğrenmişin alma kim 'acemī ğulu kendü hūyuña öğretmek kenzdür dilü öğrenmişense*)⁷⁶.

Le traducteur emploie le même mot que Kay Kā'ūs (*'ajamī* en persan/*'acemī* en turc) dans ce passage pour désigner l'esclave qu'il faut acheter qui est un non Arabe, quelqu'un qui est dépourvu de capacités linguistiques, voire un Iranien. La polysémie du terme permet à Mercümeke Ahmed de ne pas déterminer très précisément ce dont il s'agit : *'acemī* dénote un Iranien, un étranger, un barbare, quelqu'un qui ne maîtrise pas l'arabe, mais aussi un novice, un jeune inexpérimenté⁷⁷. Dans la mesure où on exprime l'idée d'un défaut en connaissances linguistiques, le fait d'être étranger et un jeune malléable à la fois, non seulement il n'est pas ambigu, mais il est même souhaitable de recourir au terme d'*'acemī* dans ce paragraphe du *Ķābūs-nāme*.

Kay Kā'ūs exprime aussi un jugement de valeur répandu chez les physiognomonistes arabes et ottomans : il fait l'éloge des Nubiens et Abyssiniens parmi les peuples noirs et défend la

dei consigli (Qābūs-nāma), éd. et trad. par Riccardo Zipoli, Milan, Adelphi Edizioni, 1981 (Biblioteca Adelphi 105), p. 131 [ci-après : R. Zipoli, *Kay Kā'ūs*] : « Finché puoi trovare un non arabo, benissimo, che però non sia un persianaccio (*'ajamī*), perché un non arabo lo puoi plasmare secondo le tue esigenze, ma un persianaccio no. »

75. R. Zipoli, *Kay Kā'ūs*, *op. cit.*, p. 308-309 n. 90.

76. Orhan Şaik Gökyay (éd.), *Keykâvus—Mercimeke Ahmet. Kabusname*, *op. cit.*, p. 182.

77. Sir William James Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, 1890, p. 1287. Bernard Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient* [1990], trad. par Rose Saint-James, dans *idem, Islam*, Paris, Gallimard, 2005 (Quarto), p. 303 : « Dans l'Arabie ancienne, ceux qui n'étaient pas arabes étaient *'Ajām*, terme qui englobait les Perses, les Grecs, les Éthiopiens, les Nabatéens et divers autres peuples avec lesquels les Arabes étaient en contact. Par la suite, le mot se spécialisa pour ne concerner que les Perses, même si, à l'occasion, on l'utilisait encore dans son sens large. » Pour récapituler la polysémie de ce terme chez les Ottomans de l'époque classique, elle englobe les notions d'iranité/persanité, d'étranger et même renvoie dans certains contextes aux locuteurs des dialectes turques centrasiatiques comme le çagatay ou du Caucase comme l'azéri ; voir Tijana Krstić, « Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography of the Fifteenth and Sixteenth Centuries », in H. Erdem Çıpa et Emine Fetvacı (éds), *Writing History at the Ottoman Court. Editing the Past, Fashioning the Future*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2013, p. 75 n. 7 ; et N. Vatin, « L'emploi du grec comme langue diplomatique par les Ottomans (fin xv^e – début xvi^e siècle) », in F. Hitzel (éd.), *Istanbul et les langues orientales*, Paris-Istanbul, L'Harmattan-IFEA-INALCO, 1997 (Varia Turcica XXXI), p. 41-47.

supériorité des Abyssiniens (qui sont presque sans aucun défaut)⁷⁸. De toute manière, l'appréciation qu'ont les auteurs des textes physiognomoniques de tel ou tel peuple est toujours d'une portée générale : il se trouve juste qu'elle trouve un terrain d'application dans le domaine de l'achat d'esclaves. Si Kay Kā'ūs décerne des louanges aux Éthiopiens, il souligne les qualités des personnes originaires de la corne de l'Afrique en général : ses remarques concernent également les hommes libres, mais sont confinées à la catégorie servile seulement quand il s'agit de disserter sur la main d'œuvre et le type de tâches adéquates pour un peuple donné. C'est sous cette lumière qu'il faut lire les passages que Kay Kā'ūs consacre aux Turcs (au point de vue de leur perception par le lectorat ottoman à partir du XV^e siècle), car c'est une évidence de dire que les Turcs d'Asie centrale ne faisaient pas partie des peuples réduits en esclavage par les Ottomans. Si l'auteur complimente les Turcs sans réserve sur leur beauté ou leur bravoure, cela rappelle au lecteur ottoman de l'époque moderne que ses ancêtres vivaient jadis en situation de servitude, mais c'est en même temps flatteur pour son « ethnie » d'être le *cins* préféré du prince iranien par rapport aux Slaves, Byzantins, Africains et Indiens⁷⁹.

Au point de vue de l'*adab*, on doit noter que Kay Kā'ūs recommande de prendre bien soin des esclaves et de les entretenir de façon à empêcher qu'ils ne s'évadent : le postulat de l'auteur consiste à affirmer que c'est le bien-être matériel qui détermine les décisions de fuite de la part des esclaves et non la nature du statut servile lui-même⁸⁰. Cette considération peut aller de pair avec l'avertissement de l'auteur concernant les esclaves qui ont eu des maîtres affectueux. Kay Kā'ūs soutient qu'un esclave ayant eu un maître faisant preuve de compassion risque d'être ingrat et désobéissant dès le moindre mauvais traitement de la part de son nouveau maître⁸¹. La règle d'or semble être de mieux traiter son esclave que ses maîtres précédents, et ce de façon constante.

Si les traductions ottomanes du *Ḳābūs-nāma* avaient toujours un certain lien avec les milieux auliques, dynastiques (qui en étaient les commanditaires ou les destinataires initiaux), cela n'explique que l'initiative originellement prise et non la popularité et la diffusion que le traité a connues par la suite dans l'Empire ottoman. Kay Kā'ūs avait peut-être formellement conçu l'ouvrage pour son fils et successeur comme un *Miroir des princes*, mais sa portée dépassait largement le cadre de la bonne gouvernance : l'ouvrage a une pertinence pour les professions de la bureaucratie civile et militaire, ainsi que pour les poètes, médecins, juristes-théologiens (*fākih*,

78. R. Levy (éd. et trad.), *A Mirror for Princes*, *op. cit.*, p. 105 ; O. Ş. Gökyay (éd.), *Keykâvus—Mercimek Ahmet. Kabusname*, *op. cit.*, p. 180.

79. R. Levy (éd. et trad.), *A Mirror for Princes*, *op. cit.*, p. 102-103 ; O. Ş. Gökyay (éd.), *Keykâvus—Mercimek Ahmet. Kabusname*, *op. cit.*, p. 176-178.

80. R. Levy (éd. et trad.), *A Mirror for Princes*, *op. cit.*, p. 108.

81. *Ibid.*, p. 107.

pl. *fukahā*) et marchands⁸². En ce qui concerne le chapitre vingt-trois sur la façon d'acheter des esclaves et d'interagir avec eux, le traité de Kay Kā'ūs s'adresse, en théorie, à toute personne ayant accès au marché aux esclaves et à toute personne ayant les moyens de se procurer au moins un(e) esclave. L'esprit et les visées pragmatiques de l'auteur ne l'ont pas empêché d'achever une œuvre ancrée dans une tradition littéraire noble, d'autant plus que le chapitre sur les esclaves s'associe au discours traditionnel arabe qui avait repéré l'inspection et l'achat d'esclaves sur le marché urbain comme un domaine d'application concrète de la science de la physiognomonie⁸³. À la suite du passage en revue des textes physiognomoniques du Moyen Âge qui ont connu une certaine diffusion (et parfois une popularité) chez les Ottomans, il convient de s'intéresser à la production physiognomonique originale ottomane allant bien au-delà des traductions commentées composées dans un langage simple et populaire comme le *Ḳābūs-nāme* de Mercümeḳ Aḥmed. Il faudra surtout voir dans ces textes s'il y a une conception nouvelle de la nature humaine et des esclaves par rapport à l'héritage médiéval arabo-persan que se sont approprié les savants ottomans.

B/ La physiognomonie ottomane (*ḳiyāfet* et *firāset*)

« Leggo dentro i tuoi occhi / da quante volte vivi / dal taglio della bocca / se sei disposto all'odio o all'indulgenza / nel tratto del tuo naso / se sei orgoglioso fiero oppure vile / i drammi del tuo cuore [...] »

Franco Battiato, « Fisiognomica », *Fisiognomica*, EMI, 1988.

1 – La physiognomonie au service du palais et de l'État

L'intérêt qu'ont eu les Ottomans pour la physiognomonie était une manifestation de leur préoccupation concernant le corps humain qui s'apparentait parfois à l'obsession pure et simple⁸⁴. Leur héritage islamique médiéval de la pensée philosophico-médicale avait ancré dans les esprits la conception du corps humain comme un vêtement enveloppant et protégeant l'âme⁸⁵. La physiognomonie (*ḳiyāfet* ou *firāset*) fut tenue en haute estime tout au long de la période classique de

82. Lutz Richter-Bernburg, « Plato of Mind and Joseph of Countenance. The Notion of Love and the Ideal Beloved in Kay Kā'ūs b. Iskandar's *Andarznāme* », *Oriens* XXXVI, 2001, p. 276.

83. *Ibid.*, p. 277.

84. Miri Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine. Healing and Medical Institutions, 1500-1700*, Albany (New York), State University of New York Press, 2009, p. 94. Pour un exposé général sur la place de la physiognomonie dans la médecine ottomane, voir Dror Ze'evi, *Producing Desire. Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2006 (Studies on the History of Society and Culture), ch. 1 « The Body Sexual. Medicine and Physiognomy », p. 16-47.

85. Seyyid Loḳmān Çelebi, *Ḳiyāfetü'l-İnsāniyye fî Şemāili'l-'Osmāniyye*, Ankara, The Historical Research Foundation Istanbul Research Center [Türk Tarih Kurumu]-Ministry of Culture and Tourism of the Turkish Republic, 1987, p. 10.

l'Empire ottoman⁸⁶. Les postulats de la science de la physiognomonie étaient monnaie courante dans les cultures savante et populaire, la corrélation entre la perfection esthétique extérieure et la personnalité noble et morale fut admise comme une vérité évidente, allant de soi (ce qui implique aussi la corrélation diamétralement opposée, entre la laideur physique et la corruption morale)⁸⁷. Une autre corrélation couramment admise dans l'esprit de la physiognomonie ottomane est celle entre la beauté physique externe et le bien-être, la santé corporels et mentaux⁸⁸. Du XV^e au XVII^e siècle, on repère treize traités notables de physiognomonie composés en turc ottoman ; entre 1530 et 1585, on répertorie neuf manuscrits recopiés pour des sultans régnants⁸⁹. Un *Firāsetnāme* (traité de physiognomonie) ottoman du XVI^e siècle précise dans son préambule que cette branche du savoir était initialement destinée à des sultans et vizirs, mais qu'elle devrait enfin profiter à tous et non seulement aux gens haut placés dans la hiérarchie socio-politique⁹⁰. Ces textes fournissaient aussi, de par leur dimension médico-biologique, un guide détaillé pour les acheteurs potentiels d'esclaves sur le potentiel sexuel de la marchandise humaine disponible sur la place publique (valable aussi bien pour le harem impérial que pour ceux des particuliers)⁹¹. La lecture intéressée des traités physiognomoniques pouvait donc avoir une motivation purement libidinale, ce qui n'excluait pas le souci de faire un bon investissement du capital ou celui d'avoir une meilleure connaissance scientifique des affections transmises/propagées et des défauts héréditaires/innés touchant le corps et l'âme humains.

En tant que « science appliquée », la fonction première de la physiognomonie pour le sultan se trouvait dans la capacité de circonspection qu'elle pouvait offrir pour détecter la vraie nature de ses esclaves (*kul*), de ses serviteurs libres dans l'appareil étatique et même de ses sujets contribuables (*re'āyā*) à partir de leurs comportements et attributs physiques externes⁹². En effet, si les Ottomans n'ont pas nécessairement fait des contributions aux bases théoriques et psychologiques de la physiognomonie médicale islamique du Moyen Âge, ils ont appliqué les principes premiers de cette science pour hiérarchiser – en fonction de leurs vertus et défauts respectifs – les groupes ethniques qu'ils côtoyaient et apprivoisaient ; et surtout, ils ont pu institutionnaliser un poste de physiognomoniste à la cour impériale au service du sultan, appelé

86. Gottfried Hagen, « The order of knowledge, the knowledge of order: Intellectual life », *CHT* 2, p. 433 [407-456].

87. M. Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine, op. cit.*, p. 95.

88. *Ibid.*, p. 97. Seyyid Loḳmān Çelebi, *Kıyâfetü'l-İnsâniyye fî Şemâili'l-'Osmâniyye, op. cit.*, p. 12.

89. M. Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine, op. cit.*, p. 95. Bekir Çınar, « Niğdeli Visâlî ve Hamdullah Hamdî'nin Kıyâfetnâmeleri Üzerine Bir İnceleme / An Examination on Physiognomies of Niğdeli Visali and Hamdullah Hamdi », *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks* IV/3, 2012, p. 302.

90. M. Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine, loc. cit.*

91. D. Ze'evi, *Producing Desire, op. cit.*, p. 27.

92. *Ibid.*, p. 95-96.

kıyāfetşinās (maître de la science de la physiognomonie)⁹³. Bien entendu, il serait naïf et exagéré d'attribuer un rôle exclusivement déterminant et sans appel à la science de la physiognomonie dans les recrutements officiels et l'achat d'esclaves de façon générale (que ce soit de la part de la Porte ou de celle des sujets ottomans particuliers). Cela dit, elle constituait une discipline qui faisait autorité dans les esprits des contemporains. L'expertise du *kıyāfetşinās* de la cour, ainsi que des principes généraux de la physiognomonie ou de la phrénologie pouvaient être mobilisés surtout pour repérer des individus potentiellement brillants parmi les recrues du *devşirme* au XVI^e-XVII^e siècle⁹⁴. Muştafā 'Ālī de Gallipoli (1541-1600) insiste sur l'importance de la physiognomonie pour détecter les qualités innées des recrues du *devşirme* dans le cinquième chapitre du quatrième « pilier » (*rūkn*) de son histoire universelle (*Künhü-l-aḥbār*); il met la science de la physiognomonie (*'ilm-i firāset*) au service de la gloire dynastique et impériale ottomane⁹⁵. De plus, les remarques physiognomoniques des « règlements des janissaires » (*ḵavānīn-i yeñiçeriyān*, 1606) concernant la mise en œuvre du *devşirme* déployaient possiblement des connaissances provenant de cet employé de la cour du sultan⁹⁶. Nous savons par ailleurs que des fonctionnaires chargés de la levée de jeunes gens dans les Balkans et en Anatolie dans le cadre du *devşirme* consultaient des traités physiognomoniques (comme dans l'Égypte mamelouke pour le recrutement d'esclaves militaro-administratifs)⁹⁷. Très certainement, les descriptions anatomiques axées sur les qualités de l'individu étaient beaucoup plus utiles que les lieux communs sur les groupes ethniques dans ces écrits. Malgré l'existence d'un corpus important de physiognomonie islamique à partir du Moyen Âge, la matière scientifique elle-même n'avait pas une validité en elle-même : tout dépendait de la maîtrise et du talent de la personne prétendant en être l'expert et ayant la capacité de la mettre en œuvre⁹⁸.

93. Gül A. Russell, « Physicians at the Ottoman Court », *Medical History* XXXIV, 1990, p. 247 n. 21 et 252. Mine Mengi, « Kıyafetnâme », *TDVİA*, Istanbul, 2002, vol. XXV, p. 513-514. Emin Lelić, « Physiognomy (*'ilm-i firāset*) and Ottoman Statecraft: Discerning Morality and Justice », *Arabica* LXIV, 2017, p. 609-646.

94. M. Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine, op. cit.*, p. 96. Charles Hamilton Argo, *Ottoman Political Spectacle: Reconsidering the Devşirme in the Ottoman Balkans, 1400-1700*, Fayetteville (Arkansas), thèse de doctorat, University of Arkansas, 2005, p. 148.

95. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Āli (1541-1600)*, Princeton, Princeton University Press, 1986 (Princeton Studies on the Near East), p. 255. Jan Schmidt, *Muştafā 'Ālī's Künhü'l-aḥbār and its preface according to the Leiden manuscript*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1987, p. 7. Gelibolulu Mustafa Ālī, *Mevā'idü'n-nefāis fī kavā'idi'l-mecālis*, éd. par Cavid Baysun, Istanbul, Osman Yalçın Matbaası, 1956 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 679), p. 20. Gelibolulu Mustafa 'Ālī, *Mevā'idü'n-nefāis fī-ḵavā'idi'l-mecālis*, éd. par Mehmed Şeker, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1997, p. 272. Douglas S. Brookes (éd. et trad.), *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century. Mustafa Āli's Mevā'idü'n-nefā'is fī ḵavā'idi'l-mecālis. 'Tables of Delicacies Concerning the Rules of Social Gatherings'*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2003 (Sources of Oriental Languages and Literatures 59, Turkish Sources LI), p. 15-16.

96. Ahmed Akgündüz (éd.), *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri. I. Ahmet devri kanunnâmeleri*, Istanbul, Fey Vakfı, 1990, t. IX, p. 127-268.

97. D. Ze'evi, *Producing Desire, op. cit.*, p. 27 et 30.

98. R. Hoyland, « Physiognomy in Islam », *art. cit.*, p. 394 : « The science is only as good as its practitioner, so good judgements rely on a person able to observe, listen, remember and reason well. »

Si cette science occulte connaît un usage pratique dans le choix, le recrutement et l'achat d'esclaves pour l'État et les particuliers, il se trouve qu'elle s'appliquait même aux sultans (ce qui montre que cette science ou cet art concernait tous les êtres humains du plus haut jusqu'au plus bas de l'échelle sociale). La « Physiognomonie humaine dans les caractéristiques ottomanes » (*Kıyâfetü'l-insâniyye fî şemâ'ili-l-'osmâniyye*) du chroniqueur Seyyid Loğmân, dont les différentes versions furent achevées entre 1579 et 1588, était un album exhaustif des portraits de souverains ottomans des origines jusqu'à Murâd III (r. 1574-1595) : elle contenait une introduction systématique sur les qualités physiques et mentales de chacun tout en prévenant que les sultans n'étaient en rien comparables à des êtres humains ordinaires⁹⁹. Cette physiognomonie élaborée à la gloire de la dynastie impériale en était un outil de légitimation : en attribuant des qualités éminemment positives à chaque sultan, Loğmân présentait chaque membre régnant de la dynastie comme un souverain digne de ce nom (ce qui mettait en valeur notamment des sultans sédentaires qui n'avaient pas mené des campagnes militaires en personne comme Selîm II et Murâd III)¹⁰⁰. L'auteur qui avait offert cette œuvre au sultan de l'époque, Murâd III stipulait que la connaissance du corps et de son fonctionnement ne procurait pas seulement les moyens de mener une vie saine, mais servait également à disposer du pouvoir et du discernement sur les autres de façon à les assigner à leurs places respectives dans l'ordre de l'univers¹⁰¹. Cette idée désigne la physiognomonie comme un moyen de contrôle et de domination pour le souverain sur ses sujets grâce à sa possession d'un savoir ésotérique, difficile à acquérir et à maîtriser. Nous savons par ailleurs qu'au sommet de l'État ottoman, le grand vizir était également une figure intéressée par la physiognomonie (par curiosité intellectuelle et pour mener à bien ses propres recrutements d'agents libres et d'esclaves) : en 1571, la compilation arabe de conseils de bon gouvernement, d'éthique, de physiognomonie et de médecine, intitulée *Sırrü'l-esrâr* (*Le secret des mystères*) – qui avait eu un succès rayonnant au Moyen Âge – avait été traduite en turc ottoman pour le grand vizir Şoğollu Mehmed Paşa¹⁰². Quant à la physiognomonie au service d'hommes plus ordinaires que le sultan, elle est potentiellement pourvoyeuse de prescience pour les propriétaires d'esclaves sur leurs possessions humaines dont il faut bien étudier et reconnaître les traits externes afin d'en déduire les comportements et intentions éventuels.

99. G. Hagen, « The order of knowledge », *loc. cit.* Seyyid Loğmân Çelebi, *Kıyâfetü'l-İnsâniyye fî Şemâ'ili'l-'Osmâniyye*, *op. cit.*, fol. 5 r^o.

100. Christine Woodhead, « Murad III and the historians: Representations of Ottoman imperial authority in the late 16th-century historiography », in Hakan T. Karateke et Maurus Reinkowski (éds), *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2005 (The Ottoman Empire and its Heritage 34), p. 92.

101. G. Hagen, « The order of knowledge », *loc. cit.* C. Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, *op. cit.*, p. 53-54 (ms. n^o Add. 7880).

102. Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought Up to the Tanzimat: A Concise History*, Réthymnon, Foundation for Research and Technology-Hellas – Institute for Mediterranean Studies, 2015, p. 47-48.

2 – La *firāset* dans les registres de *cadi*

Les écrits physiognomoniques avaient certes une résonance pour les propriétaires d'esclaves en particulier et la société en général dans l'Empire ottoman. Toutefois, les références directes et sans équivoque à ce domaine scientifique sont rares. Nur Sobers-Khan a tenté de mettre en parallèle la science de la *firāset* avec les descriptions physiques des esclaves dans les registres juridiques : hélas, son approche ambitieuse ne relève non seulement aucune référence explicite à la physiognomonie dans les registres de *cadi*, mais consiste aussi à faire l'amalgame entre la description physique des individus avec un recours ouvert et conscient à la physiognomonie¹⁰³. L'autrice met en avant, dans le titre de son article, une phrase frappante de Kay Kā'ūs, issue de la traduction de Mercümeke Aḥmed : *firāsetle nazar edesün*, « que tu portes ton regard avec physiognomonie. » Ce conseil précis du *Ḳābūs-nāme* concerne l'examen effectué sur le marché préalablement à l'acquisition d'un(e) esclave, et pourtant, N. Sobers-Khan insinue que les maîtres et maîtresses d'esclaves gardent ce principe à l'esprit au long de leurs relations avec leurs esclaves, même lors du processus d'affranchissement où la physiognomonie n'a normalement aucune fonction. En effet, dans les contrats et chartes d'affranchissement, une description physique détaillée est fournie des esclaves concernés par l'acte (couleur de cheveux, yeux, peau ; taille ; marques éventuelles ; origine ethnique ; etc.), mais cela est uniquement dû à l'obligation formelle de décrire de façon exacte les biens donnés dans une affaire portée à l'attention du tribunal du *cadi*, ce que l'autrice admet elle-même¹⁰⁴. En vérité, la description pure et simple des traits physiques externes d'un(e) esclave n'indiquait pas *ipso facto* ses qualités intellectuelles et spirituelles : il fallait faire cette élaboration à l'aide d'experts ou d'ouvrages canoniques de la physiognomonie¹⁰⁵. Puis, les cas examinés par Sobers-Khan sont des affranchissements, non des ventes ; car il est envisageable, dans le cadre d'une vente, que le vendeur promeuve son esclave en en faisant l'éloge à l'aide de la physiognomonie. Cela dit, le principe de cette science était avant tout d'informer l'acheteur au préalable, mais il n'était pas obligatoire pour le vendeur de se renseigner bien sur cette branche de la connaissance islamique.

La façon dont étaient décrits les esclaves dans les documents officiels présentait-elle quelque

103. Nur Sobers-Khan, « *Firāsetle Nazar Edesin. Recreating the Gaze of the Ottoman Slave Owner at the Confluence of Textual Genres* », in Pascal W. Firges, Tobias P. Graf, Christian Roth et Gülay Tulasoğlu (éds), *Well-Connected Domains. Towards an Entangled Ottoman History*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2014 (The Ottoman Empire and its Heritage 57), p. 93-109.

104. *Ibid.*, p. 97. Jeanette A. Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law. The Chapters on Sales from Ṭaḥawī's Kitāb al-shurūṭ al-kabīr*, Albany, State University of New York Press, 1972, p. 49-52.

105. Yūsuf Rāḡib, « Les marchés aux esclaves en terre d'islam », in *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area euroasiatica e l'area mediterranea. 23-29 aprile 1992*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1993 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XL), p. 749-751.

chose de distinctif par rapport à la description physique des individus libres ? La réponse est négative. Tout au plus, on peut soutenir que les esclaves étaient décrits en tant que choses possédées dans ces procès-verbaux, mais le vocabulaire et la méthodologie sont identiques lorsqu'il s'agit d'identifier et de décrire un individu libre dans un acte administratif ou une lettre officielle : il n'existe pas une manière différente de dresser le portrait physiognomique d'un(e) esclave. On décrit les êtres humains sans faire de distinction par rapport au statut juridique. Non seulement les sujets libres ordinaires, mais les sultans eux-mêmes faisaient l'objet de portraits semblables (quoique plus élogieux, ornementés et accompagnés d'illustrations riches et sophistiquées)¹⁰⁶. La seule possibilité de faire des associations entre les capacités mentales, spirituelles et corporelles et les propriétés physiques d'un individu ne signifie aucunement que l'on pourrait voir en toute description physique une tentative d'élaboration physiognomonique.

Les recours à la *firāset* ou sa mention au tribunal du *cadi* n'étaient pas fréquents, et ils n'étaient surtout pas liés aux affranchissements. En l'absence de preuves concrètes péremptoires ou de témoignages fiables, la physiognomonie pouvait jouer un certain rôle pour la détermination de la paternité de la progéniture d'une esclave. Un cas exemplaire d'irrégularité concernant l'attribution de la paternité se produit notamment « quand deux copropriétaires d'une esclave cohabitent avec elle dans la même période intermenstruelle, ou quand deux ayants-droit successifs usent d'elle sans *istibrāʿ* ; on s'en remet alors à la décision des "physiognomonistes" (*kāʿif*, pl. *kāfa*) [de la même racine que *kiyāfa*], vieille solution arabe, malaisément applicable à certaines époques, et à défaut de laquelle on laissera l'enfant lui-même choisir à sa puberté.¹⁰⁷ » Toutefois, même cet usage n'a pas forcément été appliqué chez les Ottomans (dont l'école juridique officielle était hanéfite), car « [l]es hanafites, ici encore, se singularis[ai]ent par leur refus d'entériner cette institution archaïque.¹⁰⁸ » Comme l'école chafite admettait cette expertise, on peut présumer que la physiognomonie a pu connaître cette application en Égypte et au Kurdistan dans l'Empire ottoman, mais certainement pas au tribunal de Galata dont Sobers-Khan est spécialiste (elle ne cite aucune référence directe effectuée par le *cadi* et ses auxiliaires à la *firāset* de toute manière, mais seulement le fait que l'on décrivait l'apparence physique des esclaves avant leur affranchissement)¹⁰⁹. La fiabilité de cette science au point de vue de l'administration juridique de la preuve avait été amplement débattue par

106. Serpil Bağcı, « Miniature », *DEO*, p. 798-799 [796-802]. Voir aussi le traité de physiognomonie dédié au sultan Murād III au dernier quart du XVI^e siècle : Meḥmed el-Fenārī, *Firāsetnāme*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Suppl. Turc ms. n° 1055. URL : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84149903.r>

107. Robert Brunschvig, « 'Abd », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1960, t. I, p. 29 (section 3. *Fikḥ*, f.)

108. *Ibid.*

109. Ron Shaham, *The Expert Witness in Islamic Courts: Medicine and Crafts in the Service of Law*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, p. 46-47 *et passim*. *Idem*, « Women as Expert Witnesses in Pre-Modern Islamic Courts », dans *idem* (éd.), *Law, Custom and Statute in the Muslim World. Studies in Honour of Aharon Layish*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2007 (Studies in Islamic Law and Society 28), p. 60-62.

les spécialistes de la jurisprudence musulmane (*fīkh*), puis ce que l'on veut signifier par *firāset* n'était pas toujours évident de toute manière : selon l'école hanéfite, ce n'était pas nécessairement une science qui fournissait des preuves absolues, irréfutables, incontestables pour le règlement d'une affaire de paternité¹¹⁰. La physiognomonie employée pour l'attribution officielle, juridiquement valable de la paternité était donc un outil de consultation (qui faisait parfois autorité selon la position de l'école juridique à l'œuvre) et avait éventuellement une certaine influence sur la décision du cadī, pour approfondir les éléments de l'enquête menée par ce dernier en l'absence ou insuffisance de témoignages¹¹¹. De toute manière, il n'était pas question de recourir à la physiognomonie de cette façon dans les tribunaux des provinces centrales de l'Empire ottoman.

En dernier lieu, il faut indiquer dans quel sens le mot *firāset* est employé dans les registres de cadī. En parlant d'un représentant légal ou de l'administrateur des biens d'une fondation pieuse, les légateurs peuvent préconiser le choix d'un *sāhib-i 'ilm-i firāset*, « une personne qui possède la science de la *firāset* », ce qui désigne une personne dont les facultés intellectuelles sont intactes et fiables, un individu raisonnable, doté de prescience et de perspicacité : l'expression ne renvoie pas littéralement à la physiognomonie, le mot *firāset* étant ici employé dans son acception la plus large et vague possible¹¹². Par ailleurs, il se trouve que le terme était devenu un anthroponyme que l'on attribuait à des femmes esclaves au XIX^e siècle dans l'Empire ottoman d'après des documents d'archives¹¹³.

3 – L'ethnographie ottomane

Si *l'ethnicité* peut « renvo[yer] au processus d'identification à un groupe, à la conscience d'appartenance » dans une acception subjectiviste moderne, la catégorie de *cins* constitue « un critère objectif de classement » pour les Ottomans¹¹⁴. Le point de vue ottoman perpétue l'idée reçue

110. Salim Ögüt, « Firāset II, Fıkıh », *TDVİA*, Istanbul, 1996, vol. XIII, p. 117-118.

111. *Ibid.*, p. 118.

112. *İstanbul Kadı Sicilleri. Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil*, (H. 1073-1074 / M. 1663), Fuat Recep et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2012, p. 290 [51 v^o, première entrée]. *İstanbul Kadı Sicilleri. Galata Mahkemesi 15 Numaralı Numaralı Sicil*, (H. 981-1000 / M. 1573-1591), Rifat Günalan et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2012, p. 78 [14 v^o, première entrée].

113. BOA, İrade, Meclis-i Vala 25557, document daté du 6 juin 1867 à propos de la pendaison de la *cāriye* noire Firāset à cause de l'incendie criminel qu'elle déclencha chez Şükrü Ağa à İzmid ; BOA, Sadaret Eyaleti Mümtaze Kalemi, 05, document daté du 15 novembre 1874, sur l'évasion de Firāset, appartenant à la marchande d'esclaves (*esīrci*) Gülfidan, à Alexandrie. Sur la première affaire, on peut consulter Y. Hakan Erdem, « Magic, Theft, and Arson: The Life and Death of an Enslaved African Woman in Ottoman İzmit », in Terence Walz et Kenneth M. Cuno (éds), *Race and Slavery in the Middle East. Histories of Trans-Saharan Africans in Nineteenth-Century Egypt, Sudan, and the Ottoman Mediterranean*, Le Caire-New York, The American University in Cairo Press, 2010, p. 125-147.

114. Les citations sont d'Alain Policar, « Ethnicité et théories de l'ethnicité », in Pierre-André Taguieff (dir.), *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Paris, PUF, 2013 (Quadrige), p. 592.

d'après laquelle « les groupes ethniques forment des entités discrètes et homogènes.¹¹⁵ » *Ethnie, culture* et/ou *race* sont des termes dont l'objectivité du contenu est loin d'être certaine : ce qui est indubitable est la conviction forte en l'existence d'une communauté d'origine chez un grand nombre de peuples et sociétés, pour paraphraser Max Weber¹¹⁶. Dans les textes ottomans que je vais analyser, cette croyance à une communauté d'origine vaut à la fois pour les ethnies qui font partie de l'Empire et celles qui lui sont *étrangères, extérieures*. C'est là que la notion de *frontière ethnique* élaborée par Fredrik Barth devient pertinente : « les groupes ethniques ne sont pas, chez [Fredrik] Barth, perçus comme des groupes concrets, mais comme *des types d'organisation identifiables par le maintien de leurs frontières*.¹¹⁷ » La permanence des contacts avec des groupes ethniques extérieurs, aux dépens de l'isolement total, peut également renforcer le sentiment, voire la conscience d'appartenance. Dans le cas de l'esclavage, les frontières juridiques, politiques et diplomatiques qui permettent de réduire en esclavage certains groupes ethniques sont mobiles. Cependant, celles qui sont censées créer des entités ethniques homogènes ne connaissent pas la même flexibilité : c'est exactement pour cette raison qu'on trouve, dans les traités de Kınâlızâde 'Alî Çelebi et Muşafâ 'Âlî de Gallipoli, des remarques sur des peuples qui ne pouvaient plus être des esclaves dans l'Empire ottoman. Si la remise en cause et la déconstruction, ou bien la désuétude totale de telles étanchéités immuables vont de soi pour nous aujourd'hui, dans ces écrits à caractère ethnographique (dont les considérations générales trouvent un écho à travers le reste de la société, bien au-delà de la lecture des textes que je vais aborder, qui sont les plus détaillés et riches en la matière), un certain nombre de pseudo-évidences n'a jamais suscité un quelconque doute de la part des Ottomans des XVI^e et XVII^e siècles. Je vais m'intéresser particulièrement aux *vérités ethnographiques* auxquelles souscrivaient les Ottomans de cette période. Avant l'examen détaillé, on peut d'ores et déjà affirmer que le maintien des *frontières ethniques* par des auteurs ottomans ne devrait pas faire perdre de vue des appartenances de nature politique, juridique, sociétale et religieuse qui prennent généralement le dessus dans l'Empire ottoman de l'époque moderne¹¹⁸. Il est

115. *Ibid.*

116. *Ibid.*, p. 593. Max Weber, *Économie et société*, trad. par J. Freund *et alii*, Paris, Plon, 1971 [1921], p. 416 : les ethnies sont comme des « groupes humains qui *nourrissent* une croyance subjective à une communauté d'origine *fondée sur des similitudes* de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs [...], *de sorte que cette croyance devient importante* [...], *qu'une communauté de sang existe ou non objectivement*. » C'est moi qui souligne.

117. A. Policar, « Ethnicité et théories de l'ethnicité », *loc. cit.* C'est moi qui souligne. Voir aussi Fredrik Barth, « Les groupes ethniques et leurs frontières » [1969], trad. par J. Bardolph *et alii*, in P. Poutignat et J. Streiff-Fenart (éds), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249 ; Marc Aymes, « L'épreuve de la discontinuité. Une lecture historique de Fredrik Barth », *Critique* 680-681, 2004, p. 130-131.

118. Ainsi, on peut évoquer l'allégeance prêtée au souverain ; l'appartenance à une tribu, à la maisonnée d'un notable ou à une guilde artisanale ; la conversion à l'islam, etc. Nous allons voir à la fin de ce chapitre que le cas de l'affranchissement pose un certain nombre de problèmes par rapport à l'origine ethnique connue de l'ancien(ne) esclave.

vrai qu'une certaine solidarité ethno-régionale peut émerger au sein des factions d'Abkhazes, Africains, Albanais, Bosniaques, etc. insérées dans les milieux du pouvoir et au service personnel du sultan en tant que ses *kul*, mais cette dynamique de communauté ne régit pas à elle seule les rapports entre personnes et les carrières des puissants (potentiels) : la loyauté envers le sultan prime sur tout au point de vue de l'idéologie impériale¹¹⁹. Ce qui est relativement ironique est de constater que les critiques formulées par Fredrik Barth à l'égard d'une partie dominante de l'anthropologie européenne et américaine du XX^e siècle sont valables également pour les auteurs ottomans du XVI^e siècle étudiés ici (il ne s'agit aucunement de juger les Ottomans de l'époque moderne selon des critères et valeurs actuels, mais la situation est loin d'être à l'honneur des auteurs contemporains qui ont fait l'objet des reproches de F. Barth quant à leur essentialisme sous-jacent ou explicite)¹²⁰.

Un aspect particulier des traités de physiognomonie a connu une diffusion directe et large chez les Ottomans : ce n'est pas la dimension médico-mystique, mais celle qui constituait une proto-ethnographie des peuples connus des Ottomans. *Ḳınālīzāde* 'Alī Çelebi (m. 979/1572), dans sa *Morale suprême* ou *Éthique 'aliennne* (*Ahlāk-ı A'lā'ī*, traité écrit en 1564 pendant qu'il était le cadî de Damas), établit, dans une sous-section relative à l'esclavage et à la gestion de l'espace domestique, une hiérarchie axiologique en fonction des qualités supposées innées de différents groupes ethniques que l'on réduit en esclavage¹²¹. Suivant les œuvres des savants et philosophes (respectivement persan et centrasiatique) Naṣīr al-dīn al-Tūsī (m. 672/1274) et Kamāl al-Dīn Ḥusayn Vā'iz Kāšifī (m. 910/1504-1505), il fait des développements (qui peuvent être perçus comme anachroniques) sur des peuples qui ne sont pas (ou plus) des esclaves dans l'Empire ottoman (sinon sur des peuples qui ne pouvaient pas être asservis par les Ottomans en principe), mais eux-mêmes des sujets du sultan comme les Arabes, Persans (dans une moindre mesure), Grecs, Kurdes et Turcs¹²². Toutefois, l'inclusion des Russes, Francs, Géorgiens, Tcherkesses, Mingréliens, Abkhazes, Indiens, Noirs (*Zenc*) et Abyssiniens est pertinente pour l'esclavage chez

119. Metin Ibrahim Kunt, « Ethnic-Regional (*Cins*) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment », *IJMES* V/3, 1974, p. 233-239. Baki Tezcan, « Ethnicity, race, religion and social class: Ottoman markers of difference », in Woodhead, *Ottoman World*, p. 162.

120. Marc Aymes et Stéphane Péquignot, « Questions d'identité : l'apport de Fredrik Barth », *Labyrinthe. La revue des étudiants-chercheurs* VII, 2000, p. 44 : « L'anthropologue norvégien [...] remet en cause les caractéristiques traditionnellement employées par les anthropologues pour définir les groupes ethniques (*la perpétuation biologique, le partage de valeurs culturelles communes*, l'existence d'un espace de communication et d'interaction) : elles relèvent pour F. Barth d'une approche purement essentialiste et passent au second plan au bénéfice de l'auto-attribution d'une catégorie ethnique par les acteurs, qui devient le critère décisif dans la constitution du groupe. » C'est moi qui souligne.

121. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, *op. cit.*, p. 181-182.

122. *Ibid.*, p. 181-185. Plus précisément, Cornell H. Fleischer affirme que *Ḳınālīzāde* avait élaboré une adaptation augmentée de l'*Ahlāk-e Jalālī* de Jalāl al-dīn Dawwānī (m. 1502) qui s'était lui-même appuyé sur l'œuvre de Tūsī. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, *op. cit.*, p. 100 n. 73. Gottfried Hagen, « The order of knowledge », *art. cit.*, p. 435.

les Ottomans¹²³. Les Bosniaques, Hongrois et Albanais constituent un groupe intermédiaire en tant qu'ils sont soit des sujets, soit des esclaves dans l'Empire ottoman à partir du XV^e siècle selon les périodes et régions¹²⁴. En tout cas, l'inclusion des peuples chrétiens d'Europe par Ẕınālızāde 'Alī Çelebi et Muştafā 'Ālī de Gallipoli dans la proto-ethnographie élaborée par la physiognomonie islamique depuis Ibn Buṭlān constitue la contribution proprement ottomane à cette littérature¹²⁵. L'élaboration de conseils et commentaires sur des peuples qui se trouvent dans le périmètre ou loin des régions islamisées ou intégrées à l'Empire ottoman consiste à faire en quelque sorte *l'audit* de « futurs convertis [qui sont vus], en attendant, comme des êtres utiles en tant qu'esclaves »¹²⁶.

i. Chez Ẕınālızāde 'Alī Çelebi

La *Morale nāşirienne* (*Aḥlāk-e nāşirī*) de Ṭūsī n'est pas seulement l'une des sources principales de Ẕınālızāde, elle est aussi l'un des rares traités éthiques majeurs à se référer directement à l'œuvre du philosophe néo-pythagoricien Bryson (du I^{er} siècle de notre ère) sur lequel repose une grande partie de la pensée économique islamique¹²⁷. La justification que fait Bryson du recrutement des étrangers en tant qu'esclaves est intéressante dans la mesure où elle offre une perspective nouvelle et supplémentaire par rapport aux injonctions du droit musulman et aux règlements du droit séculier ottoman qui rendent impossible la réduction en esclavage des musulmans de tout pays, les sujets ottomans et les ressortissants des puissances avec lesquelles l'Empire ottoman est en paix. Bryson soutient que les meilleurs serviteurs ne proviennent pas de la même origine ethno-géographique que celle du maître, car on a tendance à mépriser et à envier ses semblables ; par conséquent, il faut marquer la différence sur le plan ethnique, ce qui ajoute une autre dimension à l'asservissement des non musulmans se trouvant en dehors de la demeure de l'islam¹²⁸. Bien entendu, cette neutralité supposée envers des personnes d'origine étrangère ne peut être considérée comme une évidence, étant donné que les Ottomans possèdent comme esclaves principalement des personnes issues des États ennemis dans le cadre des guerres et escarmouches

123. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, *op. cit.*, p. 186-187.

124. *Ibid.*, p. 185.

125. Bernard Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient* [1990], trad. par Rose Saint-James, dans *idem*, *Islam*, Paris, Gallimard, 2005 (Quarto), p. 312.

126. *Ibid.*, p. 309.

127. Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam. A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013, p. 73. Gerhard Endress et Willi Heffening, « Tadbīr », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 2002, t. X, p. 53-54. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, *op. cit.*, p. 181.

128. Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*, *op. cit.*, p. 463 [§67] : « A man's best servants do not come from his (own) race [*jins*], since people are given to despising and envying those related to them, and racial similarity is part of this. »

menées par les agents de l'Empire. En tout cas, que l'on éprouve de l'hostilité passionnelle ou non envers ses esclaves, ces derniers devaient être légalement des personnes extérieures à l'Empire ottoman (l'esclavage interne étant un privilège du sultan).

Ḳınālızāde 'Alī Çelebi précise qu'il s'appuie sur Ṭūsī dans son sous-chapitre consacré à « la morale des ethnies et aux humeurs des groupes de l'humanité » (*beyān-ı ahlāk-ı ecnās ve emzice-i tavā'if-i nās*)¹²⁹. On pourrait penser qu'il s'agit de remarques ethnographiques d'ordre général et que l'auteur disserte sur les peuples des différents coins du monde. Pourtant, ces remarques ethnographiques ont un objectif bien précis : « il est nécessaire et impératif de connaître les propriétés des ethnies pour les personnes qui se procurent de nombreux serviteurs » (*müte'addid hizmetkârlar ittihâz eden kimesnelere ecnâsuñ havâşşını bilmek lâzım ve vâcibdür*), d'autant plus que cette section est insérée dans le chapitre général sur « les conseils pour l'achat d'esclaves mâles et femelles » (*vaşıyyet-i iştirâ'-i gūlām u cāriye*)¹³⁰. On peut signaler que l'auteur vise un lectorat de gens aisés en s'adressant aux « personnes qui se procurent de nombreux serviteurs ». Si l'auteur consacre des passages à certains groupes ethno-linguistiques dont les membres ne sont pas des esclaves potentiels pour les Ottomans du XVI^e siècle (au point de vue légal, comme les Arabes, Persans, Grecs, Kurdes et Turcs), cela est dû au fait qu'il s'appuie directement sur Ṭūsī dans cette section, mais aussi parce que ce chapitre lui donne l'occasion de présenter un éventail comparatif de l'humanité¹³¹. Ainsi, on décrit non seulement les caractéristiques et qualités inhérentes des esclaves, mais également celles des groupes ethno-linguistiques auxquels appartiennent les maîtres. Ce type d'essais littéraires contenant des conseils pratiques relève donc d'une érudition « qui fournit des informations factuelles détaillées sur les différentes races humaines, à la fois à l'intérieur et à

129. On peut également parler des « peuples » ou « nations » (avec la précaution rendue nécessaire par le contexte historique bien antérieur à la Révolution française). Ḳınālızāde Ali Çelebi, *Ahlāk-ı Alâi*, éd. par Mustafa Koç, Istanbul, Klasik, 2007, p. 393 [fol. 192 v°]. Ḳınālızāde 'Alī Çelebi, *Ahlāk-ı A'lâ'î*, Houghton Library, Université de Harvard, Ms Turk 28, fol. 200 v° : « *bu maḳâmda Ḥ'âce Naşîr tavā'if-i ümemüñ ahlāk-ı gâlibe ve ṭabāyi'lerine işâret eylediği istiḥdâmda ma'lûm olub aña göre 'âmil olına.* »

130. Ḳınālızāde 'Alī Çelebi, *Ahlāk-ı A'lâ'î*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 198 v° et 201 r°.

131. Ṭūsī lui-même dit dans son traité d'éthique qu'il faut effectuer le choix de serviteurs avec « physiognomonie, intuition [fondée sur la connaissance physiognomonique] et prise de conscience [fondée sur l'observation physiognomonique] » (*firâsat u ḥads u tafahhum*) : Naşîr ad-Dîn Ṭūsî, *The Nasirean Ethics*, trad. par G. M. Wickens, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1964, p. 181-182 et 313 n. 1783. En effet, le regard porté avec physiognomonie sur les esclaves s'oppose au « regard idiot » de la personne qui ignore la science de la physiognomonie et qui peut être uniquement motivée par un désir charnel ; c'est du moins ce qu'affirme Ḳınālızāde dans l'introduction de son chapitre consacré à la gestion domestique des esclaves : « Les gens pourvus d'expertise sur les choses et d'une expérience de vie dirent que quiconque veut acheter un ou une esclave ne doit certainement pas se contenter du premier regard, ne doit pas se fier au premier regard. Les Arabes appellent ce premier regard "le regard idiot". En particulier, si celui qui veut s'acheter une esclave concubine est violemment affligé d'un désir sexuel et lubrique, il ne doit jamais s'en remettre à ce qui lui plaît. En effet, chaque plat est délicieux en apparence pour quelqu'un d'affamé » (*ehl-i ḥibret-i eşyâ' vü tecribet-i umûr demişlerdür ki 'abd yâ cāriye iştirâ etmek isteyen lā büddür ki bir def'a nazar ile iktifâ' eylemeye ve nazra-i ulâya töhmet eylemeye ve 'arab nazra-i ulâya "nazra[-i] ḥamḳâ" dēyü tesmiyye ederler ḥuşûsen ki cāriye-i sürrîyye almaḳ isteyen şiddet-i şehvet ve şebâka mübtelâ ise aşlâ istiḥsânına i'timâd eylemeye. Nitekim ac kimesneye her tâ'âm lezîz gelür*) : Ḳınālızāde 'Alī Çelebi, *Ahlāk-ı A'lâ'î*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 198 v°-199 r°.

l'extérieur de l'œcumène islamique »¹³².

Après avoir employé des métaphores minières et botaniques sur la diversité humaine, Ẓānī al-ʿĀlī expose ses fondements épistémologiques, ses postulats de départ :

Il y a plusieurs raisons pour les différences dans les qualités particulières des différents peuples. La première raison est qu'une caractéristique particulière [qui peut être aussi bien un vice qu'une vertu] se trouve chez leurs ancêtres, et qu'elle peut se propager et se transmettre aux parents et à la postérité. La deuxième raison est que le sol, l'air, l'eau et autres éléments imprévisibles [accidents] des contrées qui sont leur patrie peuvent créer cette nécessité. La troisième raison est que quand un vice ou une vertu se trouve [seulement] chez certains [des membres d'une ethnie], on s'éduque en fonction de ce trait et on se caractérise par voie d'emprunt à la nature (*ve ihtilāf-ı hāşā'ı̄ş-i ecnāsuñ sebebi çoğdur. Bir sebeb oldur ki cedd-i 'ālīlerinde bu hūlk olub ensāb ve a'kābına sārī ve mūrīs ola. İkinci sebeb vaṭanları olan bilāduñ arz u havā ve mā'sı ve sā'ir 'avārızı iktizā ede. Üçünci sebeb oldur ki ba'zında ol hūlk olmağla bundan ta'allüm ve serika-i tabī'at tarīki ile taḥalluğ etmiş ola*)¹³³.

Ce préambule épistémologique montre que l'auteur va bien au-delà d'un essentialisme simpliste et réducteur. Il faut déjà remarquer que cette brève introduction ne mentionne aucun élément physiognomique, mais seulement la personnalité et la psychologie humaines. L'hérédité est le premier facteur mis en avant : les traits de personnalité et d'humeur peuvent donc être génétiquement transmis comme les traits physiques externes. Ensuite, on retrouve la vieille position ptoléméenne associant des types d'hommes précis à des climats et zones géographiques de la Terre habitée. Enfin, Ẓānī al-ʿĀlī admet qu'un vice ou une vertu peut se trouver parfois de façon limitée seulement à une fraction d'un peuple donné. En ce cas, une qualité provenant de la nature profonde de certains peut être inculquée, apprise aux congénères qui se l'approprient culturellement et non par voie d'héritage biologique. Donc, les caractéristiques d'un peuple, d'un groupe ethnique peuvent se construire de différentes façons ; néanmoins, l'idée principale est que chaque *cins* est doté d'un *ethos*, et que les influences et interactions ont lieu plutôt à l'intérieur d'un groupe homogène, ne sont pas inter-ethniques (ce qui contribue à un façonnement cohérent qui donne la possibilité d'indiquer les qualités propres d'un peuple de façon générale et exacte selon l'esprit des contemporains). Ainsi, on apprend la façon dont peuvent être forgés le sens commun et les stéréotypes dans l'esprit savant d'un Ottoman au XVI^e siècle. Le facteur de l'individu qui fait exception n'est pas passé sous silence par l'auteur, mais comme on le verra dans sa conclusion, il sert à justifier sa théorie générale des humeurs des ethnies.

À part la référence à Tūsī, Ẓānī al-ʿĀlī cite trois sources arabes anonymes : *Taḥkīk-i şirā'i-r-raḳīk* (*L'examen dans l'achat d'esclaves*), *Ḳaşıde-i firāset* (*Éloge de la physiognomonie*) et *Suḳku-*

132. Bernard Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient*, loc. cit. C'est moi qui souligne.

133. Ẓānī al-ʿĀlī, *Aḥlāk-ı A'lā'ī*, Ms Turk 28, op. cit., fol. 201 r^o.

r-raḳīk (*Le marché aux esclaves*)¹³⁴. Ces sources, comme on le verra, ne divergent pas vraiment des remarques d'Ibn Buṭlān établies déjà au XI^e siècle. Il est plus important de préciser les appréciations en provenance des Ottomans (sans perdre de vue le fait que ce à quoi ceux-ci donnent leur aval dans la littérature médiévale constitue également leurs propres appréciations et points de vue) et sur ce point, on peut commencer par la citation que fait Ḳınālızāde de « certains oulémas » (*ba'z-ı 'ulemā*) :

Certains oulémas disent : « demandez la générosité et la munificence aux Arabes, la sagesse et la perspicacité aux Grecs et aux Persans, la vaillance et la patience aux Turcs et aux Francs, la querelle aux Géorgiens et aux Arméniens » (*ba'z-ı 'ulemā demişlerdür ki « kerem ü cūdi 'Arabdan ve ḥikmet ü re'yi Rūmdan ve Fārisden ve şecā'at ü şabri Türk ü Frenkden şikāḳı Gürc ü Ermenden taleb edüñ »*)¹³⁵.

Il n'est pas sûr que ces oulémas aient été ottomans, la valorisation des Arabes laissant penser que l'auteur cite ici une source pré-ottomane. Quant à la mention des Francs, elle n'a rien d'étonnant à partir de la fin du XI^e siècle (les catholiques européens sont connus des Arabes du Machreq depuis au moins la Première croisade). Après cette attribution générale de valeurs et défauts à certains peuples au sein de la section consacrée aux Arabes, Ḳınālızāde ajoute bien qu'ils ne tolèrent pas la persécution et qu'il ne leur est pas agréable de prêter allégeance au sultan en se déplaçant en Syrie et en Irak (allusion aux Omeyyades et Abbassides) et enfin, il précise : « il n'est pas licite de les réduire en esclavage, on ne peut pas faire d'eux des esclaves hommes et femmes » (*istirkāḳları cā'iz degüldür, anlardan ḳul ve cāriye olmaz*)¹³⁶. Cette remarque peut sous-entendre que les Arabes étaient plutôt destinés à posséder des esclaves. Mais surtout, cette phrase de Ḳınālızāde est révélatrice d'un point de vue ottoman général sur l'esclavage : on réduit en esclavage tous les membres des peuples à portée de main tant que cette pratique est licite, approuvée par les autorités et conforme à la religion. Par extension, aucun peuple ne peut être éternellement asservi : il n'y a pas d'esclave par essence, seulement de circonstance. Puis, certains peuples peuvent être dotés de qualités exceptionnelles, très demandées par les propriétaires d'esclaves ; toutefois, si leur asservissement est illégal, les Ottomans doivent juste accepter l'impossibilité d'en bénéficier en tant que serviteurs dépourvus de liberté.

Ḳınālızāde rapporte les observations de ses trois sources arabes mentionnées *supra* sur les Persans, Grecs, Turcs et Kurdes, tout en précisant sur ces derniers que « la majorité d'entre eux ne

134. Ḳınālızāde Ali Çelebi, *Ahlāk-ı Alâî*, éd. par Mustafa Koç, *op. cit.*, p. 394, 395 et 399.

135. *Ibid.*, p. 394. Ḳınālızāde 'Alî Çelebi, *Ahlāk-ı A'lâ'î*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 201 r^o-201 v^o.

136. Ḳınālızāde Ali Çelebi, *Ahlāk-ı Alâî*, éd. par Mustafa Koç, *op. cit.*, p. 394-395. Ḳınālızāde 'Alî Çelebi, *Ahlāk-ı A'lâ'î*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 201 v^o.

peut être réduite en esclavage de nos jours » (*bu tavāʾifüñ ekşeri bu zamānda rakīk olmaz*)¹³⁷. Enfin, il affirme que les esclaves chez les Ottomans sont principalement bosniaques, hongrois, albanais, russes, francs, géorgiens, tcherkesses, mingréliens et abkhazes¹³⁸. Pour un point de vue proprement ottoman sur la société du XVI^e siècle, les passages concernant ces peuples (qui fournirent une grande partie des esclaves des Ottomans à cette période) sont d'une plus grande pertinence que les citations que l'auteur fait de certaines sources arabes médiévales (qu'on peut négliger vu que la thématique principale de cette sous-section est la proto-ethnographie développée par les Ottomans de la seconde moitié du XVI^e siècle). Dans un premier temps, il affirme que « leur nature est bien connue de tout un chacun » (*bunlaruñ tabāyīʿi meşhūr ve halk arasında maʿrūfdur*)¹³⁹. Il fait part de ses observations sur les ethnies des esclaves des Ottomans dans le style des manuels d'achat médiévaux en arabe, mais en même temps ne transmet que des opinions bien connues de son temps. Kınālızāde ne tient pas simplement un discours ethnographique descriptif ici, mais observe et analyse sa propre société ottomane des années 1560. Ces analyses et observations comprennent les avis répandus chez les Ottomans du temps sur les personnes que l'on côtoie en tant qu'esclaves au quotidien (avis qui se rapportent aux origines ethniques et géographiques de ces esclaves), ainsi que les appréciations de l'auteur lui-même sur ces groupes ethniques qui constituent une partie importante de la population servile dans l'Empire ottoman.

L'auteur traite tout d'abord des Bosniaques en termes élogieux. « Ils sont dotés de modération et de sérénité (*hilm ü vaqār*), d'intelligence et d'un esprit sain (*dirāyet ü ʿaql-ı şahīh*), de fidélité et d'intégrité (*vefā vü emānetle mevşūf*) ; les esclaves hommes et femmes parmi eux (*gūlām u cāriyesi*) sont connus pour leur beauté physique et serviabilité (*hüsn-i şekl ü hidmet ile maʿrūfdur*) »¹⁴⁰. Un siècle après la conquête de la Bosnie-Herzégovine sous Mehmed II (1463-1465), les Ottomans n'ont plus d'esclaves bosniaques capturés à la guerre ou achetés sur le marché ; tout au plus, le sultan qui possède-t-il des *kul* d'origine bosniaque issus de ses propres sujets libres (*reʿāyā*) dans le cadre du *devşirme*. Puis, Kınālızāde ne dit rien de la conversion des Bosniaques à l'islam¹⁴¹. Je présume que Kınālızāde emploie le terme *bōsnā* dans une acception plus large (un peu fourre-tout) pour inclure d'autres peuples slaves (des Serbes et Croates, et éventuellement des Slovènes et Slovaques) vivant en dehors de l'Empire ottoman, sous autorité habsbourgeoise ou vénitienne. Dans les registres de cadī du XVI^e-XVII^e siècle, on trouve la mention d'esclaves d'origine bosniaque (*bōsneviyyetü-l-aşl kul/cāriye*), mais il est peu probable que ce terme se réfère à des

137. Kınālızāde ʿAlī Çelebi, *Ahlāk-ı Aʿlāʿi*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 203 v^o.

138. *Ibid.*

139. *Ibid.*

140. *Ibid.*

141. Gilles Grivaud, « Conversions à l'islam », *DEO*, p. 296 [295-298].

personnes issues de la Bosnie-Herzégovine ottomane, d'autant plus que ce ne sont pas des esclaves de la Porte.

Le peuple suivant – les Hongrois (*Mācar*) – ne pose aucunement ces problèmes, étant donné que la Hongrie n'a jamais été entièrement conquise par les Ottomans et constituait une frontière d'accrochages, razzias et conflits quasi-permanents qui fournit de milliers d'esclaves tant aux Ottomans et qu'aux Habsbourgeois¹⁴².

Hongrois : sages et intelligents, ils maîtrisent tous les métiers et sont pleins d'astuce. Mais ils excellent dans la sournoiserie, le malice et le pillage, et ont des penchants pour le meurtre, l'assaut et l'évasion. Les maîtres qui les emploient devraient prendre leurs précautions. Les figures de la plupart d'entre eux sont belles et ils sont de couleur blanche (*mācar 'ākil ü lebīb cemī'-i şanāyī'e kâbil ü erīb olurlar ammā hūbş u fesād ve gāretde kāmīl u katl ü cerh ve ibākat étmede mā' illerdür anlaruñ şāhibleri istiḥdāmda ihtiyātla 'āmil olmak gerek ekşeriniñ eşkālī ḥāsen ve elvānı beyāzdur*)¹⁴³.

Ḳınālīzāde est beaucoup plus concret et moins vague sur les Hongrois que sur les Bosniaques. Non seulement il évoque leurs capacités en matière artisanale, mais il fait référence à certains incidents de la vie quotidienne comme les violences infligées par les esclaves à leurs maîtres et notamment l'évasion. La documentation ne nous permet pas d'affirmer ou d'infirmer ces tendances des esclaves hongrois, mais effectivement, dans les registres de cadī, on repère un certain nombre d'esclaves hongrois parmi le reste de la population servile en tant que meurtriers ou fugitifs.

On peut remarquer que pour la plupart des peuples qu'il examine, Ḳınālīzāde fait un contrepoint de réserve à ses éloges initiaux en indiquant les défauts d'un peuple donné. En effet, il semble préférer cette approche équilibrée et symétrique : le lecteur doit peser lui-même les arguments pour et contre au sujet du choix d'une ethnie particulière avant d'effectuer son achat d'esclave(s). À propos des Albanais¹⁴⁴, Ḳınālīzāde déclare qu'« ils sont dotés de belles formes, d'une raison sans faille, d'une capacité artisanale et d'un entendement sophistiqué. Toutefois, ils ne sont pas dépourvus d'arrogance, d'obstination, d'esprit de rébellion et de malice ; ils se leurrent eux-mêmes en pensant qu'ils sont d'origine arabe » (*arnāvud ḥüsn-i şekl ve selāmet-i 'aql ve kâbiliyyet-i şanāyī' ve idrāk-i daḳā'ikle muttaşiflardur ve lākin kibr ü 'inād ve tuḡyān u fesāddan*

142. Peter F. Sugar, « The Ottoman 'Professional Prisoner' on the Western Borders of the Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Études Balkaniques* VII/2, 1971, p. 82-91. Géza Dávid et Pál Fodor (éds), *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth–Early Eighteenth Centuries)*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2007 (The Ottoman Empire and its Heritage 37).

143. Ḳınālīzāde Ali Çelebi, *Ahlāk-ı Alâî*, éd. par Mustafa Koç, *op. cit.*, p. 399. Ḳınālīzāde 'Alī Çelebi, *Ahlāk-ı A'lā'î*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 203 v°.

144. Des sujets vénitiens réduits en esclavage selon les méthodes classiques ou des sujets ottomans recrutés par le *devşirme*.

hālī degüllerdür kendüler zu‘m éderler ki aṣl-ı cinsleri ‘arab ola)¹⁴⁵.

Ensuite, l’auteur se rend sur le terrain eurasiatique pour évoquer les *Rūs*. Cet ethnonyme peut être occasionnellement un fourre-tout pour différentes populations slaves comme les Ukrainiens, les Ruthènes, les Biélorusses, les Moscovites, et autres que l’on associe à ce terme. Il peut également désigner, de façon restreinte, les sujets dépendant du tsarat russe. À juste titre, Suraiya Faroqhi fait remarquer que le terme *Rūs* désignait plutôt les « Ukrainiens », alors que *Mōṣkōf* était utilisé pour les Moscovites au sens restreint, et par extension pour les Russes¹⁴⁶. Chez Ḳinālīzāde, *Rūs* est un ethnonyme englobant pour la grande partie des voisins (et ennemis) slaves des Tatars criméens, et employé précisément à propos du tsarat russe d’Ivan le Terrible. Ḳinālīzāde suit la même méthode que dans les passages précédents qui consiste à énumérer les qualités des « Russes » dans un premier temps, avant d’en évoquer les défauts. Cette fois-ci, il fait aussi un commentaire sur leur évolution sur le plan socio-militaro-politique :

Les Russes ont la réputation d’être beaux, blancs, à la peau douce, artisanalement talentueux, d’offrir un service charmant, d’obéir aux maîtres et de se consacrer peu aux pratiques religieuses. Pourtant, ils sont connus pour la rareté de leurs prières, la fréquence de leurs fuites et leur apostasie. Jadis, ils furent des bergers/rustres, et même, on dit qu’un seul Tatar capturerait plusieurs Russes, mais maintenant cette affirmation s’est inversée : les maudits Russes ont annexé la plupart des pays tatars, ils ont pris et saccagé la totalité des provinces de Ḥācı Tarḥān et Deṣt-i Bereket-ḥān (*Rūs t̄ā’ifesi ḥüsn-i şekl beyāz levn ve nü‘ümet ve ḳābiliyyet-i ṣanāyī’ ve letāfet-i ḥidmet ve itā‘at-i seyyid ve killet-i ‘ibādet ile mevṣūflardur ammā killet-i ṣalāḥ ve keṣret-i ibāk ve irtidād ile ma‘rūflardur ḳadīmde cobanlıḳ ile meṣhūrlar idi ḥattā bir Tatar niçe Rūsı esīr éder dērler idi ammā ṣimdi ḳazıyye ‘aks oldu ve Tatar vilāyetiniñ ekṣerini Rūs-ı la‘īn aḥz eyledi Ḥācı Tarḥān ve Deṣt-i Bereket-ḥān vilāyetlerin külliyyen aḥz u nehb eylediler*)¹⁴⁷.

Tout d’abord, on peut remarquer qu’il y a une redondance fautive sur le manquement des

145. Ḳinālīzāde ‘Alī Çelebi, *Aḥlāk-ı A‘lā’ī*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 203 v°-204 r°. İrfan Kawar, « Djabala b. al-Ayham », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1965, t. II, p. 364. Nathalie Clayer, « Albanie, Albanais », *DEO*, p. 59-63. À propos de l’illusion présumée des Albanais sur leurs ancêtres arabes, Ḳinālīzāde raconte une anecdote légendaire qui était probablement inédite pour les Albanais contemporains eux-mêmes. Car l’auteur semble déployer un *topos* des chroniques arabes médiévales. D’après son anecdote étiologique, le dernier souverain ghassanide Djabala bin al-Ayham, personnage-clé des relations arabo-byzantines au VII^e siècle, se serait réfugié auprès de son allié byzantin, l’empereur Héraclius, après s’être enfui d’une sentence contraignante prononcée à son égard par le calife ‘Umar, ce après quoi Héraclius lui aurait donné l’Albanie en concession administrative (*iktā‘*). Djabala et sa suite se seraient acculturés au fil du temps, pour abandonner la langue arabe et être connus à l’époque ottomane en tant qu’Albanais, selon les propos que Ḳinālīzāde attribue aux oulémas de la région. Contrairement à la réalité historique et aux significations multiples d’*arnāvud* (Albanais) et *arnāvudluḳ* (Albanie) – géographique, ethnolinguistique, administrative – variant avec le temps aux époques pré-ottomane et ottomane, « Albanie » et « Albanais » se superposent chez Ḳinālīzāde qui ne semble pas tenir compte de nombreux turcophones, slavophones, hellénophones et individus parlant l’aroumain/valaque ou des langues tsiganes dans la région (*sancaḳ-i Arvānid*).

146. Suraiya Faroqhi, « Manumission in 17th-Century Suburban Istanbul », dans *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800)*, p. 391-392. Alan W. Fisher, « The Ottoman Crimea in the Sixteenth Century », *Harvard Ukrainian Studies* V/2, 1981, p. 142. Mihnea Berindei et Gilles Veinstein, *L’Empire ottoman et les pays roumains, 1544-45. Études et documents*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987 (Documents et recherches sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique).

147. Ḳinālīzāde ‘Alī Çelebi, *Aḥlāk-ı A‘lā’ī*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 204 r°-204 v°.

Russes aux obligations religieuses, aux prières (*ķillet-i 'ibādet/şalāh*) : cette observation ne devrait figurer que parmi les défauts de ce peuple. Bien entendu, l'auteur ne se réfère aucunement aux Russes d'obédience orthodoxe, mais aux convertis à l'islam parmi les esclaves de cette origine. Il sous-entend le manque de sincérité du choix de certains qui se font musulmans. Si certains Russes vont jusqu'à commettre l'apostasie, ce serait vraisemblablement dans le cas des évasions réussies d'esclaves qui parviennent à quitter les territoires ottomans, et par extension la maison de l'islam (*dārü-l-islām*). Par ailleurs, dans ce passage, Ķınālızāde a le mérite d'évoquer des événements historiques repérables et vérifiables. Si les Russes étaient autrefois une proie facile pour les Tatars (ceux de Crimée fournissant aux Ottomans des esclaves russes en masse de la fin du xv^e jusqu'au xviii^e siècle), au milieu du xvi^e siècle leur tsarat constituait une force avec laquelle il faut compter¹⁴⁸. En effet, Ķınālızāde fait référence ici à l'intégration des khanats tatars de Kazan (1552) et d'Astrakhan (1556) à l'État moscovite sous le règne d'Ivan IV, dit « le Terrible » (r. 1547-1584)¹⁴⁹. Notamment la prise d'Astrakhan par Ivan IV a mis fin à la situation de déséquilibre et à l'impunité des raids unilatéraux des Tatars criméens vers les territoires moscovites (en cours depuis 1507). Toutefois, la nouvelle donne militaro-politique ne signifiait pas la fin du flux d'esclaves russes envers l'Empire ottoman par les soins des forces du Khanat de Crimée¹⁵⁰. De plus, la chute de Kazan n'a pas marqué le début de la conquête russe des steppes : les souverains moscovites ont d'abord visé l'expansion vers l'ouest, aux dépens de l'État polono-lithuanien¹⁵¹.

Ķınālızāde enchaîne avec un autre peuple qu'il tient en haute estime : les *Efrenç* (que l'on rend généralement en français par « Francs »). Comme *Rūs*, ce terme est polysémique (on le trouve parfois sous la forme *Frenk*) et peut désigner, « dans les actes officiels ottomans, les catholiques apostoliques romains sujets du sultan » ou bien « les Européens du Sud » et de l'Ouest en provenance d'Italie, de France ou de la péninsule ibérique¹⁵². L'auteur soutient que :

Les Francs sont bien versés en charme, beauté, grâce et service sophistiqué. Leur excellence dans toutes sortes de métiers est totale. Pourtant, ils n'arrivent pas à se faire musulmans. Dès qu'ils eurent un peu de répit de la part de ceux qui adorent Dieu et font acte de piété après avoir trouvé la gloire et l'élévation en islam pour tant d'années, ils se manifestèrent à travers la phrase « celui qui retourne sur ses pas ne nuit en rien à Dieu¹⁵³ » (*Efrenç tã'ifesi leťāfet ü hũsn-i űekl ve zārāfet ü daķã'ik-i ĥidmete 'āriflerdür űanāy'ı-i*

148. Palmira Brummett, « Ottoman expansion in Europe, ca. 1453-1606 », *CHT 2*, p. 53 [44-73].

149. Konstantin Zhukov, « Russie », *DEO*, p. 1030 [1030-1036]. B. Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient, op. cit.*, p. 312. Christoph Witzernath, « The Conquest of Kazan' as a Place of Remembering the Liberation of Slaves in the Sixteenth- and Seventeenth-century Russia », dans *idem* (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 295-308.

150. K. Zhukov, « Russie », *art. cit.*, p. 1030-1031.

151. Alessandro Stanziani, *After Oriental Despotism. Eurasian Growth in a Global Perspective*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 81.

152. Elisabetta Borromeo, « Catholiques », *DEO*, p. 228 [228-230].

153. *Le Coran*, trad. par Denise Masson, Paris, Gallimard, 1986 [1967] (Bibliothèque de la Pléiade 190), p. 81 [III :

*cüz'iyede kemālleri küllüdür lākin degmede müselmān olmazlar nice yıl islāmda 'izzet ü rif'at bulub 'ibādet ve tāt edenlerden fırsat bulduqda « wa man yanqalib 'alā 'aķibayhi fa-lan yađurru-llāha ŗay'an » [Cor., III : 144] mađmūnına mađhar olmuřlardur*¹⁵⁴.

Chez ınālızāde, il est clair que les sujets catholiques du sultan ne sont pas concernés par l'emploi du terme *Efrenc*. Les « Francs », les esclaves catholiques européens sont louées sans équivoque quant à leurs compétences et capacit es dans les tâches qu'ils sont censées accomplir, à leurs traits physiques et à leur manière d'être. Bien entendu, même quand il est dithyrambique à propos d'un *cins*, ınālızāde  met toujours une réserve : il introduit les défauts d'un peuple toujours à l'aide d'un *ammā* ou *lākin* (« mais », « pourtant »). Les « Francs » ont le défaut d'être réticents, voire hostiles à l'idée de se convertir à l'islam (il y a aussi l'idée qu'ils seraient enclins, comme les Russes, à l'apostasie après une conversion insincère). La consolation de l'auteur est que cela ne peut porter atteinte à Dieu (ce qu'il souligne par l'intermédiaire de la citation coranique), mais il ne cache pas sa déception en tant que notable ottoman, maître effectif ou potentiel d'esclaves francs. De ce fragment de la *Morale suprême* de ınālızāde, on peut tirer la conclusion suivante sur une vision idéale de l'esclavage ou des relations entre maîtres et esclaves chez les Ottomans de l'époque classique : les esclaves de grande qualité appartenant à des maîtres musulmans se convertissent à l'islam pour entériner le degré ultime de leur recrutement dans le cadre du processus d'ottomanisation graduelle qu'ils entament à partir du moment de leur réduction en esclavage. L'auteur ne sous-entend rien sur un affranchissement éventuel ici, mais considère clairement que l'islamisation est censée faire partie de l'expérience d'un(e) esclave – qui de plus est apprécié(e) par son maître – dans l'Empire ottoman. Par ailleurs, quand le verset coranique (dont l'auteur extrait une phrase) est pris dans son ensemble, on trouve l'idée d'un manquement de respect à l'engagement initial et d'ingratitude, en l'occurrence de la part d'esclaves francs ayant la chance d'avoir des maîtres ottomans et la possibilité d'adopter la gloire de l'islam. ınālızāde ne parle pas de leurs sentiments religieux propres au christianisme, ni n'exprime un quelconque respect envers leur intransigeance ; rater l'occasion de se convertir à l'islam peut provenir tout au plus d'une faille d'intelligence. Dernièrement, cette citation de ınālızāde sur les « Francs retournant sur leurs pas » peut également être une façon elliptique d'évoquer les tendances fugitives de ces derniers. En somme, ils sont irrécupérables et on ne saurait leur faire confiance.

Dans la suite de son catalogue d'esclaves de « couleur blanche » (*levn-i beyāz*), l'auteur s'attaque au groupe caucasien. Les Géorgiens figurent en premier lieu :

144]. Ce passage du verset 144 de la sourate III est précédé de la question « retourneriez-vous sur vos pas, si [Mahomet] mourait, ou s'il était tué ? » et suivi par l'affirmation selon laquelle « Dieu récompense ceux qui sont reconnaissants. »

154. ınālızāde 'Al  elebi, *Ahlāķ-ı A'lā'ı*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 204 v .

Ils ne sont pas dépourvus de raison, de compétence, d'effort et d'intelligence. Les esclaves hommes et femmes [issus de ce peuple] sont obéissants et soumis. Toutefois, ils ne sont pas loin d'être d'une espèce dégoûtante et d'une méchanceté notoire (*Gürc tã'ifesi 'aql u kifāyet ve sa'y u dirāyetden hālī degüllerdür gülām u cāriyesi itā'at ve inkıyād üzere olur ve lākin nev'-i takazzür ve denā'at-i şāndan dūr degüldür*)¹⁵⁵.

Dans son éloge et dans sa critique des Géorgiens, *Ḳınālızāde* recourt à l'emploi de la négation. Au-delà d'un effet de style, ce choix est le signe de l'appréciation moindre qu'il éprouve vis-à-vis des Géorgiens. Comparé à la section qu'il consacre aux Tcherkesses parmi les peuples du Caucase, ce passage reste laconique et l'auteur y recommande à peine (certainement sans enthousiasme) l'achat d'esclaves géorgien(ne)s. Les Ottomans étaient en contact avec ce peuple depuis la chute du dernier bastion byzantin de Trébizonde en 1461 ; avant l'arrivée de la Russie dans le Caucase du Sud au xviii^e siècle, la région a fait l'objet des convoitises ottomano-persanes en rivalité¹⁵⁶. Les Ottomans n'y font pas vraiment des esclaves eux-mêmes avant leurs conquêtes en Géorgie au début du xvii^e siècle ; les conflits militaires du xvi^e siècle sont principalement contre les Safévides pour le contrôle nominal et/ou effectif du Caucase méridional¹⁵⁷. Les Ottomans ont leurs intermédiaires tatars criméens qui font des raids occasionnels dans le Caucase, ainsi que des marchands géorgiens et autres de la région qui amènent leurs « spécialités locales » dans les circuits commerciaux de la mer Noire presque entièrement sous contrôle ottoman¹⁵⁸. Les mises en garde de *Ḳınālızāde* sur les Géorgiens (ainsi que les propos péjoratifs similaires qu'il tient au sujet d'autres peuples) soulignent l'importance de la méfiance que devraient avoir les maîtres à l'égard d'un élément étranger, imprévisible et qui plus est « mécréant », autrement dit à l'égard de la perfidie potentielle de « l'ennemi domestique »¹⁵⁹. Ce sentiment peut justifier le mépris que peut éventuellement éprouver un Ottoman vis-à-vis de ses esclaves, mais justement, le but de ce type de textes est d'orienter l'acheteur vers des choix qui ne créeraient pas des *scenarii* possiblement désastreux.

Par rapport aux Géorgiens, *Ḳınālızāde* a une plus grande estime pour les

155. *Ibid.* Il est intéressant de noter que, parmi les sens du mot *sa'y* que je traduis ici par « effort », Redhouse indique celui de travail fourni par un(e) esclave dans le but d'obtenir les moyens matériels de son rachat, de recouvrer sa liberté (*a slave's working to obtain the means of purchasing his freedom*). Sir William James Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, 1890, p. 1060.

156. Alexandre Toumarkine, « Géorgie », *DEO*, p. 499 [499-500].

157. *Idem*, « Caucase », *DEO*, p. 231 [231-234].

158. Mikhaïl B. Kizilov, « The Black Sea and the Slave Trade: The Role of Crimean Maritime Towns in the Trade in Slaves and Captives in the Fifteenth to Eighteenth Centuries », *International Journal of Maritime History* XVII/1, 2005, p. 213, 219, 224 et 233.

159. Iris Origo, « The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Centuries », *Speculum* XXX/3, 1955, p. 321-366. Emanuele Colombo, « "Infidels" at Home. Jesuits and Muslim Slaves in Seventeenth-Century Naples and Spain », *Journal of Jesuit Studies* I, 2014, p. 192-211.

Tcherkesses/Circassiens (*Çerkes*). Le terme *Çerkes* en ottoman « désigne les Circassiens proprement dits (tribus parlant la langue caucasique adygué et établies dans le nord-ouest du Caucase), mais aussi, par extension, tous les peuples du nord du Caucase (Daghestanais, Tchétchènes, Ingouches, Ossètes, etc.).¹⁶⁰ » Selon notre auteur :

Pour la plupart, les Tcherkesses sont beaux, ont un corps en bonne santé, et ont la caractéristique d'être sereins, pudiques, pieux et fiables. Pourtant, ils ne sont pas dépourvus de simplicité et stupidité, d'imprudences, et de vanité et arrogance (*Çerkes* [:] *ekşeri hüsn-i şekl ve şıhhat-i beden ve vakār u hişmet ve diyānet ü emānetle mevşūflardur ammā sādelük ü belāhat ve noķşān-ı tedbīr ve 'ucb u naļvetden hālī degüllerdür*)¹⁶¹.

Son appréciation des Tcherkesses est historiquement et politiquement déterminée. Notamment, le manque de discernement et l'arrogance qu'il leur attribue comme qualités essentielles proviennent du sultanat mamelouk d'Égypte et de Syrie. En effet, *Ḳınālızāde* évoque le rôle joué par les Tcherkesses aux plus hauts échelons de cet État et fait une critique virulente de l'audace vaniteuse qu'ils ont eue dans le défi lancé aux Ottomans dans la seconde moitié du XV^e siècle, tout en soulignant le caractère ridicule de vouloir établir une quelconque équivalence entre l'État ottoman et celui des Mamelouks (définitivement vaincu par Selīm 1^{er} en 1517)¹⁶². Quant à son éloge des Tcherkesses, il se constitue à la fois du respect que l'auteur a pour leur capacité à consolider l'entité politico-militaire mamelouke à partir du XIV^e siècle, et des observations personnelles qu'il a pu effectuer grâce à la présence de nombreux esclaves d'origine circassienne dans la société ottomane de son époque. L'auteur fait une digression en rapportant des anecdotes sur la guerre ottomano-mamelouke de 1516-1517. Les souverains mamelouks de l'époque étaient certes des Circassiens réduits en esclavage à l'origine (pour être affranchis à la fin de leur formation), et *Ḳınālızāde* semble penser que la façon dont des Tcherkesses se sont comportés à la tête de l'État mamelouk (épisodiquement ennemi des ottomans entre les années 1480 et 1510) crée un précédent donnant des indices tangibles aux Ottomans considérant l'achat potentiel d'esclaves en provenance du Caucase du Nord et du Nord-ouest¹⁶³. Bien entendu, l'anecdote historique est aussi un moyen d'embellir le texte et de le rendre amusant et digne d'intérêt : elle a une raison d'être en soi. Cela

160. Alexandre Toumarkine, « Circassiens », *DEO*, p. 271 [271-272].

161. *Ḳınālızāde* 'Alī Çelebi, *Ahlāk-ı A'lā'ī*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 204 v^o.

162. *Ibid.*, fol. 204 v^o-205 v^o. Quand on se rappelle que les Ottomans commencèrent à s'attribuer « progressivement et prudemment [l]e titre glorieux » de sultan, « avant de l'adopter systématiquement à partir du règne de Mehmed II (1451-1481), revendiquant ouvertement leur *leadership* sur leurs rivaux et se plaçant sur un pied d'égalité avec les sultans mamelouks », cela nous montre qu'au temps de *Ḳınālızāde* la montée en puissance des Ottomans dans un environnement où rien ne les prédestinait à la suprématie absolue et où ils étaient encore une entité contestable et contestée dans l'échiquier militaro-politique et territorial appartenait déjà à une époque bien révolue depuis plus d'un siècle. « Sultan », *DEO*, p. 1116.

163. Benjamin Lellouch, « Mamelouks », *DEO*, p. 749-752.

dit, l'auteur souligne que les Circassiens sont un peuple subjugué par les Ottomans dont il contribue à la propagande politico-dynastique. Après le développement qu'il consacre aux Tcherkesses, l'auteur mentionne les Mingréliens et les Abkhazes en conclusion, précisant que leur patrie et leurs prédispositions morales sont proches de celles des Tcherkesses (il tient ainsi à préciser qu'il ne s'agit que de peuples voisins, proches, mais différents en même temps)¹⁶⁴.

Interludio africano

La dernière section du chapitre ethnographique de Kınālızāde porte sur les « groupes noirs [et] nègres » (*siyāh [u] zengī kısmı*) qui comprennent les Indiens (*Hindīler*), les Noirs (*Zengīler*) et les Abyssiniens/Éthiopiens (*Habeş t̄ā'ifesi*)¹⁶⁵. La mention des Indiens provient du fait que l'auteur s'appuie, en partie, sur des sources médiévales ; car, si les esclaves en provenance de l'Asie du Sud-est ne sont pas inexistantes dans le monde ottoman, ils sont très certainement d'une rareté extrême. Justement, Kınālızāde cite sa source arabe anonyme de l'époque médiévale intitulée *Sukku-r-raḳīk* (*Le marché aux esclaves*) à propos de ce peuple¹⁶⁶. Lui-même, il précise : « l'Inde est un pays qui se trouve au sud-est. Ses habitants sont majoritairement foncés, mais certains ont même un parfum charmant » (*Hind bir vilāyetdür cenūb u maşriḳ nāhiyesinde ve ḥalkı ekşer esmer olur ammā bā'zısında bū-yı cemāl daḥi olur*)¹⁶⁷. Grâce à cette affirmation, on comprend l'aversion générale de l'auteur pour les personnes qui ont un teint basané (au point qu'il présente comme une exception la minorité d'Indiens qui sentent bon). Il poursuit plus loin :

en cette période, on emploie des eunuques [importés] d'Inde, pourtant, ils sont blâmables en raison de leur mauvaise nature et de la surabondance de leurs malices (*bu zamānda Hind'den tavāşīler isti'māl ēderler ve lākin sū'-i ḥulḳ ve keşret-i fesādıları sebebi ile mezmūmlardur*)¹⁶⁸.

164. Kınālızāde 'Alī Çelebi, *Aḥlāk-ı A'lā'ī*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 205 v° : « *Migrīl ve Abazā* [:] *anlar daḥi Çerkese ḳarīb vaṭan cihetinden ve aḥlāk cihetinden* ».

165. *Ibid.*, fol. 205 v°-206 r°. Par ailleurs, l'éditeur de la version translittérée de la *Morale suprême*, Mustafa Koç, commet inexplicablement l'erreur d'associer les Mingréliens et les Abkhazes au sous-titre les « groupes noirs [et] nègres », alors que ce dernier indique clairement les trois groupes suivants (Indiens, Noirs, Abyssiniens) et non les peuples qui seraient « noirs » parmi ceux du Caucase. Kınālızāde Ali Çelebi, *Aḥlāk-ı Alā'ī*, éd. par Mustafa Koç, *op. cit.*, p. 402. Hans Müller semble avoir commis la même erreur en présentant les Mingréliens et les Abkhazes comme « plus foncés » (*Die Mingrelier und Abchassen sind von schwarzer (=dunkler) Farbe*) que les Tcherkesses. H. Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, *op. cit.*, p. 186. Dans l'édition imprimée utilisée par Müller, à la suite de la conclusion de l'auteur sur les peuples du Caucase, on vient clairement à la ligne pour introduire « l'un de ceux [=groupes] de couleur noire » (*siyāh renk kısmından birisi*). Immédiatement après, on retrouve « les Indiens » (*Hindīler*) entre deux astérisques, ce qui ne justifie aucunement que l'on puisse assimiler les Mingréliens et les Abkhazes au début de la sous-section que Kınālızāde consacre aux Indiens et Africains (considérés comme distincts en raison de la couleur de leur peau). Kınālızāde 'Alī Çelebi, *Aḥlāk-ı A'lā'ī*, Bulaq, 1833, t. II, p. 65.

166. Kınālızāde 'Alī Çelebi, *Aḥlāk-ı A'lā'ī*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 205 v°.

167. *Ibid.*

168. *Ibid.*

Jane Hathaway soutient que les eunuques que les chroniques seldjoukides qualifiaient de « noirs » étaient certainement en provenance de l'Afrique orientale, mais qu'il y avait très probablement des Indiens parmi eux en raison des liens commerciaux de l'Iran et de l'Irak avec l'Inde¹⁶⁹. Nous savons aussi que parmi les eunuques utilisés par le sultanat mamelouk d'Égypte et de Syrie (1260-1517), il y avait des Indiens aux côtés des Takrūrīs (originaires du Bas-Sénégal), des Grecs et des Abyssiniens¹⁷⁰. Les eunuques dans l'Empire ottoman étaient principalement destinés à intégrer le Palais impérial et provenaient pour la plupart des Balkans et du Caucase pour les blancs et de l'Afrique de l'Est pour les noirs¹⁷¹. Les rares cas où l'on trouve des eunuques chez des particuliers concernent des familles extrêmement riches¹⁷². L'Égypte jouait un rôle de premier plan pour l'acheminement des esclaves noirs castrés vers le centre de l'Empire, même si les territoires maghrébins soumis à la suzeraineté ottomane étaient également une zone de transit¹⁷³. Si un certain nombre d'eunuques indiens s'immisçaient parmi la majorité d'esclaves noirs envoyés en direction de la Porte depuis l'Égypte, cela peut s'expliquer par les liens de ce pays avec le commerce de l'océan Indien *via* la mer Rouge. « La conquête de l'Égypte mamelouke et des territoires de la mer Rouge qui lui étaient inféodés offrit tout d'abord aux Ottomans un accès maritime direct à l'océan Indien.¹⁷⁴ » Mais cet accès direct est mis en valeur par les Ottomans notamment dans le cadre du commerce fructueux des épices propre à cet espace¹⁷⁵. En sus, les esclaves sont loin de figurer parmi les articles principaux d'importation (contrairement aux épices, à l'alun et aux textiles) dans le commerce indien de l'Empire ottoman¹⁷⁶. Toutefois, on peut noter que dans les années 1580, la livraison d'esclaves entre autres marchandises est attestée depuis La Mecque à Aceh (ce qui n'est aucunement une importation d'esclaves vers l'Empire ottoman depuis le sous-continent indien)¹⁷⁷.

169. Jane Hathaway, *Beshir Agha. Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oxford, Oneworld, 2005 (Makers of the Muslim World), p. 9.

170. Charles Pellat, « *Khaṣī*, I », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1978, t. IV, p. 1120 [1118-1123].

171. Cengiz Orhonlu, « *Khaṣī*, III », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1978, t. IV, p. 1123-1124. Jane Hathaway, « Eunuques », *DEO*, p. 423 [423-425].

172. Ainsi, on repère, dans l'acte d'affranchissement testamentaire d'une certaine Fātma Sulṭān, un « eunuque noir » (*zencī ṭavāṣī*) sur une totalité de 36 esclaves, hommes et femmes confondus. Ce nombre total assez élevé montre non seulement la richesse de cette femme (et de sa famille), mais également le fait que ce n'est pas une coïncidence qu'un eunuque ait appartenu à une femme si fortunée. Document daté de la première décennie du mois de *ṣa'bān* de l'an 970 (5-14 avril 1563), in *Istanbul Kadı Sicilleri. Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil, (H. 970-971 / M. 1563)*, Mehmet Akman et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2011, p. 135-136 [30 r^o-30 v^o, troisième entrée].

173. C. Orhonlu, « *Khaṣī*, III », *art. cit.*, p. 1124. J. Hathaway, « Eunuques », *art. cit.*, p. 423-424.

174. Corinne Lefèvre, « Inde musulmane (XV^e-XVIII^e siècles) », *DEO*, p. 589 [589-590].

175. *Ibid.*

176. Halil İnalcık, « The India trade », dans *idem* et Donald Quataert (dirs), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 317. Gilles Veinstein, « Commercial relations between India and the Ottoman Empire (late 15th to late 18th century) », in Sushil Chaudhury et Michel Morineau (éds), *Merchants, Companies and Trade. Europe and Asia in Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press-Maison des sciences de l'homme, 1999 (Études sur le capitalisme moderne), p. 95-115.

177. Giancarlo Casale, « The Ottoman administration of the spice trade in the sixteenth-century Red Sea and Persian Gulf », *JESHO XLIX/2*, 2006, p. 193.

Par ailleurs, on sait que les entités politiques musulmanes d'Inde avaient recours à des esclaves importés en grand nombre pour des positions administratives et militaires à l'époque moderne (et ce depuis les temps médiévaux)¹⁷⁸. Par conséquent, s'il y avait probablement un flux marginal d'esclaves indiens envers les territoires ottomans, les États musulmans d'Inde devaient également importer des esclaves en provenance des dépendances ottomanes, notamment depuis la mer Rouge. Il est certain que, pour les Ottomans, les esclaves relevant du commerce de l'océan Indien venaient principalement de l'arrière-pays de la corne de l'Afrique et de la côte Swahili¹⁷⁹. J. Hathaway note que les eunuques employés sur les deux sanctuaires de l'islam (La Mecque et Médine) étaient africains dans leur écrasante majorité au xvii^e siècle, ce qui nous mène au constat d'une évolution vers l'homogénéisation de leur composante ethno-géographique à l'ère ottomane, car les eunuques ayant la même charge sous le sultanat mamelouk étaient originaires du Caucase, du sud de l'Inde et de l'est de l'Afrique¹⁸⁰. En tout cas, *Ḳınālızāde* n'émet pas un avis favorable sur le petit nombre d'esclaves indiens vivant dans les maisonnées de maîtres ottomans : ils ne sont pas une rareté précieuse.

L'auteur conclut la section ethnographique de son traité par le groupe d'esclaves africains qui étaient beaucoup moins exotiques et rares que les esclaves en provenance d'Inde dans l'Empire ottoman du xvi^e-xvii^e siècle. Dans l'un des passages de son traité marqués particulièrement par le dénigrement, *Ḳınālızāde* affirme ce qui suit à propos des Africains subsahariens :

Les Noirs (*zengī*) ont peu d'intelligence et de retenue morale, et sont constamment distraits par des choses frivoles et atteints par l'hilarité. Parmi eux, ceux qui ont du bon sens et une belle nature sont une étrangeté curieuse. Leur joie abondante s'explique par leur intelligence déficiente. Ils ne sont bons que pour des travaux lourds dans certains pays chauds. La *Ḳaṣīde-i firāset* (*Éloge de la physiognomonie*) dixit — distique — : les Noirs sont d'une nature rude / ils sont enclins aux ébats sexuels (*zengīler kalīlū-l-ʿaql ve-l-edeb keṣīrū-l-lehv ve-t-ṭarab ve anlardan ʿaql-ı selīm ve ḥulk-i ḥasen aʿceb-i ʿacebdür keṣret-i ṭarabları sebeb kıllat-i ʿaқıllarıdır ve baʿz-ı bilād-ı ḥārrede ağır ḥidmetlerden ḡayri nesneye ṣāliḥ degüldür ḳaṣīde-i firāsetde aydur — beyt — : wa fī-z-zunūji ḡilzu-t-ṭabāʿi / wa fīhim maylun ilā-l-jimāʿi*)¹⁸¹.

De prime abord, *Ḳınālızāde* s'appuie sur son maître à penser Nasīr al-dīn al-Ṭūsī dont les opinions concernant les Noirs sont assez représentatives de l'*intelligentsia* de son temps (le xiii^e siècle de notre ère, mais aussi de la postérité dans une grande mesure) et de la culture islamique classique (puis, *Ḳınālızāde* cite de nouveau sa source médiévale intitulée *Ḳaṣīde-i firāset*). En effet, Ṭūsī, dans ses *Taṣavvurāt* (*Idées et assertions*), déclarait à propos des *Zanj* qu'ils diffèrent des

178. Ravi Arvind Palat et Immanuel Wallerstein, « Of what world-system was pre-1500 'India' a part? », in S. Chaudhury et M. Morineau (éds), *Merchants, Companies and Trade*, op. cit., p. 25.

179. Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 164, 166 et 177.

180. J. Hathaway, *Beshir Agha*, op. cit., p. 53.

181. *Ḳınālızāde* ʿAlī Çelebi, *Aḥlāk-ı Aʿlāʿī*, Ms Turk 28, op. cit., fol. 205 v^o-206 r^o.

animaux en ce que « leurs deux mains sont levées au-dessus du sol [...]. Beaucoup ont remarqué qu'un singe apprend plus facilement qu'un *Zanj* et qu'il est plus intelligent.¹⁸² » Dans son classement des êtres terrestres et célestes, Ṭūsī indique bien la supériorité des animaux sur les plantes, celle des hommes sur les animaux et celle des anges sur les êtres humains ; toutefois, il mentionne l'exception que constituent les Noirs par rapport aux singes ; il situe les savants (*‘ālim*) et les rois (*pādišāhān*) comme les êtres humains supérieurs au point de s'approcher des anges de la strate la plus basse¹⁸³. Au XIV^e siècle, le sociographe Ibn Khaldūn faisait part d'un avis similaire, en soulignant ce qu'il percevait comme une « humanité inférieure » (*naḳṣ al-insāniyya*) et une proximité avec les « animaux stupides » chez les Noirs¹⁸⁴. Ḳīnālīzāde n'évoque peut-être pas une comparaison directe avec des animaux, pourtant il insiste sur la déficience d'intelligence chez les peuples subsahariens (sauf de rares cas qu'il qualifie de « merveilleuses bizarreries », ce qu'il a le mérite de faire par rapport à la tradition inflexible qui le précède) : surtout, il ne recommande le recours aux Noirs que pour les tâches physiques extrêmement dures. Il fait référence à leur endurance sous des températures très élevées, évidemment en invoquant le climat de leurs pays natals. Étrangement, Ḳīnālīzāde ne dit rien des eunuques noirs qui étaient bien plus nombreux que les eunuques indiens. Tout au plus, on peut conjecturer que le poème qu'il a extrait de sa source arabe contient, dans son renvoi à la lubricité présumée de ces peuples en termes péjoratifs, une justification très indirecte de la pratique de la castration sur les populations subsahariennes, ce qui correspondrait à une sorte de *malthusianisme anti-africain* de certaines sociétés islamiques (je me contente juste d'émettre cette hypothèse afin d'interpréter ce distique laconique). Ḳīnālīzāde ne désavoue aucunement, mais embrasse au contraire la proto-ethnographie arabo-persane médiévale (à laquelle il fait directement référence), tout en restant fidèle à l'esprit de son temps.

Dans la culture arabe classique, comme en Occident, le blanc avait généralement plus de valeur que le noir : le poète arabe d'origine servile Suḥaym (m. 37/657-658) affirme que bien que sa peau soit noire (*aswad al-lawn*), il est un homme de bon caractère (il dit littéralement de « caractère

182. B. Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient*, op. cit., p. 318. *Zanj* (*zenc*, *zencī* ou *zengī* en turc ottoman) est un mot arabe englobant tous les peuples africains subsahariens se trouvant à l'ouest du Nil dans les sources géographiques, historiques et ethnographiques arabes (et au moins dans le cas Ṭūsī, persanes) du Moyen Âge. Jane Hathaway, « Out of Africa, into the Palace. The Ottoman Chief Harem Eunuch », in Christine Isom-Verhaaren et Kent F. Schull (éds), *Living in the Ottoman Realm. Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2016, p. 227. Pour un exemple classique de la littérature islamique médiévale, cf. Dierk Lange, « Un texte de Maqrīzī sur “les races des Sūdān” », *Annales islamologiques* XV, 1979, p. 187-209.

183. Ainsi il situe lui-même, des maîtres potentiels et effectifs d'esclaves et les hommes qui dominent leurs semblables au sommet de son classement hiérarchique de l'humanité. Nasīru'd-dīn Tūsī, *The Rawdatu 'l-Taslim, commonly called Tasawwurat*, éd. et trad. par W. Ivanow, Leyde, E. J. Brill, 1950 (The Ismaili Society Series A-4), p. 57-58 et ٥٢ [taṣawwur XV, § 43].

184. B. Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient*, op. cit., p. 318 et 318 n. 15.

blanc », ou de « prédisposition blanche », *abyaḍ al-ḥulūk*)¹⁸⁵. Ces connotations existent aussi chez les Ottomans et la langue turque dispose de nombreuses expressions qui attribuent des sens et valeurs positifs à la couleur blanche et situent très négativement la couleur noire sur le plan axiologique. On peut retourner la formule en disant qu'être noir de peau n'empêche nullement d'être essentiellement blanc, la vraie blancheur étant morale.

Dans la désignation des groupes ethniques, « noir et blanc » ne sont pas toujours univoques non plus dans les sources ottomanes. En effet, dans la Crimée de la seconde moitié du xv^e siècle où il n'était point question de la vente d'esclaves africains, le mot « noir » (*siyāh* ou *ḳara*, et non 'arab) était apparemment utilisé pour des *Orientaux* (des Mongols, Tatars ou Kalmouks) d'après les distinctions effectuées entre les esclaves « blancs » et « noirs » dans les codes législatifs (*ḳānūnnāme*) de Caffa (Kefe)¹⁸⁶. C'est une façon de dire que ces *Orientaux* n'étaient pas des *Slaves* (*Rūs*) ; évidemment, on les aurait qualifiés de « blancs » (pas de « noirs » en tout cas) par rapport à des Africains dans d'autres provinces de l'Empire.

Les Abyssiniens (*Ḥabeṣ*) sont le dernier peuple spécifique traité par Ḳinālīzāde :

Les Abyssiniens sont meilleurs qu'eux [les Noirs], ils sont d'une nature douce ; toutefois, leurs corps sont faibles et petits ; leur espérance de vie est courte et brève (*Ḥabeṣ tā'ifesi anlardan ıslaḥdur ḥulḳları mülā'imdür lākin cismleri zā'if ve ḥaḳīr ve 'ömrleri ḳatīl ve ḳaṣīre olur*)¹⁸⁷.

Tout d'abord, à ce titre, on peut déjà se rappeler que l'auteur du *Ḳābūs-nāma*, Kay Kā'ūs, bien lu, traduit et diffusé dans l'Empire ottoman, décernait des louanges aux Abyssiniens dont il affirmait la supériorité sur le reste des peuples africains¹⁸⁸. Le même point de vue prime chez les Ottomans¹⁸⁹. Ḳinālīzāde semble les apprécier sur les plans esthétique et comportemental, mais fait part aussi de la quasi-impossibilité de leur confier des tâches éprouvantes, lourdes. Historiquement les *Ḥabeṣī* ont été perçus comme une catégorie ethno-régionale distincte des *Zencī*, les

185. Hasan Shuraydi, *The Raven and the Falcon. Youth versus Old Age in Medieval Arabic Literature*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2014 (Islamic History and Civilization 107), p. 5. Cette image binaire, cette façon manichéenne de voir le monde constituent une convention littéraire répandue et aisément utilisable, ne serait-ce que lorsqu'il est question de métaphores créées autour de l'alternance entre le jour et la nuit pouvant facilement se transformer en le combat entre le bien et le mal.

186. Alan W. Fisher, « Chattel Slavery in the Ottoman Empire », *Slavery & Abolition* I/1, 1980, p. 28 et 42 n. 8. L'auteur renvoie à BOA, Tapu ve Tahrir Defteri n° 370.

187. Ḳinālīzāde 'Alī Çelebi, *Aḥlāḳ-ı A'lā'ī*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 206 r°. *Ḥabeṣ* (*Habaṣ* en arabe) est le mot qui a donné *Abyssin* dans les langues indo-européennes : B. Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient*, *op. cit.*, p. 274.

188. R. Levy (éd. et trad.), *A Mirror for Princes*, *op. cit.*, p. 105 ; O. Ş. Gökyay (éd.), *Keykâvus—Mercimek Ahmet. Kabusname*, *op. cit.*, p. 180.

189. B. Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient*, *op. cit.*, p. 314 « Certains auteurs distinguent soigneusement les différents groupes d'africains noirs ; d'autres ont tendance à les rassembler tous sous le titre général de Sudan, c'est-à-dire Noirs. Les Zanj sont les moins respectés ; les Éthiopiens le plus. »

catégorisations arabes médiévales incluait dans le groupe des *Habeṣī* non seulement les Éthiopiens, mais aussi « leurs voisins immédiats de la corne de l'Afrique », à savoir les Érythréens et les Somaliens¹⁹⁰. La province ottomane d'Abyssinie (Ḥabeṣ) s'étendait sur le plateau d'Érythrée et le littoral occidental de la mer Rouge au XVI^e siècle ; la littérature géographique ottomane renferme principalement des informations reprises à des sources arabes médiévales et de brèves descriptions tirées de l'expérience personnelle de l'auteur (comme celle d'Evliyā Çelebi)¹⁹¹. Le fait de se limiter quasi exclusivement à la zone côtière administrée par les agents de la Porte et de s'appuyer sur des sources non contemporaines fait que les textes ottomans de l'époque classique ne reflètent pas le caractère complexe de l'ensemble ethnico-religieux et politique riche qu'était l'Éthiopie du XVI^e siècle¹⁹². Cela dit, il est intéressant de noter la présence aux archives du palais de Topkapı d'une carte ottomane du XVIII^e siècle qui indique les territoires ennemis, non musulmans de l'Abyssinie, littéralement « la carte de la demeure de la guerre en Abyssinie » (*Habeṣ dārü-l-ḥarbi ḥarīṭası*)¹⁹³. La connaissance ottomane des Abyssiniens pouvait tout simplement se limiter à celle des personnes rencontrées à travers l'Empire en tant qu'esclaves et affranchi(e)s qui parlaient probablement l'amharique et/ou le tigrinya¹⁹⁴.

À l'époque pré-ottomane, un petit nombre d'ouvrages dédiés à l'éloge des Éthiopiens avaient été écrits dans l'objectif de défier certains clichés récurrents dont souffraient l'image et la personne des Abyssiniens et Noirs dans différents États musulmans :

L'un des premiers, écrit par Djamaal al-Din Abu'l-Faraj ibn al-Djawzi (mort en 1208), s'intitule : *Éclairage de l'ombre qui masque les mérites des Noirs et des Éthiopiens*. L'auteur essaie d'y défendre les deux groupes contre les diverses accusations portées contre eux. Dans un passage marquant, il explique un autre de ses buts :

« J'ai vu de nombreux Éthiopiens exceptionnels, dont les cœurs étaient brisés à cause de leur couleur de peau. C'est pourquoi je leur fais savoir que le respect se fonde sur l'accomplissement de bonnes actions, et non sur de belles formes. C'est pourquoi j'ai composé ce livre qui traite d'un bon nombre d'Éthiopiens »

190. *Ibid.* Jane Hathaway, « Out of Africa, into the Palace », *art. cit.*, p. 227. Les Ottomans sont parvenus à se constituer une circonscription administrative (*eyālet*) dans la région à partir de 1555. Cette province a connu son apogée territoriale entre 1560 et 1578 et perdu son intérêt stratégique au point de vue du pouvoir central ottoman à partir du milieu du XVII^e siècle. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeṣ Eyaleti*, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974. Michel Tuchscherer, « Les échanges commerciaux entre les rives africaine et arabe de l'espace mer Rouge-Golfe d'Aden aux seizième et dix-septième siècles », in Paul Lunde et Alexandra Porter (éds), *Trade and Travel in the Red Sea Region. Proceedings of Red Sea Project I, held in the British Museum, October 2002*, Oxford, Archaeopress, 2004 (Society for Arabian Studies Monographs no. 2), p. 157-163. Salih Özbaran, « Ottoman expansion in the Red Sea », *CHT* 2, p. 173-201.

191. C. F. Beckingham, « Ḥabash(a), III. Al-Ḥabash dans les ouvrages géographiques musulmans », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1971, t. III, p. 6-7. Alessio Bombaci, « Notizie sull'Abissinia in fonti turche », *Rassegna di studi etiopici* III/1, 1943, p. 79-86.

192. Alessio Bombaci, « Notizie sull'Abissinia », *art. cit.*, p. 79. Michel Tuchscherer, « Abyssinie », *DEO*, p. 35-36.

193. A. Bombaci, « Notizie sull'Abissinia », *art. cit.*, p. 86.

194. E. Ullendorff, « Ḥabash(a), IV. Langues éthiopiennes parlées par les musulmans », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1971, t. III, p. 7-8.

et de Noirs. »

Un second ouvrage, *La Montée du statut social des Éthiopiens*, dû au célèbre polygraphe égyptien Djālal al-Dīn al-Suyūṭī (mort en 1505), repose en partie sur le précédent. Un autre intitulé *Brocart de couleur sur les bonnes qualités des Éthiopiens* a été écrit au xvi^e siècle¹⁹⁵.

Si les littérateurs ottomans disposent généralement d'un avis favorable à l'égard des Éthiopiens, ce ne fut qu'un Ottoman d'origine éthiopienne lui-même qui a pu parvenir à composer un texte semblable sur son ethnie originelle (cet auteur ottoman cite comme ses deux sources principales les traités d'al-Jawzī et al-Suyūṭī mentionnés *supra*)¹⁹⁶. Bernard Lewis avait signalé ce personnage et son texte en termes un peu allusifs ; c'est Baki Tezcan qui a entrepris de lui consacrer une étude à part entière¹⁹⁷. En tout cas, il faut d'emblée préciser que *l'identification totale de la noirceur de peau et de l'esclavage, qui eut lieu en Amérique du Nord et du Sud, ne s'est jamais faite dans le monde islamique*¹⁹⁸. Cela dit, même si l'esclavage ottoman n'est pas comparable à l'esclavage atlantique au point de vue « racial », il ne faut pas oublier que les littérateurs qui vont d'Ibn Buṭlān jusqu'à Ḳınālızāde 'Alī Çelebi ont toujours procédé à « une division ethnique du travail adéquate pour les esclaves tant mâles que femelles »¹⁹⁹. Cette division ethnique déterminée par l'appréciation des *cins* en fonction de leurs valeurs présumées comme intrinsèques se reflète également à travers les prix du marché. On peut constater dans une attestation de propriété datée de la première décade du mois de *receb* de l'an 1026 (5-14 juillet 1617) que les esclaves (*cāriye*) « abyssiniennes et noires » (*Habeşiyye ve zenciyye*) d'un propriétaire habitant à Galata en face d'Istanbul coûtent exactement la moitié de la valeur de ses esclaves slaves (*Rūsiyyetü-l-aşl*), soit 4 000 et 8 000 aspres respectivement pour chacune d'entre elles²⁰⁰.

« Dissiper les obscurités au sujet des mérites des Abyssiniens » (*Rāfi' u-l-ğubūş fī fezā' ili-l-hubūş*), écrit par 'Alī bin 'Abdū-r-ra'uf, dit *el-Habeşī* (l'Abyssinien) en l'an de l'Hégire 1021 (1623-

195. B. Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient*, *op. cit.*, p. 289-290.

196. Baki Tezcan, « *Dispelling the Darkness: The Politics of 'Race' in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Mullah Ali* », dans *idem* et Karl K. Barbir (éds), *Identity and Identity Formation in the Ottoman World. A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, Madison (Wisconsin), The University of Wisconsin Press, 2007, p. 85-88.

197. *Ibid.* ; B. Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient*, *op. cit.*, p. 289-290 et 290 n. 25.

198. *Ibid.*, p. 324.

199. *Ibid.*, p. 326. C'est moi qui souligne. D'un autre côté, Leslie Peirce parle d'une « racialisation intervertie », voire « permutée » (*inverted racialization*) à propos des esclaves de la Porte recrutés parmi des populations chrétiennes (assujetties ou extérieures à l'Empire ottoman) qui seraient à l'origine de la création d'une « ethnicité impériale » (*imperial ethnicity*). L'argument est peut-être difficilement transposable au cas des esclaves ordinaires, mais Peirce a le mérite de souligner le manque de pertinence des concepts de *race* et *racialisation* dans le contexte ottoman (du moins jusqu'au xx^e siècle). Leslie Peirce, « An Imperial Caste. Inverted Racialization in the Architecture of Ottoman Sovereignty », in Margaret R. Greer et alii (éds), *Rereading the Black Legend. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2007, p. 27-29.

200. *İstanbul Kadı Sicilleri. Galata Mahkemesi 46 Numaralı Numaralı Sicil*, (H. 1024-1029 / M. 1615-1620), Ayhan Şişik et Esra Yıldız (éds), Istanbul, İSAM, 2012, p. 152-153 [55 v^o, deuxième entrée].

1624), est un traité élogieux consacré aux qualités et à l'histoire des Abyssiniens et dédié *in memoriam* Mehmed III (m. 1603)²⁰¹. L'auteur était un Éthiopien d'origine servile, converti à l'islam et affranchi dans l'Empire ottoman (comme l'indiquent son nom et ce qui est attesté par différentes sources)²⁰². 'Alī (m. 1033/1623-1624) avait changé de main à plusieurs reprises : son dernier maître qui devait avoir une influence décisive sur sa carrière était le premier chef noir des eunuques au harem impérial, Mehmed Ağa, lui-même importé depuis le littoral éthiopien entre 1542 et 1566²⁰³. 'Alī reçoit l'appui de son patron (*mevlâ*) Mehmed Ağa, ainsi que l'appui des eunuques noirs du Palais après la mort de ce dernier (en 1591), dans l'obtention de plusieurs postes graduellement importants dans l'enseignement classique des sciences islamiques en tant que *müderris* (professeur) pour s'élever jusqu'au sommet du *cursus honorum* dans la branche pédagogique de l'*'ilmiyye* en étant nommé professeur au sein du complexe de la mosquée Süleymāniye à Istanbul en 1609²⁰⁴. Il parvient à obtenir des nominations aux postes de cadî à Galata, à Edirne et finalement à Istanbul, avant de devenir probablement le premier Noir à siéger au conseil impérial en tant que le *kazasker* d'Anatolie et plus tard de Roumélie grâce à sa nomination par le sultan 'Osmān II dans les années 1621 et 1622 (jusqu'à la déposition de ce dernier en 1622)²⁰⁵. Les compétences et la science de cet homme ne font pas de doute, mais tout le monde ne pouvait pas accepter le succès d'un homme noir gravissant les échelons de la carrière judiciaire impériale : deux chroniqueurs contemporains, provenant de familles d'oulémas bien établies depuis plusieurs générations, Kāraçelebizāde 'Abdü-l-'azīz et Bōstānzāde Yahya se réfèrent à 'Alī en termes désobligeants, sinon franchement hostiles, et précisent comme le facteur principal de son ascension sociale la solidarité ethno-géographique (*bi-hükmi cinsiyyet*)²⁰⁶. La tendance générale consistait donc à voir en cet homme un esclave noir ordinaire qui a pu connaître une ascension importante, non en tant que *self-made man*, ni même en tant que le produit louable de l'esclavage ottoman pratiqué au sein de la maisonnée d'un notable, mais seulement grâce au soutien des eunuques noirs du Palais²⁰⁷.

L'autre auteur d'un dictionnaire biographique du début du XVII^e siècle, Mehmed Efendi, s'il ne reprend pas le sobriquet de Sünbül (l'anthroponyme « Jacinthe », devenu péjoratif dans ce contexte, insinuant qu'il s'agissait d'un eunuque, alors qu'Alī n'en était pas un – il a eu des

201. *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloqları, I. Türkçe Tarih Yazmaları, 3. fasikül: Arap tarihi, İran tarihi, Diğer milletler tarihleri*, Istanbul, Maarif Matbaası, 1945, p. 321 [ms. n° 202 du catalogue ; Bibliothèque de Süleymaniye (Istanbul), ms. Fatih n° 4360]. B. Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient*, *op. cit.*, p. 290 n. 25.

202. Baki Tezcan, « *Dispelling the Darkness* », *art. cit.*, p. 76.

203. *Ibid.*, p. 77-78.

204. *Ibid.*, p. 79-80.

205. *Ibid.*, p. 80-81.

206. *Ibid.*, p. 82-83.

207. *Ibid.*, p. 83-84. Cette hostilité est notamment exprimée en raison de la perturbation de l'ordre nobiliaire de familles d'oulémas monopolisant les postes les plus prestigieux de l'Empire ; elle devient plus aiguë à cause des origines ethniques et sociales de l'*intrus*.

descendants biologiques) par respect, n'en hésite pas moins à affirmer qu'Alī « n'avait pas d'autre défaut que sa noirceur » (*karalığundan ğayrı 'aybı olmaya*) selon des sources fiables²⁰⁸. Ainsi, la noirceur de la peau est considérée par certains Ottomans comme un défaut qui pouvait être surmonté grâce aux qualités et mérites de l'individu. Mais justement, c'est en tirant son inspiration, sa fierté et sa force de sa propre *négritude* que Mollā 'Alī a conçu son traité pour la défense des Abyssiniens²⁰⁹. Il rejette les arguments de ses prédécesseurs sur l'origine de la couleur de peau des Africains ; elle ne provient ni du climat, ni de la malédiction de Noé sur Cham (mythe qui serait à la base de la justification non juridique de la réduction en esclavage des Noirs)²¹⁰ ; l'explication réside dans la Création et est reflétée par le verset coranique (XXX : 22) : « parmi ses Signes : la création des cieux et de la terre ; la diversité de vos idiomes et de vos couleurs »²¹¹. Cette réfutation visait à saper les fondements de tous les préjugés concernant la propension naturelle présumée des Noirs à la servitude qui étaient récurrents dans les traditions littéraires et scientifiques musulmanes depuis les premiers siècles de l'islam (la noirceur devait donc être inhérente aussi bien à Adam qu'au sucre blanc)²¹². Mollā 'Alī soutient que la couleur noire est supérieure à la couleur blanche (par conséquent, les Noirs sont meilleurs que les Blancs), mais qu'au fond, aux yeux de Dieu, c'est la piété et la rectitude qui sont au-dessus de tout²¹³. La carrière et l'œuvre de Mollā 'Alī, ainsi que ce que ses contemporains ont pu écrire sur lui prouvent bien que les préjugés défavorables et l'hostilité des Ottomans envers les Noirs en général et d'autres Ottomans d'origine africaine ni ne faisaient l'unanimité, ni n'instauraient une autorité inébranlable²¹⁴. Puis, il est vrai que nous sommes en proie à voir des propos teintés d'un certain *racisme* dans un discours – tout de même haineux – qui ne visait peut-être pas une couleur de peau, mais une faction politique (celle des eunuques noirs du Palais) avant tout²¹⁵.

Cela dit, les stéréotypes qu'il déconstruit dans son traité et les préjugés auxquels Mollā 'Alī fait face laissent penser que la vue favorable des Ottomans à l'égard des Abyssiniens était valable tant que les membres de cette ethnie étaient des esclaves obéissants et n'infiltraient pas, une fois affranchis, les quasi-monopoles réservés dans la pratique à des Ottomans de naissance. En

208. *Ibid.*, p. 84 et 84 n. 39.

209. *Ibid.*, p. 85.

210. Ce mythe n'aurait pas connu une véritable diffusion dans l'Empire ottoman. Le chroniqueur Ṭabarī avait beaucoup contribué à ériger ce mythe en vérité historique ; toutefois, on constate que les traductions en turc et en persan de son *Histoire* omettaient son portrait corrosif de Cham (il arrivait même que ce dernier soit présenté comme innocent et blanc). Benjamin Braude, « Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LVII/1, 2002, p. 100 et 120.

211. B. Tezcan, « *Dispelling the Darkness* », *art. cit.*, p. 89-90. *Le Coran*, trad. par Denise Masson, Paris, Gallimard, 1986 [1967] (Bibliothèque de la Pléiade 190), p. 499.

212. B. Tezcan, « *Dispelling the Darkness* », *art. cit.*, p. 92-93.

213. *Ibid.*, p. 93.

214. *Ibid.*, p. 94.

215. *Ibid.*

consacrant son traité à la fois aux eunuques en provenance d'Abyssinie en particulier et aux Abyssiniens en général, Mollā 'Alī s'attaque, dans son introduction, à la question de l'origine de la couleur de peau des Noirs, affirme que l'ancêtre éponyme des Abyssiniens serait un certain Ḥabeş, petit-fils de Noé ; fait une bibliographie raisonnée des ouvrages consacrés aux Abyssiniens jusqu'à son temps dans son premier chapitre ; paraphrase et rapporte les traditions prophétiques (authentifiées et ultérieurement fabriquées) au chapitre suivant ; consacre la troisième partie aux Abyssinien(ne)s qui ont côtoyé Mahomet ; disserte sur les différentes catégories d'Abyssiniens, ainsi que sur la beauté et la morale des esclaves abyssiniennes (tout en rapportant certains poèmes qui leur ont été dédiés) ; et conclut sur les traits spécifiques des visages abyssiniens²¹⁶. On peut constater que l'essentiel des liens tracés entre musulmans et Abyssiniens au fil de l'histoire est déterminé par l'institution et la pratique de l'esclavage : Mollā 'Alī lui-même en est un produit et fait le choix de consacrer une large partie de son discours aux eunuques et esclaves abyssiniens et africains qui ont vécu dans la demeure de l'islam. Le tout premier muezzin et probablement le premier Abyssinien connu de l'histoire de l'islam, Bilāl, était né en esclavage à La Mecque et un affranchi du compagnon de Mahomet (et le premier musulman de sexe masculin après ce dernier), Abū Bakr²¹⁷. Loin des opinions favorables aux Abyssiniens, on retrouve le voyageur Evliyā Çelebi qui qualifie systématiquement les Noirs ('Arab) et les Abyssiniens (Ḥabeşī) de « şütür-leb » (aux lèvres de chameau) dans la seconde moitié du XVII^e siècle²¹⁸.

Reprenons Kınālızāde 'Alī Çelebi qui conclut, à la suite de ses remarques sur les Abyssiniens, son chapitre ethnographique par un récapitulatif et le peaufinage de sa théorie générale sur les groupes ethniques (en partie grâce à l'épistémologie qui lui est fournie par la physiognomonie classique) :

Que l'on emploie les [esclaves issus d']autres ethnies en fonction de l'examen effectué avec sagacité et diligence sur leurs manières de se conduire et leurs façons d'être. Il arrive qu'un individu remarquable provienne d'un peuple vil. Prenez votre décision en connaissance de cause : si sa qualité est avérée, peu importe sa mauvaise origine ethno-géographique. L'inverse est aussi vrai : d'une bonne ethnie peuvent sortir des individus vils et exécrables. Dieu – qu'Il soit exalté – sait le mieux (*bāķī ecnās[i] daħi aḫvār u aḫvālinden teferrūs ü taħaddūs eyleyüb isti'māl eyleyeler ve gāh olur ki denī cinsinden ferd-i maķbūl ittifāķen vāķī' olur anuñ gibi kesüñ eyüliġi ma'lūm olmaķ cinsi kem olmaķ zarar étmez 'aksi daħi böyledür eyü cinsden denī ve nā-mu'teber ferd hāşıl olur v'allāhu te'ālā a'lem*)²¹⁹.

216. *Ibid.*, p. 94-95. *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları*, *op. cit.*, p. 321.

217. W. 'Arafat, « Bilāl b. Rabāħ », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 1960, t. I, p. 1251.

218. Evliyā Çelebi b. Derviş Mehmed Zillī, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 5973, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 Numaralı Yazmaların Mukayeseli Transkripsiyonu – Dizini. 10. Kitap*, éd. par Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı et Robert Dankoff, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, t. X, p. 496 [fol. Q340a] *et passim*.

219. Kınālızāde 'Alī Çelebi, *Ahlāk-ı A'lā'ī*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 206 r^o.

Cette mise au point permet à l'auteur de couvrir ses failles : les exceptions individuelles sont censées confirmer la règle générale. En relativisant un essentialisme rigide, il affirme et consolide ses avis bien arrêtés sur chaque groupe ethnique qu'il a examiné. Dans le cadre de cet exposé ethnographique global, l'auteur mène l'exercice de mentionner l'existence d'individus louables au sein d'ethnies vues d'un mauvais œil (peu recommandables pour le recrutement d'esclaves) et met l'accent sur les individus détestables qui sortent des groupes ethniques les plus glorifiés. Dans le traité de *Ḳınālīzāde*, les différences entre catégories ethniques ne sont prises en compte qu'au sujet des esclaves achetés pour les maisonnées des particuliers ; l'ethnicité n'est aucunement un concept opératoire pour l'auteur en dehors du cadre de l'esclavage. Car l'ordre socio-politique sur le monde terrestre provient d'une conception divine avant tout ; sa théorie politique ne prête pas attention aux distinctions culturelles, ethniques ou religieuses concernant les sujets soumis au gouvernement du sultan : le niveau d'abstraction où il se situe fait que l'auteur n'éprouve même pas le besoin de théoriser la séparation légale entre musulmans et non musulmans²²⁰.

Hans Müller présente *Ḳınālīzāde* comme le compilateur de la physiognomonie idéale : son œuvre serait le comble de la tradition médiévale arabo-persane ; c'est vrai dans la mesure où *Ḳınālīzāde* est parvenu à articuler la médecine physiognomonique avec l'économie relevant du domaine de l'éthique dans son traitement détaillé de la servitude à la lumière de certains éléments propres à l'Empire ottoman²²¹. Toutefois, comme le fait remarquer Alan W. Fisher dans sa recension critique du livre de H. Müller, Muṣṭafā 'Ālī de Gallipoli, absent de l'ouvrage de ce dernier, avait fait une contribution encore plus sophistiquée et personnelle à cette littérature consacrée à *l'art d'acheter des esclaves*²²².

ii. Chez Muṣṭafā 'Ālī de Gallipoli

Muṣṭafā 'Ālī de Gallipoli (1541-1600), bureaucrate, littérateur et intellectuel prolifique de l'époque classique, était un disciple de *Ḳınālīzāde* 'Alī Çelebi (1510-1572)²²³. Il préconisait le bon usage de la physiognomonie (*'ilm-i kıyāfe* et *firāset*, l'auteur emploie les deux termes) pour le recrutement d'administrateurs et fonctionnaires aptes et adéquats (à commencer par le *devşirme* en

220. Gottfried Hagen, « The order of knowledge, the knowledge of order: Intellectual life », *CHT 2*, p. 437.

221. Hans Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Fribourg, Klaus Schwarz Verlag, 1980 (Islamkundliche Untersuchungen 57), p. 182.

222. Voir le compte-rendu d'Alan W. Fisher dans *AHR LXXXIX/3*, 1984, p. 818-819.

223. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Āli (1541-1600)*, Princeton, Princeton University Press, 1986 (Princeton Studies on the Near East), p. 100. Selim S. Kuru, « The literature of Rum: The making of a literary tradition (1450-1600) », *CHT 2*, p. 564 n. 51 [548-592].

ce qui concerne les esclaves du sultan) : l'élimination des personnes dotées d'un visage laid était une façon d'éradiquer *a priori* les sources potentielles d'exactions et de corruption²²⁴. S'appuyant sur l'œuvre de son professeur et mentor Kınālızāde, Muṣṭafā 'Ālī ne se contentait jamais de simplement paraphraser les textes ingurgités de ses prédécesseurs, mais produisait une synthèse magistrale enrichie d'un contenu personnel tangible qui lui permettait d'aller bien au-delà de la doxographie et du plagiat admis par convention littéraire²²⁵.

Muṣṭafā 'Ālī de Gallipoli a consacré plusieurs livres aux mœurs et usages ottomans dont « le dernier et le plus connu est [*Mevā'idü'n-nefā'is fī kavā'idi'l-mecālis*] (*Tableaux de délicatesses sur les principes de réunions littéraires*), probablement achevé à Djedda et dédié à Mehmed III (r. 1595-1603), ouvrage moralisant et humoristique d'envergure surtout consacré à l'étiquette et à la conduite à attendre d'hommes civilisés dans les différents aspects de la vie ottomane » en 104 chapitres thématiques²²⁶. C'est dans une section qui porte sur les jeunes gens modestes et imberbes (*sāde-rūyān*, littéralement « à la face pure ») qu'on trouve les propos de l'auteur relevant de l'ethnographie ottomane²²⁷. L'auteur s'y réfère à des *gilmān*, ce qui précise qu'il s'agit clairement de jeunes garçons de condition servile²²⁸. Il est également clair que ce groupe de jeunes gens que l'auteur identifie parmi les repères du paysage urbain ottoman, crée un certain engouement sexuel chez les Ottomans du XVI^e siècle²²⁹.

L'auteur commence son propos en soutenant que « de nos jours, les jeunes esclaves imberbes, à la face pure, beaux et de douce prédisposition sont préférables aux *nā-merd* [littéralement « non hommes », sinon dans le sens de *cruelles* ou de *lâches*] que sont les femmes belles et charmantes » (*fī zamānina emredā ve sāde-rū ve melāḥatin zāhir nik-ḥū gilmānuñ rağbeti ḥüsn u cemāl şāhibesi zenān zümresinden nā-merdler yanında ziyādedür*)²³⁰. Il est vrai que, dans une bonne partie de la société ottomane du XVI^e siècle, les liens affectueux et les rapports sexuels entre hommes (surtout entre hommes mûrs et jeunes gens) *étaient considérés comme plus convenables en l'absence de mariage*²³¹. L'auteur semble mettre en doute la fiabilité des femmes en

224. Gelibolulu Mustafa 'Ālī, *Mevā'idü'n-nefā'is fī kavā'idi'l-mecālis*, éd. par Mehmed Şeker, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1997, p. 231-232.

225. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, op. cit., p. 100.

226. Jan Schmidt, « Mustafa Ali de Gallipoli », *DEO*, p. 847 [846-847].

227. Gelibolulu Mustafa 'Ālī, *Mevā'idü'n-nefā'is*, op. cit., p. 283 : « le chapitre huit, qui traite de la classe des jeunes gens modestes à la face pure » (*el-faşlu-ş-şāmin, der beyān-ı eşnāf-ı sāde-rūyān beyānındadır*).

228. *Ibid.*

229. Tülün Değirmenci, « Osmanlı Tasvir Sanatında Görselin “Okunması”: İmgenin Ardındaki Hikâyeler (Şehir Oğlanları ve İstanbul'un Meşhur Kadınları) », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XLV, 2012, p. 33 [25-55].

230. Gelibolulu Mustafa 'Ālī, *Mevā'idü'n-nefā'is fī kavā'idi'l-mecālis*, éd. par Cavid Baysun, Istanbul, Osman Yalçın Matbaası, 1956 (Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 679), p. 44.

231. Dror Ze'evi, « Sexualité », *DEO*, p. 1071 [1070-1072].

tant que confidentes, par rapport à de jeunes hommes malléables qui seraient des compagnons plus solidaires de leurs maîtres et adéquats dans des situations de sociabilité²³². Muṣṭafā 'Ālī de Gallipoli évoque la disponibilité de jeunes serviteurs pour ce type de relations, *clandestinement et publiquement (gizlū ve āşikāre)*, par opposition aux femmes (surtout tant qu'elles ne sont pas des esclaves pleinement possédées) qui sont soumises à un contrôle social strict et confinées par conséquent à l'espace domestique, *maintenues en secret (ihfā ile āmāde)*²³³. Bien entendu, il s'agit autant de relations consentantes et de la prostitution que de l'esclavage dans ce contexte ; l'essayiste s'intéresse à des groupes ethniques dont les membres « aux mœurs légères » peuvent être aussi bien esclaves que des sujets ottomans. Dans son énumération rapide des qualités intrinsèques de différents peuples, il précise d'abord que « les gars robustes et féroces de Bosnie-Herzégovine fournissent toujours un service fiable » (*Bōsna ve Hersek memleketinüñ cilāsīn gūdekleri hidmet-i mütābe'atda dā'im olur*)²³⁴. La vertu des Bosniaques est de rester encore verts et glabres même après avoir atteint la trentaine, alors que les jeunesse turque et arabe connaissent et achèvent l'âge d'or de leur beauté en un laps de temps bien plus court²³⁵.

Plus loin notre auteur oriente son lecteur en direction des « Tcherkesses au visage joséphien qui appartiennent au *cins* de *kul* [littéralement *de la race servile*] et des Croates à l'haleine exquis, dont il ne faut pas se lasser » (*kul cinsinüñ daḥi Yūsuf-liḳā Çerkeslerüñden ve Hırvādiyyü-l-aşl müşkīn nefeslerinden zinhār usanub ğına bulmasunlar*)²³⁶. Si l'auteur se réfère aux Tcherkesses (dont il loue la beauté suprême comparable à celle de Joseph) en tant que *kul cinsi* (« la race servile »), c'est tout simplement parce qu'il pense précisément aux spécimens qu'il a personnellement connus parmi les esclaves du sultan ottoman, et non parce qu'il attribue une qualité servile à l'essence même des Circassiens.

Muṣṭafā 'Ālī de Gallipoli s'inscrit dans la tradition proto-ethnographique de la physiognomonie classique qui prête des qualités et défauts inhérents à chaque groupe ethnique, tout en faisant part de ses observations sociographiques sur des cas individuels qui s'expliquent par des traits de personnalité propres à tout un chacun indépendamment de son origine ethnogéographique :

232. Walter G. Andrews et Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds. Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005, p. 137-138.

233. Gelibolulu Mustafa Ālī, *Mevā'idü'n-nefāis*, 1956, *op. cit.*, *loc. cit.*

234. *Ibid.*

235. *Ibid.*, p. 44-45 : « *Lākin bunlaruñ sürdüğü zamān-ı hüsn ü bahāsı hiç bir diyāruñ sāde-rūları sürmez. Niçesi otuz yaşına varınca āyine'-i cemālinde teşvīş-i ḥāturına bā'is olur, kıl görmez. Pes etfāl-i Etrāk 'Arabistāndaki şıbyān-ı çālāk melāḥat cihetinden cümleden kalilü-l-ömr olurlar.* »

236. *Ibid.*, p. 46.

Parmi les rangs des bien-aimés des contrées intérieures/provinces centrales [de l'Empire], il y a des beautés capricieuses. Or, ils sont pour la plupart des ingrats qui sont enclins à tourmenter et maltraiter en toute cruauté. Ceux qui les possèdent trouvent rarement confort et sérénité (*İç el maḥbūblarında daḥi nāzenīnler olur. Lākin ekserī bī-vefā ve cevr ü azāra mā'il pür cefā bulunur. Anlara mālik olanlar ḥuḫūr u rahātı katī nādīr bulur*)²³⁷.

Là où son lecteur peut avoir l'impression qu'il peut ne plus être question d'esclaves, il mentionne sans équivoque « ceux qui les possèdent » (*anlara mālik olanlar*). En ce qui concerne les jeunes *ḡulām* gracieux qui causent des dégâts, l'essayiste donne un conseil indirect à des acheteurs potentiels au travers d'un commentaire sur la situation désespérante des propriétaires actuels selon ses propres observations. Il conclut son chapitre à l'appui de remarques sur quelques autres *nations* traitées par son prédécesseur et maître *Ḳınālīzāde* :

D'une part, les garçons du genre albanais sont dignes d'être choisis en tant qu'amants, mais beaucoup d'entre eux sont douteux et insolents. D'autre part, les Géorgiens, les Russes et les Mingréliens sont les espèces les plus impures parmi le reste. Par rapport à eux, les Hongrois sont les plus charmants et agréables des peuples. Car, ils [les Géorgiens, les Russes et les Mingréliens] trahissent généralement leurs maîtres. Tout le monde témoigne de leurs comportements et torts honteux. Curieusement, les canailles égyptiennes s'enthousiasment pour les Abyssiniens. On dit que, quand il fait froid, chacun [des Abyssiniens] devient une fourrure de zibeline pour les hommes. On dit qu'ils sont particulièrement compétents pour s'occuper de la literie : ils s'appliquent corps et âme à embaumer les draps et à faire bouffer les matelas et les coussins. On dit que leurs hommes et femmes affichent une grande humanité. Où qu'ils soient envoyés, ils se font remarquer par leurs prédispositions agréables et leur gentillesse (*Ammā Arnā'ud cinsi daḥi egerçi ki lāyık-ı 'uṣṣāk-rübūd olur. Bu kadar vardur ki ḡāyede lecūc ü 'anūd olur. Ammā Gürcī ve Rūs ve Gürel cinsi sā'ir eṣnāfuñ necis-i maḡūlesidür. Anlara nisbetle Macārü-l-aṣl olanlar ḡayri tavā'ifuñ maḡbū' ve ma'ḡūlesidür. Zirā ki ekseri efendisine ḥā'in olur. Evzā' u eṭvārında her kiṣi anlaruñ ḡabāyihine mu'āyin olur. Ḡarābet bundadur ki Mıṣır evbāşları Habeşilere raḡbet ederler. Mābeyne bürüdet düşer. Her biri insanuñ semmürıdur dērler. Ḥadd-i zātında ḡizmet-firāşa māhir olurlar imiş. Ya'nī ki esbāb buḡūrlamaḡa ve firāş u bālīn tertībine cānla mā'il olurlar imiş. Erkeginde diṣisinde merdümlük muḡarrer imiş. Her ne semte sevk olınsa luṭf-i ṭab' ile mülāyemetleri müyesser imiş*)²³⁸.

L'auteur réproouve totalement les Géorgiens, Russes et Mingréliens (contrairement à ce qu'il pense des Tcherkesses), dédaigne les Albanais (malgré certains de leurs spécimens qu'il trouve appréciables), affiche sa préférence assez prononcée à l'égard des Hongrois (tout de même ils sont valorisés parce que l'auteur abhorre les Géorgiens, Russes et Mingréliens). En somme, il est assez élogieux envers les Abyssiniens, mais ses compliments se rapportent principalement à leurs compétences en tant que serviteurs domestiques (et dans une moindre mesure à leur douceur et gentillesse) ; toutefois, *Muṣṭafā 'Ālī* ne cache aucunement son mépris pour les Égyptiens qui sont épris de leurs esclaves abyssiniens. Comme il ne s'agit aucunement de faire part d'une connaissance livresque, mais bien des observations effectuées au quotidien, on constate qu'il y a des divergences

237. *Ibid.*

238. *Ibid.*, p. 46-47.

tangibles entre notre essayiste et son professeur Kınālızāde ‘Alī Çelebi dans leur appréciation de certains des peuples dont les Ottomans du XVI^e siècle se servaient comme esclaves.

Dans un chapitre ultérieur de son traité, l’auteur apporte un supplément à ses positions indiquées *supra*. Il y ajoute des arguments et justifications à ses opinions sur différents peuples dont il renforce l’éloge ou le dénigrement. Il intitule ainsi son quarante-cinquième chapitre *tekmile-i ādāb-ı huddām*, « les manières des serviteurs : un *addendum* »²³⁹. Comme chaque phrase de ce chapitre se rapporte à un groupe ethnique réduit en esclavage par des Ottomans à l’époque moderne, il convient de le citer et de le traduire dans son ensemble :

Attendre des bonnes manières et de la dignité de la gent albanaise et espérer que les Kurdes impurs soient loyaux, c’est comme dire « arrête de crier » à une poule qui caquète en pondant. Ou bien, c’est la même chose que d’implorer un cambrioleur ou bandit en lui disant « épargne-moi ! » Il est tout à fait impossible pour une esclave d’origine russe de ne pas être une prostituée et pour un serviteur russe imberbe de ne pas être un giton. Il se trouve qu’il est en vain de se leurrer que le vin n’entraînera pas la honte des Cosaques — qui sont aussi d’origine russe — ou de penser que les dépravés parmi les Arabes à la face noire [les Africains] ne vont pas s’humilier en s’adonnant au vin et au *boza* [boisson fermentée à base de millet]. Parmi les Bosniaques et les Croates, les ingénus, les bien proportionnés, et les individus mesurés qui se comportent avec courtoisie et modestie sont nombreux. De même, parmi les Francs, les individus intelligents et raffinés, et ceux qui s’habillent avec élégance, ceux dont l’allure et la marche sont agréables, et ceux qui sont vifs et agiles sont majoritaires. Les Géorgiens blâmables, pour la plupart, sont de tenue souillée et sales de haut en bas, qu’ils soient vêtus de soie ou de lin, ceci est manifeste. On peut les prendre pour des Tcherkesses en regardant leurs yeux et sourcils, pour croire même qu’ils proviennent d’une bonne ascendance : mais même en matière d’*ijtihād*, on peut être induit en erreur. En contrepartie, la propreté des Hongrois, ainsi que leur agilité et rapidité en service sont évidentes. Mais encore, la trahison de certains d’entre eux, ainsi que leurs offenses — dues à l’obstination et à l’opiniâtreté — envers leurs maîtres sont légion. Or donc, la beauté et le courage des Tcherkesses et Abkhazes, et la finesse dans leurs yeux, sourcils et cils sont irrécusablement apparents. Toutefois, dû à un certain manque d’intelligence, et aussi à l’insolence et à l’instabilité occasionnelles de certains envers leurs maîtres sont attestées. Les mécréants de Valachie, Transylvanie et Moldavie se ressemblent en caractère. Leur beauté est assez plaisante, mais leur malice est laide. C’est-à-dire que, comparés aux mécréants hongrois et croates, leurs mœurs et tempérament sont vils et grossiers. Par ailleurs, les *voynūķ* dissolus sont un groupe d’infidèles dépourvus de beauté et de brillance. Les Maîtres parlent abondamment des Abyssiniens : les peuples connus sous les noms d’Amhara, Barya et Damot, tendres et aimables, sont énormément troublés et affligés par la moindre réprimande en raison de leur nature délicate ; ils ont des allures féminines quand ils préparent le lit ; on évoque aussi leur familiarité avec la douceur (à la manière des vierges). À l’exception des Nubiens et les Takrūris, la méchanceté, le tempérament tordu, les divers défauts et les qualités repoussantes des Arabes à la face noire [les Africains] s’articulent de multiples façons. Vers de l’auteur :

La plupart d’entre eux est du pur déchet — tout ce qu’il font est dépourvu de constance

Les Abyssiniens, Tcherkesses et Croates sont bons — souviens-toi également des Hongrois et Francs

Ne t’approche point des autres — ne penche pas vers les gens méchants et malicieux

(Arnavud cinsinden edeb ü vakār ummaķ Ekrād-ı nā-pākdan şadāķat ümīdin kılmaķ yumırda yumırdlarken feryād eden mākiyāna “laķırdı eyleme” demekdür. Ve daļi hırsuza ĥarāmīye yalvarub “baña kıyma” dēyü söylemekdür. Ve Rūsīyyü-l-aşl olan cāriyenüñ rūpī olmaması ve sāde-ru ġilmānuñ dihendeliği vücūd bulmaması her vech ile muĥāldür. Niteki ol cinsden olan Ķazāķlaruñ mezemmetin

239. *Ibid.*, p. 152.

hamr olmaması ve siyeh-rū 'Arablardaki bed-aşillarıñ şarāba ve bozaya döşenüb rüsvālıgla şöhret bulmaması hayāl-i bī-me'āldür. Ve Bōsnalunuñ ve Hırvād cinsiniñ sāde-dilleri ve mevzūn kāmeleri ve edeb ü hayā ile debrenür şāhib-i istiķāmetleri vāfirdür. Niteki Frenk tã'ifesiñ şāhib-i 'aql ve ferheng-i nāzikleri ve libāsı yakışık hıram u refitāri yaraşık cüst ü çāpukları mütekāşirdür. Ve Gürci zümre-i zemīmesinde ekşeriniñ mülevves libās üsti altı kir-pās. Gerek cāmesi aţlās ola gerek kir-pās. Elbette zāhir ü bāhirdür. Çeşm ü ebrūlarına bakılsa Çerkes şanılır. Belki nā-cins olmaya dēyü inanılır. Hālā ki ictihādta haţā olunur aldanılır. Fe-ammā Mācār kısmınıñ pākligi ve hıdmetinde cüst ü çālākligi muķarrerdür. Nihāyet ba'zısınıñ hiyāneti ve 'inād u leccle efendilerine cināyeti mükerrerdür. Niteki Çerkes ve Ābaza cinsiniñ hüsn ü edeb-i şecā'ati ve çeşm-i ebrū ve müjgāna müte'allik olan leţāfeti her āyine müyesserdür. Bu kadar vardur ki kılet-i 'aķulla velī-nı'metlerine gāhī 'inād muķālefetleri muķarrerdür. Ammā Eflāk ve Erdel ve Bogdān keferesi hıķkatde birbirlerine yakındür. Hüsndārları nev'en mergüb ve bedlikleri çirkindür. Ya'nī ki Mācār ve Hırvād keferesine göre ahlāk-ı şemā'illeri mezmūm ve kabāhat ķarındür. Nite ki bu aralıkdaki voynūķ feceresi hüsn ü behcetden berī bir bölük müşrikındür. Kezālik Habeşī fırķasından Amhara ve Bārya ve Dāmūd nām ecnāsıñ enseb ü ülfetleri ve nezāket-i tab'ile cüz'-i serzenişden küllī elem ve zücretleri ve baş-ı firāş ve inbisātta zenāne hareketleri ve dūşizeler gibi mülā'emetde mu'ānesetleri elsine-i h'ācegānla mu'abberdür. Sā'ir sevād vechi zāhir olan 'Arablarıñ Nūbiyyü-l-aşl ve Tekrūriyyü-n-nesl olanlardan gayrisiniñ habş-i tabi'atleri ve kabāhat-i tıynetleri ve günāgün çirkin murdār şıfatları niçe vechle mükerrerdür. Li-münşī'hi :

Ekşeri mühmelātdur bularuñ — işleri bī-şebātdur bularuñ

eyüdir Habeş ü Çerkes ü Hırvād — Mācār ile Firengi hem kıl yād

gayrisine saķın yakīn olma — Rāgīb-i ehl-i şerr [ü kīn] olma)²⁴⁰.

Dans ce chapitre, l'auteur consolide son mépris envers les Albanais, Russes et Géorgiens. Il est intéressant de noter qu'il présente les Cosaques comme des alcooliques²⁴¹. Par contraste, les Bosniaques, Croates, Hongrois et Francs sont très bien vus et loués en conséquence²⁴². La beauté et le courage des Tcherkesses et Abkhazes sont soulignés. On peut remarquer que l'auteur met l'accent particulièrement sur l'importance de l'obéissance inconditionnelle des esclaves vis-à-vis de leurs maîtres : s'il critique un groupe ethnique dont il est admiratif, c'est justement à cause des attitudes rebelles et irrespectueuses de certains de leurs membres envers leurs propriétaires. Il ne manque pas de faire allusion aux sujets de certains États tributaires des Ottomans (la Valachie, la Transylvanie et la Moldavie) qu'il prend en bloc : ces peuples ne sont pas de bonne prise pour les Ottomans, mais il ne faut pas oublier que l'auteur fait un exercice général d'ethnographie dans ce chapitre (qui s'applique néanmoins à l'esclavage avant tout)²⁴³. Les *voynūķ* sont également une mention curieuse : ils étaient les valets d'écurie chrétiens et slaves (principalement bulgares)

240. *Ibid.*, p. 152-154.

241. Douglas S. Brookes (éd. et trad.), *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century. Mustafa Āli's Mevā'idü'n-nefā'is fī ķavā'idi'l-mecālis. 'Tables of Delicacies Concerning the Rules of Social Gatherings'*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2003 (Sources of Oriental Languages and Literatures 59, Turkish Sources LI), p. 103 n. 623.

242. Cela semble aller de pair avec les préférences des maîtres alépins dans leurs choix sur le marché aux esclaves au XVII^e siècle, sans que le même mépris soit éprouvé à l'égard des Géorgiens (Charles L. Wilkins, « A Demographic Profile of Slaves in Early Ottoman Aleppo », in Christoph Witzernath (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 238 (tabl. 7.5), 241-242 et 244-246).

243. Güneş İşiksel, « États tributaires », *DEO*, p. 419.

relevant des corps auxiliaires des forces armées ottomanes²⁴⁴. Plus loin dans son traité, dans le chapitre qui porte sur les esclaves fugitifs, l'auteur affirme qu'« une déviation sans fin » (*dalālet-i bī-n-nihā*) se manifeste surtout chez les Russes, Hongrois, Géorgiens et Africains : il les met dans le même sac avec du mépris en raison de leur tendance récurrente à s'évader de la maison de leur maître, fût-il le sultan lui-même²⁴⁵.

Muṣṭafā 'Ālī de Gallipoli a le mérite d'indiquer plusieurs sous-ensembles ethniques pour deux groupes que les Ottomans traitent normalement de façon extrêmement monolithique : les Abyssiniens (*Habeṣī*) et les Noirs (*ḳara yüzlü 'Arab*). En ce qui concerne les Africains, il met à part les Nubiens et les Takrūrīs ; le premier groupe se réfère aux peuples habitant au sud de l'Égypte, le long du Nil et dans l'hinterland de l'Afrique orientale (zone « où les limites méridionales de la souveraineté ottomane n'ont jamais été clairement arrêtées »)²⁴⁶. Le second groupe (contrairement à ce qu'affirme Douglas S. Brookes qui situe les *Tekrūrī* à l'ouest du delta du Nil) renvoie aux gens du bas-Sénégal, *Takrūr* semblant être « la forme arabisée d'un ethnonyme africain que l'on prononce aujourd'hui Tukulor (Toucouleur en français) »²⁴⁷. Il rejette en bloc le reste des Africains qu'il ne trouve pas dignes de recrutement pour des gentilshommes ottomans. Quant aux Éthiopiens – qu'il tient en très haute estime, l'auteur distingue les Amharas chrétiens (de la région éponyme d'Amhara) des peuples et tribus plutôt païens de Barya et de Damot, en montrant sa connaissance ethno-géographique qui lui permet d'aller au-delà de la simple appellation de « gens d'Abyssinie » (*Habeṣī ṭā' ifesi*), assez banale pour les Ottomans de l'époque²⁴⁸.

Comme son maître Ḳınālīzāde, vers la fin de cette section ethnographique de son traité, l'auteur admet la possibilité pour chaque peuple d'avoir des individus de qualité en son sein (*fe-ammā ki cemī firḳanuñ eyüsi olmamaḳ olmaz*), avant de citer l'adage arabe *al-nādir ka-l-ma'dūm*, « rare au point d'être inexistant »²⁴⁹. L'auteur relativise ainsi toutes les exceptions possibles qui peuvent éventuellement contredire ses affirmations : elles ne font que confirmer ses convictions.

244. Douglas S. Brookes (éd. et trad.), *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century*, *op. cit.*, p. 104 n. 625. Ayşe Kayapınar, « Auxiliaires, corps », *DEO*, p. 135-136 : « Terme d'origine slave désignant un soldat, *voynuk* est appliqué aux membres de corps auxiliaires affectés au soin des chevaux et au fauchage des prés. Les *voynuk* (bulgares) des écuries impériales se présentaient à Istanbul chaque année après la Saint-Georges pour s'occuper des chevaux des écuries impériales et faucher les prés du sultan. Les *voynuk* de campagne participaient à la campagne et prenaient soin des chevaux de l'armée. »

245. D. S. Brookes (éd. et trad.), *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century*, *op. cit.*, p. 128. Gelibolulu Mustafa Âlī, *Mevâ'idü'n-nefâis*, 1956, *op. cit.*, p. 185.

246. Olivier Bouquet, « Frontières », *DEO*, p. 479 [478-480]. Victor Louis Ménage, « The Ottomans and Nubia in the Sixteenth Century », *Annales islamologiques* XXIV, 1988, p. 137-153.

247. D. S. Brookes (éd. et trad.), *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century*, *op. cit.*, p. 104 n. 627. J. O. Hunwick, « Takrūr », *EF*, Leyde, E. J. Brill, 2002, t. X, p. 153 [153-154].

248. D. S. Brookes (éd. et trad.), *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century*, *loc. cit.*

249. *Ibid.*, p. 104. Gelibolulu Mustafa 'Ālī, *Mevâ'idü'n-nefâis fi-ḳavâ'idü'l-mecâlis*, éd. par Mehmed Şeker, *op. cit.*, p. 342. Ce passage, extrait du manuscrit de Bursa consulté par Şeker et Brookes, vient compléter le manuscrit d'Istanbul dont le fac-similé a été publié par Cavid Baysun en 1956.

Son poème qui apparaît en conclusion résume ses conseils dans le choix ethno-géographique d'esclaves pour les maîtres ottomans potentiels : il faut se méfier de tous, à l'exception des Abyssiniens, Tcherkesses, Croates, Hongrois et Francs.

iii. Conclusion

À la suite de l'analyse détaillée de deux textes importants de l'*ethnographie ottomane* du XVI^e siècle, on peut remarquer qu'ils ne contiennent pas nécessairement d'éloges des *Rūmī* (et encore moins des Turcs), contrairement à leurs prédécesseurs médiévaux composés en arabe et en persan qui vantaient les mérites des ethnies « maîtresses » dont étaient issus les propriétaires d'esclaves qui formaient aussi le noyau dur du lectorat²⁵⁰. L'époque où les esclaves turcs étaient hautement valorisés et considérés comme les meilleurs (au point d'obtenir un statut supérieur en Iran et dans l'Empire abbasside par rapport au reste de la classe servile) était déjà révolue depuis un long moment au XVI^e siècle²⁵¹. Le double rôle des Ottomans dans la traite anatolienne médiévale, à la fois en tant qu'acteurs majeurs de ce secteur marchand (fournisseurs, acheteurs, agents fiscaux) et comme objets passifs en tant que marchandise humaine à leur tour, remonte également à loin et ne donne aucunement lieu à un discours réflexif dans les textes étudiés *supra*²⁵². En ce temps où les Ottomans contrôlent et dominent le commerce des esclaves en Méditerranée orientale et en mer Noire, nos auteurs expriment leur engouement clair pour les peuples balkaniques, les Mitteleuropéens et les Occidentaux catholiques (*Frenk*) ; les Abyssiniens sont une autre ethnie qui peut être qualifiée de groupe de prédilection pour les Ottomans (de façon à remplacer la catégorie populaire d'*esclaves turcs* du Moyen Âge).

La configuration religieuse, politique et géographique de l'esclavage et de la traite chez les Ottomans faisait que les esclaves pouvaient être de n'importe quelle origine ethnique, pourvu qu'ils ne fussent pas des sujets ottomans, des musulmans de libre naissance ou sujets d'une puissance qui avait pactisé avec l'Empire ottoman (l'exception notable, dans la pratique, en dehors de l'esclavage illégal,

250. Pour un exemple parmi de nombreux autres, voir Naṣīr ad-Dīn Tūsī, *The Nasirean Ethics*, trad. par G. M. Wickens, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1964, p. 184. En ce qui concerne la littérature physiognomonique élaborée dans l'Empire ottoman à l'époque moderne, je ne trouve pas nécessaire de multiplier les exemples qui n'apportent pas d'éléments nouveaux par rapport au corpus étudié en détail. Ainsi, j'ai fait le pari de ne pas aborder en détail le chroniqueur égyptien al-Ishākī al-Manūfī (1032/1623) qui s'est appuyé quasi exclusivement sur al-Rāzī « l'Ancien » (m. 313/925) pour sa propre production textuelle en physiognomonie. Youssef Mourad, *La physiognomonie arabe et le Kitāb al-firāsa de Fakhr al-dīn al-Rāzī*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1939, p. 55. Hans Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Fribourg, Klaus Schwarz Verlag, 1980 (Islamkundliche Untersuchungen 57), p. 190-191.

251. Reuben Levy, *The social structure of Islam ; being the second edition of The sociology of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 75. Julie Scott Meisami, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1987, p. 284. Tourkhan Gandjei, « Turkish in Pre-Mongol Persian Poetry », *BSOAS* XLIX/1, 1986, p. 67 et 71.

252. Kate Fleet, « The Turkish economy, 1071-1453 », *CHT 1*, p. 251 [227-265].

était l'institution du *devşirme* ciblant les enfants des sujets libres non musulmans du sultan)²⁵³. Au travers d'une bonne partie de l'histoire de l'Empire ottoman, les esclaves *blancs* de provenances ethniques diverses furent en plus grande demande que les Africains subsahariens (notamment les peuples de l'Europe centrale et orientale, du littoral occidental de la Méditerranée et des steppes de la mer Noire : la majorité était constituée de peuples slaves, germaniques, latins et caucasiens)²⁵⁴.

L'expérience des affranchis en tant que nouveaux sujets libres était aussi variée que celle des sujets ottomans de libre naissance²⁵⁵. Par exemple, des ex-esclaves partageant les mêmes origines ethnogéographiques ont pu constituer des réseaux de solidarité autour de la hiérarchie administrative impériale²⁵⁶. Malgré l'égalité en droit des affranchis avec les gens de libre naissance, on constate que les esclaves originaires de l'Afrique subsaharienne s'en sortaient nettement moins bien que les autres dans la nouvelle phase de leur vie en tant que sujets ottomans (même si le cas de certains Africains atteignant des positions de pouvoir et amassant une grande richesse est attesté)²⁵⁷. À ce propos, je ferai les remarques suivantes : il n'y avait pas de sentiment de honte attaché au statut d'esclave ou d'affranchi, d'autant plus qu'aucun groupe ethnique n'était condamné à la servitude de façon essentialiste, raciste. En raison de la pratique répandue de l'affranchissement chez les Ottomans, l'institution servile était un élément d'expansion et de prosélytisme de la religion musulmane premièrement, et de l'allégeance à la dynastie impériale dans un second temps. D'autre part, une fois affranchis, si les Circassiens ou les Hongrois s'en sortent mieux que des Africains noirs dans la société ottomane, cela nous montre que tous les préjugés sur différents groupes ethniques n'ont pas seulement des conséquences sur la phase de recrutement et d'achat. De surcroît, ces appréciations de degrés variables ont un effet tangible sur le devenir des affranchis dans la société, le niveau d'intégration d'hommes et femmes émancipés devenus nouveaux sujets ottomans. Par conséquent, le principe d'égalité entre libres de naissance et affranchis est loin d'être systématiquement appliqué et de plus, l'égalité même au sein du groupe hétérogène d'affranchis n'est pas nécessairement une valeur sûre.

Si les écrits à caractère physiognomonique et ethnographique chez les Ottomans reflètent « une société ayant une conscience aiguë de l'ethnicité » dont « les érudits et [...] autres observateurs prêt[en]t attention aux relations, aux caractéristiques, aux différences et aux aptitudes présumées des ethnies », c'est parce que ces textes, au-delà de la pure curiosité intellectuelle, ont la fonction d'orienter les Ottomans dans le recrutement certes d'esclaves et serviteurs, mais aussi de futurs membres potentiels de famille et de futurs Ottomans tout court (étant donné les possibilités éventuelles que recèle la

253. Madeline C. Zilfi, « Slavery », *EncOttEmp*, p. 531.

254. *Ibid.*

255. *Ibid.*, p. 532.

256. Metin Ibrahim Kunt, « Ethnic-Regional (*Cins*) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment », *IJMES* V/3, 1974, p. 233-239.

257. Madeline C. Zilfi, « Slavery », *art. cit.*, p. 532.

servitude dans l'Empire ottoman à la suite de l'affranchissement)²⁵⁸. Par-delà les essentialismes et ce qui peut s'apparenter à du « racisme » selon l'acception de ce terme dans les sociétés occidentales actuelles, une partie des préjugés sur les groupes ethniques forme des barrières qui sont fragilisées, voire totalement anéanties par l'assimilation culturelle et/ou la conversion à l'islam des esclaves et/ou affranchis (autrefois) possédés par des sujets ottomans²⁵⁹. Cela dit, il est vrai que certains de ces préjugés « racistes » perdurent malgré l'ottomanisation graduelle des ancien(ne)s esclaves, affranchi(e)s et libres. Mais en principe, et d'après l'idéologie impériale, la discrimination devant la loi s'effectue selon des critères religieux : les musulmans libres ne sont pas censés être traités différemment en fonction de leurs origines ethniques et géographiques²⁶⁰. En tout cas, l'adoption de l'approche physiognomonique dans l'achat d'esclaves consiste à puiser dans un répertoire figé de préjugés sur les groupes ethniques composant l'humanité, tout en contribuant à la consolidation de ce tronc d'avis tranchés par le maintien de la production et de la transmission de ce savoir ancien²⁶¹.

Au XVI^e-XVII^e siècle, « de l'autre côté du miroir », la perception physiognomonique que l'on avait des Ottomans en Italie ou ailleurs en Méditerranée occidentale n'était pas nécessairement toujours d'une sophistication extrême : le monument des *Quattro mori* à Livourne (commencé en 1596 et achevé en 1626) décrit comme des « Maures » quatre hommes de traits physiques assez différents ; *Turchi* signifie, dans le langage des bureaucrates des Médicis, à la fois les esclaves turcs anatoliens et arabes/berbères maghrébins des bagnes (à Malte, sous la domination des Chevaliers de Saint-Jean, le même amalgame persiste pour les musulmans de tous bords)²⁶².

Pour retourner aux Ottomans, nous savons que les textes physiognomoniques, ayant ou non le même usage pratique au quotidien, ont connu une certaine postérité à l'époque tardive de l'Empire ottoman. Ils étaient toujours une curiosité intellectuelle avec une part de mysticisme, même si leur scientificité a pu progressivement devenir douteuse à partir du XIX^e siècle. Le traité intitulé *Physiognomonica*, attribué à Aristote (et dont l'auteur est indiqué comme Pseudo-Aristote dans l'historiographie contemporaine) a été traduit en *karamanli* (le turc anatolien écrit en caractères grecs) en 1819 durant une période où les textes grecs des périodes classique et hellénistique devenaient de plus en

258. Les citations sont de B. Lewis, *Race et esclavage*, op. cit., p. 305.

259. Voir notamment Bernard Lewis, « The Historical Roots of Racism », *The American Scholar* LXVII/1, 1998, p. 17-25. O. Pétré-Grenouilleau, tenant à séparer stéréotype et racisme au sujet des opinions et préjugés sur des groupes ethniques estime que le racisme à l'encontre des Noirs était l'une des conséquences de la traite atlantique et non l'un des motifs (Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2007 [2004] (Folio / Histoire), p. 29-31).

260. Baki Tezcan, « Ethnicity, race, religion and social class: Ottoman markers of difference », in Woodhead, *Ottoman World*, p. 163.

261. Terence Walz, *Trade between Egypt and Bilād as-Sūdān, 1700-1820*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1978 (Textes arabes et études islamiques 8), p. 175, 180 et passim

262. Stephanie Nadalo, « Negotiating Slavery in a Tolerant Frontier: Livorno's Turkish Bagno (1547-1747) », *Mediaevalia* XXXII, 2011, p. 284, 294 et 318 n. 68.

plus accessibles aux turcophones chrétiens et musulmans de l'Empire²⁶³. On peut affirmer que cet exemple de traduction se situait parallèlement aux traditions textuelles islamiques de la physiognomonie. Mais dans le contexte d'occidentalisation à l'époque contemporaine, l'intérêt des Ottomans allaient bien au-delà du recyclage des savoirs issus de la tradition gréco-arabe²⁶⁴.

La physiognomonie et la proto-ethnographie sont des points d'entrée à l'esclavage ottoman au point de vue familial, social, économique et culturel. Leur caractère essentiel pour la phase de recrutement et d'achat est d'une portée limitée quant aux relations qu'il faut mener avec les esclaves au quotidien au sein de la maisonnée et dans la vie publique. Pour ce faire, l'immersion dans le domaine de l'*ādāb* devient nécessaire. Il n'est pas anodin que le matériel éthique adéquat ait été fourni par les mêmes auteurs (Kınālızāde 'Alī Çelebi et Muşafā 'Ālī de Gallipoli, et par extension, Evliyā Çelebi).

C/ Les règles de conduite (*ādāb*) dans les rapports entre maîtres et esclaves

Les représentations littéraires et discursives des esclaves et de l'esclavage par les Ottomans sont indispensables pour saisir la « mentalité » de ces derniers en la matière, mais doivent être confrontées à l'étude de la norme concernant l'institution servile dans l'Empire ottoman (concernant précisément les esclaves des particuliers, car le sultan est une figure de maître à part et exceptionnel sur les plans juridique, politique, socio-économique et idéologique). Justement, le terrain de l'*ādāb* (pl. d'*adab/edeb*, emprunté à l'arabe) permet d'aborder cette question de façon approfondie. On a vu *supra* la partie physiognomonique et ethnographique du traité médiéval *Kābūsnāma* qui relève du domaine de l'éthique et qui est un ouvrage d'*ādāb*. Il convient de reprendre la définition qu'en donne Thierry Zarccone :

Par *adab* (*edeb* en turc), la société musulmane en général et ottomane en particulier entend les règles de savoir-vivre, le code de bonnes manières et de la bienséance que l'homme de bien est tenu de suivre dans son attitude à l'égard de Dieu, dans ses relations sociales et dans sa vie privée, mais aussi la discipline à laquelle il doit se conformer s'il appartient à une organisation corporative ou confrérique (le pluriel *adab* vient de *da'b*, « usage », « habitude »)²⁶⁵.

Cette définition rend évidente le caractère inévitable de la régulation des rapports humains

263. Johann Strauss, « Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th centuries)? », *Middle Eastern Literatures: incorporating Edebiyat* VI/1, 2003, p. 48.

264. Mehmet Kırbıyık, « Kıyâfet-nâme-i Cedîde Hakkında / On the Kıyâfetnâme-i Cedîde », *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, XXXIX, 2009, p. 793-813.

265. Thierry Zarccone, « Adab », *DEO*, p. 37 [37-39].

dans le cadre du lien particulier entre un(e) maître(sse) et son esclave, dans des traités d'éthique et de bienséance qui contiennent des chapitres de conseils pour l'achat d'esclaves. Ici, l'adjectif ou le mot *éthique* est utilisé dans son sens tūisien (*ahlāk*) pour couvrir le comportement humain au sens large (comme le terme *économie* qui est employé au sens grec classique du terme, en tant que gestion de l'espace domestique²⁶⁶) plutôt que dans son acception philosophique moderne (où il pourrait être synonyme de *morale*, ou bien le domaine d'application concrète de cette dernière qui est censée poser des jalons abstraits)²⁶⁷. La suite de la définition de T. Zarcone explicite davantage le champ sémantique de la notion pour en indiquer certaines des sources principales :

Adab fait référence également à l'ensemble des connaissances acquises par un homme cultivé ; de là, en turc, les termes *edib*, « l'homme de lettres », et *edebiyat*, « la littérature ». L'*adab* s'enracine en premier lieu dans le Coran et la tradition du Prophète, la *sunna*, dans la morale (*ahlak*) qui en est issue et dans une éthique profane d'origine grecque, persane et même indienne adoptée par l'islam. Le modèle de l'homme de bien par excellence, parfaite incarnation de l'*adab*, reste le prophète Mahomet, qui a donné lieu à l'expression, *adabü'n-nebi*, *adab* du Prophète. [...] La littérature en langue arabe et ottomane sur l'*adab* est très importante, et toutes les bibliothèques d'Istanbul et de province possédaient des livres sur le sujet. Au nombre de ceux qui étaient consultés par les Ottomans, il faut citer la compilation des dits du Prophète (hadith), le *Djami' al-Sahih* du célèbre Bukhari, qui comprend un chapitre dédié à l'*adab*, un ouvrage d'al-Mawardi qui considère quatre *adab* différentes concernant la vie profane et religieuse, et l'*Ihya al-'Ulum al-Din* du théologien mystique al-Ghazali, de tous le plus lu, qui étudie l'*adab* dans tous les domaines de la vie profane, religieuse et mystique²⁶⁸.

S'il s'agit d'une culture acquise par des hommes lettrés et transmise par des littérateurs (*edīb*), l'*ādāb* parvient tout de même à imprégner les traités populaires d'éducation musulmane qui s'adressent à des populations illettrées demeurées à l'écart de la madrasa, populations qui reçoivent un certain enseignement religieux par ouï-dire *via* les imams²⁶⁹. L'*ādāb*, également « connue chez les Ottomans sous la forme [*ādāb-ı mu'āşeret*, “art du bien vivre ensemble” », dicte des règles de conduite qui « s'impose[nt] donc dans la rue, dans le métier, à la maison, à la mosquée, au couvent sufi (*tekke*), dans les relation[s] avec l'autre et avec l'État, en politique, et dans la relation avec soi-même lors d'un cheminement spirituel »²⁷⁰. C'est notamment dans le domaine du soufisme que l'on dispose du plus grand nombre de témoignages et de sources relevant de l'*ādāb*, mais ce n'est pas le même type de relations entre *maîtres et esclaves* qui m'intéresse ici (au point de vue soufi, tout être humain est esclave de Dieu, la convention juridique de l'esclavage inter-humain est dépourvue de pertinence)²⁷¹.

266. L'équivalent du terme *économie* dans ce sens est *tedbīr-ü-l-menzil* en turc ottoman.

267. Naşir ad-Dīn Tūsī, *The Nasirean Ethics*, trad. par G. M. Wickens, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1964, p. 21.

268. T. Zarcone, « Adab », *art. cit.*, p. 37.

269. *Ibid.*

270. *Ibid.*

271. Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen et Luca Patrizi (éds), *Ethics and*

Rappelons que Mahomet, l'homme de bien par excellence au point de vue de l'*ādāb*, était lui-même un propriétaire d'esclaves ; par conséquent, il est assez naturel et normal d'avoir des références explicites au prophète lui-même pour la manière dont il faut se comporter en maîtres à l'égard des esclaves. Le domaine de l'*ādāb* vient compléter les règlements en droit (religieux et séculier) concernant les droits, devoirs et responsabilités des maîtres et esclaves. Le fait de s'y conformer constitue une bonne œuvre, une pratique religieuse méritoire (*sevāb*) et le manquement à l'*ādāb*, s'il est mal vu et blâmable concernant la vie en société, n'est pas un péché²⁷².

Dans le cadre de la morale et de la philosophie pratiques, l'économique se trouve étroitement lié à l'éthique. *Tadbīr al-manzil* (*tedbīrū-l-menzil* en turc), « gestion de la maison », correspond à l'une des trois subdivisions de la philosophie pratique de tradition hellénistique (qui remonte elle-même à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote) : l'éthique (*'ilm al-akhlāk*), l'économique (*'ilm tadbīr al-manzil*), le politique (*'ilm al-siyāsa*)²⁷³. Déjà sous l'Antiquité, l'esclavage relevait de la bonne administration et non de la politique chez les philosophes et *faiseurs de système*²⁷⁴. Cette branche de la philosophie qui relève de l'organisation économique au sens étymologique du terme (*oikos* étant traduit par *manzil* dans ce contexte) concerne les mœurs des habitants de la maisonnée familiale (composée de la famille biologique et de la famille étendue par l'ajout de serviteurs libres et esclaves)²⁷⁵.

« [P]our que la *praxis* puisse se vivre comme pensée, il faut d'abord (dans un sens logique et non historique) que la pensée existe », écrit Claude Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*²⁷⁶. Je dirai que, selon l'esprit des Ottomans qui ont produit des ouvrages d'*ādāb*, l'antériorité de la pensée à la *praxis* était historiquement nécessaire aussi. Toutefois, on peut y objecter que certaines pratiques

Spirituality in Islam. Sufi adab, Leyde, E. J. Brill, 2016 (Islamic Literatures: Texts and Studies 1), p. 313, 465, 570 et 580.

272. Abdülaziz Bayındır, « Âdâb », *TDVİA*, Istanbul, 1988, t. I, p. 334. On peut également préciser la place qu'occupe l'*ādāb* en tant qu'étude de la bienséance dans la catégorisation ottomane du canon des sciences islamiques. Feza Günergün, « Sciences », *DEO*, p. 1049 [1049-1053] : « Taşköprüzade avait [...] réparti les sciences en sept catégories : les deux premières comprenaient les sciences religieuses ; les cinq autres, les sciences rationnelles. Ce classement soulignant la hiérarchie entre les connaissances intellectuelles et religieuses a constitué la base du programme des madrasas ottomanes. L'étude des sciences commençait par la lecture du Coran, suivie par celle de la grammaire et de la syntaxe arabes (*sarf ü nahv*), de la logique (*mantık*), de la bienséance (*adab*), de la philosophie théorique (*ilm-i hikmet-i nazariye* [...]), de la théologie (*ilm-i kelam*), de la jurisprudence musulmane (*ilm-i fıkh*), des hadiths (*ilm-i hadis*) et de l'interprétation du Coran (*ilm-i tefsir*). La physique, la géométrie, l'arithmétique et l'astronomie étaient enseignées au moyen des livres de théologie (*kelam*) et des traités consacrés à ces sciences. »

273. Gerhard Endress et Willi Heffening, « Tadbīr », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2002, t. X, p. 53-54.

274. Jean Touchard *et alii*, *Histoire des idées politiques. I/ Des origines au xviii^e siècle*, Paris, PUF, 2001 [1959] (Quadrige), t. 1, p. 11.

275. Mustafa Çağrıç, « Tedbīrū'l-men zil », *TDVİA*, Istanbul, 2011, t. XL, p. 260-261.

276. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 349. Ce sens logique que souligne Lévi-Strauss renvoie d'abord à la *physicalité* même d'un processus psychique et mental, aux conditions de possibilité du fonctionnement normal d'un cerveau humain, avant d'en arriver à l'intellect qui formule les règles et structures sociales et culturelles qui régissent les rapports inter-humains.

coutumières et idéalisées (par exemple d'après la conduite attribuée à Mahomet) ont donné lieu *a posteriori* à des principes abstraits. Je ne prétendrai pas que toute *praxis* ottomane de l'esclavage s'appuyait ouvertement et consciemment sur la connaissance d'une tradition intellectuelle, philosophique et morale. En revanche, on peut dire que les élites urbaines lettrées disposaient d'une certaine connaissance de ce corpus, sinon de ses principes généraux, puisqu'il était attendu d'elles qu'elles s'y conformassent.

S'il n'y a pas de *vade-mecum* conçu *ad hoc* pour des propriétaires d'esclaves par un auteur ottoman (en forme monographique), les traités d'éthique et de bienséance qui contiennent des chapitres sur l'*économie* et les serviteurs du foyer sont les textes qui s'en approchent le plus. L'historien romaniste Jerry Toner avait fait le pari audacieux d'écrire lui-même un manuel intitulé *L'art de gouverner ses esclaves* (originellement *How to manage your slaves*) qu'il a attribué à un aristocrate romain fictif, évidemment propriétaire d'esclaves, Marcus Sidonius Falx qui aurait pu avoir vécu entre le I^{er} et le II^e siècle de notre ère²⁷⁷. Afin d'écrire un texte empathique qui refléterait l'esprit d'un contemporain, J. Toner – qui fait une mise au point historique après chaque chapitre de *l'auteur* – s'est appuyé sur des philosophes, politiciens, historiens, littérateurs et agronomes grecs et romains (Aristote, Diogène, Sénèque, Marc Aurèle, Pline l'Ancien, Caius Gracchus, Caton l'Ancien, Domitien, Suétone, Diodore de Sicile, Cicéron, Varron et Columelle), ainsi que sur d'autres sources primaires et l'historiographie moderne. Sans opter pour ce type d'exercice ludique d'un grand potentiel humoristique, je vais mobiliser le matériel ottoman le plus pertinent en la matière (qui serait à la base d'une entreprise équivalente). En tout cas, nous ne sommes pas en manque de sources de première main qui s'adressent directement à des propriétaires d'esclaves pour prescrire des conseils très précis.

L'*Ahlāk-ı A'lā'ī* (*Morale suprême* ou *Éthique 'alienne*) de Kınālızāde 'Alī Çelebi (m. 979/1572), traité écrit en 1564 (dont on a entamé l'analyse *supra* au sujet de ses considérations ethnographiques), est probablement l'incarnation la plus importante de la perspective philosophique islamique et ottomane sur l'ordre social et le bon gouvernement qui ne se limite nullement à la conjoncture contingente des affaires courantes pour se situer sur un plan abstrait et élevé au niveau des principes et structures fondamentaux ; au point de vue éthique de Kınālızāde, le foyer (comprenant la famille biologique et ses esclaves) est à traiter de manière synecdotique, car il fournit les repères nécessaires pour parler de l'ensemble de la société (dont le traitement métaphorique peut commencer par le corps humain)²⁷⁸. Cet ouvrage était le premier traité d'éthique

277. Marcus Sidonius Falx, *L'art de gouverner ses esclaves*, éd. et commenté par Jerry Toner, trad. par L. Bury, Paris, PUF, 2015 [2014].

278. Gottfried Hagen, « The order of knowledge, the knowledge of order: Intellectual life », *CHT* 2, p. 435 [407-456].

de grande envergure composé en turc ottoman : l'héritage persan séculaire sur lequel il est fondé devenait ainsi encore plus facilement accessible pour les lettrés ottomans²⁷⁹. Il faut également préciser que cet ouvrage fut un *bestseller* du marché ottoman aux livres entre le xvi^e et le xviii^e siècles : la bibliothèque de Süleymaniye à Istanbul en a gardé 22 copies ; le copiste Derviş Mehmed est réputé pour avoir copié l'ouvrage une quarantaine de fois à la fin du xvi^e siècle, d'où son surnom *Ahlākī* (l'*Ahlākīen*, d'après le titre du traité) ; même la petite collection de manuscrits turcs de l'Université de Princeton en possède quatre exemplaires²⁸⁰.

Cette littérature de conseils est assez conservatrice dans son essence et sa raison d'être ; le discours qu'elle tient sur l'ensemble de la société a tendance à proscrire la mobilité entre différentes couches, elle enjoint à chacun de rester à sa place. Le poète mystique Nābī (1642-1712) qui a écrit un *Traité de la bienfaisance* (*Ḥayrīnāme*, composé à Alep en 1701), un livre de conseils en vers suivant le modèle du *Ḳābūs-nāma* de Kay Kā'ūs bin Iskandar, défend cette idée d'inertie sociale dans sa description de l'ordre du monde²⁸¹. Cette vision typiquement ottomane de la hiérarchie socio-politique, laconiquement exprimée par un hémistiche du poète Nev'īzāde 'Aṭā'ī ('*abd-i memlūk hiç olsun mı emīr*, « un esclave possédé, peut-il jamais devenir un prince ? »), est également bien intériorisée par le poète Nābī²⁸². C'est un lieu commun assez répandu au sein de l'élite lettrée, d'autant plus que c'est un homme poli, galant, sophistiqué, cultivé, mais aussi conservateur, passif et conformiste qu'idéalise Nābī dans sa vision sociale²⁸³. Le poète soutient que :

mālikūñ fī ilini görmez memlūk [l'esclave ne voit point l'action du roi]

bilmez aḥvāl-i re'āyāyi mülūk [les rois ne connaissent pas l'état des sujets]²⁸⁴.

Par rapport à la souplesse du *Ḳābūs-nāma*, le *Ḥayrīnāme* adopte un ton plus strict et austère ;

Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızāde Ali Efendi ve Ahlāk-ı Alâî*, Istanbul, İz Yayıncılık, 2005, p. 320-323, 405-422, 425 et seq.
279. Hüseyin Öztürk, *Kınalızāde Ali Çelebi'de Aile Ahlākı*, 2nd éd., Ankara, T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991, p. IX.

280. Baki Tezcan, « Ethics as a Domain to Discuss the Political: Kınalızāde Ali Efendi's *Ahlāk-ı Alâî* », in Ali Çaksu (éd.), *Proceedings of the International Congress on "Learning and Education in the Ottoman World", Istanbul 12-15 April 1999*, Istanbul, IRCICA, 2001, p. 110.

281. Dans le titre, on trouve le jeu de mots lié au nom du fils de l'auteur, auquel l'ouvrage est dédié (*Ḥayrī* signifiant *celui qui fait dans la charité, la bienfaisance*) ; il est possible de traduire le titre tout simplement par *Traité dédié à Ḥayrī* aussi. Le texte a été traduit en français et publié en caractères ottomans imprimés par Pavet de Courteille, *Conseils de Nabi Efendi à son fils Aboul Khair*, Paris, 1857 ; et édité en transcription turque moderne par Mahmut Kaplan, *Hayriyye – Nâbî (İnceleme-Metin)*, Ankara, thèse de doctorat, Ankara Üniversitesi, 1990.

282. Tunca Kortantamer, « 17. yüzyıl şâiri Atâyî'nin Hamse'sinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Görüntüsü », *Tarih İncelemeleri Dergisi* I, 1983, p. 65. Gottfried Hagen, « Afterword. Ottoman Understandings of the World in the Seventeenth Century », in Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 31), p. 239.

283. Ali Fuat Bilkan, « Hayriyye », *TDVİA*, Istanbul, 1998, vol. XVII, p. 66 [65-66].

284. Mahmut Kaplan, *Hayriyye – Nâbî, op. cit.*, p. 260 [vers 27].

Nābī suit bien la ligne de Kay Kā'ūs concernant le mariage et les femmes esclaves (*cāriye*), mais préconise la sobriété en toutes circonstances et proscrit la luxure²⁸⁵. Par ailleurs, l'auteur encourage son fils à faire preuve d'une bonté naturelle :

saña hilm ü edeb ü hüsn-i sülūk [la douceur, la retenue et la poursuite de la bonne voie]

éder ahrārı zarūrī memlūk [feront des hommes libres inévitablement tes serviteurs]²⁸⁶.

Ce conseil de Nābī ne prétend pas que cela puisse être un tort d'être gentil, mais au contraire porte sur la force considérable qu'une telle prédisposition peut procurer, au point même de soumettre des hommes libres de manière persuasive en tant que serviteurs personnels potentiels. Le distique peut, bien entendu, être simplement une hyperbole qui ne fait que renforcer l'importance que l'auteur accorde à la générosité et à l'amabilité. Malgré cela, il donne bel et bien une idée du niveau de dévouement, de malléabilité et d'obéissance inconditionnelle que l'on attend par défaut de ses serviteurs. Ainsi, le passage illustre, par le recours de l'auteur à l'un des mots de l'esclavage chez les Ottomans, en l'occurrence *memlūk*, que ce vocabulaire ne renvoyait pas toujours nécessairement à la notion de propriété, à l'idée de disposer d'une marchandise humaine, mais qu'il pouvait simplement souligner l'idée de soumission et d'obéissance inconditionnelles, voire volontaires. Cette idée traduit, par conséquent, ce que l'on attend normalement des esclaves : le dévouement, la docilité, l'acceptation de l'autorité et du destin. Après cet avant-goût de la culture littéraire ottomane de bienséance relative aux esclaves (dans le cadre des considérations matérielles et spirituelles sur la vie quotidienne), on peut s'intéresser dans un premier temps aux types d'esclaves auxquels on peut avoir affaire.

1 – Comment classer ? La typologie des serviteurs d'après leurs prédispositions naturelles

Ḳimālīzāde soutient qu'il y a des hommes libres par nature, des esclaves par nature, et des personnes esclaves de leurs désirs :

Les sages dirent : « il y a trois classes/groupes de serviteurs : d'abord, les personnes libres par nature,

285. Günay Kut, « Nābī'nin Hayrî-nâme'si », *Acâibü'l-mahlûkât. Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları II*, Istanbul, Simurg, 2010, p. 145-154.

286. Mahmut Kaplan, *Hayriyye – Nâbî, op. cit.*, p. 314 [vers 561]. Pavet de Courteille, *Conseils de Nabi Efendi, op. cit.*, p. 25 : « La douceur, la politesse, les bons procédés te soumettront nécessairement les hommes libres. »

deuxièmement les esclaves par nature, et troisièmement les esclaves de la concupiscence. » La première classe est comme les enfants et les rejetons qu'il faut éduquer et protéger. La deuxième est à utiliser comme les bêtes d'élevage et les bêtes de somme qu'il faut nécessairement nourrir et entretenir. La troisième classe d'esclaves est à utiliser dans la mesure où on en a besoin, et ce de manière vicieuse – ou injuste – et avec mépris (*ve hukemā demişlerdür ki « hidmetkâr üç şınıfdur: evvelkisi hürr bi-t-tab^ç, ikincisi bende-i bi-t-tab^ç, üçüncüsü bende-i bi-ş-şehvedür » şımf-ı ulâ evlâd u ensâb gibi ki terbiyet ü ri'âyet etmek gerek ikincisi mevâşî vü devâbb gibi isti'mâl édüb geregi [anlar] gibi ri'yâzet ve takvîm etmek gerek üçüncü gulâm ve cârîyesi hâcet oldukça isti'mâl ve ihânet ü tahkîr ile kullananlar*)²⁸⁷.

Avant de passer au commentaire de ce passage, il faut en signaler la généalogie : Kınâlızâde emprunte cette tripartition à Tūsī (presque mot à mot) qui s'était lui-même appuyé sur Bryson sur ce point. Kınâlızâde y fait allusion en attribuant cette affirmation aux « sages » (*hukemā*). Bryson, dont le nom même est issu d'une conjecture, était un philosophe néo-pythagoricien et obscur qui a vécu probablement au premier siècle de l'ère commune²⁸⁸. Dans le genre du *tadbîr al-manzil* (la traduction arabe d'*oikonomia*, gestion de la maisonnée), l'*Oikonomikos* de Bryson est la source principale à laquelle puise une grande partie des traités arabes d'économie de façon directe ou indirecte ; ainsi, il est mentionné²⁸⁹ par des auteurs comme Ibn Miskawayh (m. 1030) ou Ibn Sīnā (Avicenne, m. 1037) dans leurs traités d'éthique et d'économie domestique, mais aussi par al-Ghazālī (m. 1111), Nasīr al-dīn al-Tūsī (m. 1274), Ibn al-Akfānī (m. 1348) et surtout à l'époque ottomane par Taşköprizâde Ahmed Efendi (m. 1561) dans sa synthèse magistrale des sciences islamiques intitulée *Miftāḥu-s-sa'âde* (*La clé de la félicité*)²⁹⁰. Même si Bryson n'a pas été lu directement par la grande majorité des lettrés ottomans, il fait partie des sources principales des ouvrages d'économie domestique (*tedbîrül-menzil*) qui font autorité dans l'Empire ottoman²⁹¹.

La typologie de Bryson énumère trois esclaves distincts : libre par nature mais asservi par la « loi » (νόμος), esclave par les « habitudes de son âme » (τρόπος τῆς ψυχῆς) et esclave « par nature » (κἀτα φύσιν)²⁹². D'abord, il y a ceux qui sont esclaves par l'obligation de la loi (religieuse), ce qui correspond à l'institution servile sur les plans juridique et social²⁹³. Ces hommes n'ont aucune qualité inhérente les vouant à la servitude : c'est un concours de circonstances extérieures qui crée leur situation malheureuse ; mais tout de même, il y a une certaine part de nécessité là-

287. Kınâlızâde 'Alī Çelebi, *Ahlâk-ı A'lâ'î*, Houghton Library, Université de Harvard, Ms Turk 28, fol. 200 v°.

288. Abdul Azim Islahi, « The Myth of Bryson and Economic Thought in Islam », *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* XXI/1, 2008, p. 73-74.

289. Son nom prend des formes variables comme Burūsun, Ubrūsun ou Burūsīs.

290. Gerhard Endress et Willi Heffening, « Tadbîr », *art. cit.*, p. 53-54. Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam. A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013, p. x. Mustafa Çağrıç, « Tedbîrül-menzil », *art. cit.*, p. 261.

291. Fatih Ermiş, *A History of Ottoman Economic Thought. Developments before the nineteenth century*, Londres-New York, Routledge, 2014 (The Routledge History of Economic Thought), p. 82-85 et fig. 4.1 [p. 82].

292. Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*, *op. cit.*, p. 40, 259 et 455-457 (§ 55-60).

293. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, trad. par Emile et Jenny Marmorstein, Londres-New York, Routledge, 1992 [1975] (Arabic Thought and Culture), p. 108.

dedans, car c'est le respect de la loi (religieuse) qui exige leur asservissement. Deuxièmement, il y a les esclaves du désir qui sont « despotiquement dirigés par leurs désirs et idées au point de ne plus savoir comment se maîtriser soi-même. C'est un mauvais esclave et un mauvais homme, il ne vaut rien.²⁹⁴ » Si on reprend la deuxième catégorie de *kul* d'Akşems ed-dīn, l'esclave du désir est exactement son contraire²⁹⁵. Chez Akşems ed-dīn, il s'agissait de subjuguier le *nefs*, d'avoir une maîtrise totale sur les passions et les pulsions ; or, dans la tradition brysonienne, l'esclave du désir, à l'inverse, entre sous le joug de ses penchants et instincts pour ne plus avoir de prise sur lui-même. C'est une sorte d'esclavage immatériel dans lequel peut se trouver n'importe qui, quel que soit son statut juridique ou son rang social, c'est le danger de « l'autre esclavage » qui guette l'homme libre à tout moment. Enfin, Bryson présente l'esclave par nature qui possède un corps vigoureux et qui peut supporter une quantité considérable de travail et par contraste, le discernement et l'intelligence dont il dispose dans son âme sont seulement suffisants pour se faire guider par quelqu'un d'autre, car il est dans l'incapacité de se gouverner lui-même²⁹⁶. Bryson ajoute encore que ce dernier est plus proche des animaux dirigés par des hommes comme ils l'entendent et même s'il est de condition libre, un tel homme est en réalité un esclave qui a besoin d'un maître lui indiquant ce qu'il faut faire²⁹⁷. Dans cette catégorie ultime, sa position ne semble pas être très éloignée de la conception aristotélicienne essentialiste de l'esclavage, du moins en apparence. En réalité, les deuxième et troisième groupes relèvent du premier, car Bryson tient son discours principalement sur les esclaves qui sont juridiquement asservis ; bien entendu, cela pose le problème d'une certaine contradiction interne de cette catégorisation. Afin de disserter au sujet des hommes de condition libre qui risquent de se trouver sous le joug de l'esclavage spirituel et immatériel, il est nécessaire d'adopter une certaine flexibilité interprétative vis-à-vis du texte²⁹⁸. Par exemple, Bryson exhorte les clients potentiels à ne jamais acheter un esclave de la deuxième catégorie, car son vrai maître ne sera jamais l'acheteur, mais ses propres désirs et démons²⁹⁹. Tout de même, l'exposé de Bryson permet de mieux comprendre que certains hommes de condition libre peuvent être tout à fait naturellement enclins à l'esclavage, et de même, que ceux qui ont le malheur de connaître l'esclavage sur le plan légal peuvent ne pas être des esclaves au point de vue de leur âme, mais peuvent même se considérer comme affranchis de leurs démons, désirs et instincts naturels et artificiels. Cette tripartition typologique des esclaves et la supposition selon laquelle les hommes sont prédisposés à devenir esclaves ou libres étaient monnaie courante dans les traités éthiques musulmans au Moyen

294. *Ibid.*

295. Vahit Göktaş, « Akşemseddin'de Kulluk Kategorileri », *Ekev Akademi Dergisi* XIV/43, 2010, p. 1-8.

296. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, *loc. cit.*

297. *Ibid.*

298. Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*, *op. cit.*, p. 260.

299. *Ibid.*

Âge : Bryson est la pierre angulaire, la source principale de l'élaboration de ce point de vue³⁰⁰.

Simon Swain prétend à tort que Ṭūsī ne prend pas en compte la tripartition des esclaves conçue par Bryson, mais qu'il se contente de suivre Avicenne en remerciant Dieu d'avoir fourni la main d'œuvre servile aux musulmans libres³⁰¹. Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī qui fait la paraphrase de Bryson dans la deuxième partie de son *Aḥlāk-e nāṣirī* cite et commente cette tripartition juste avant de faire part de ses considérations ethnographiques sur les peuples asservis³⁰². Citons la traduction anglaise de G. M. Wickens du passage où Ṭūsī précise comment il faut traiter ceux qui sont libres par nature (*ḥurr bi-ṭabʿ*), ceux qui sont esclaves par nature (*ʿabd bi-ṭabʿ*) et ceux qui sont esclaves de l'appétit (*ʿabd bi-ṣahvat*) :

The first group should be treated like children and encouraged to acquire a proper mode of conduct. The second should be used like beasts and cattle and kept in training. The third category should be allowed to indulge their appetite in accordance with need, and kept at work by scornful and slighting treatment³⁰³.

Le passage est, dans son essence, identique à celui de Ḳīnālīzāde cité *supra*. Les différences légères sont négligeables, car le sens originel qui remonte à Bryson est bien transmis. Les esclaves qui sont libres par nature mais qui se trouvent asservis par conformité à la loi religieuse sont les seuls qui sont dignes de ne pas être exploités sans merci : ils méritent plutôt l'attention et l'enseignement de leurs maîtres. Alors que le recours à ceux qui sont esclaves par nature et esclaves de leur instincts naturels n'est pas proscrit, il n'est pas nécessairement encouragé non plus. Mais au cas où on se trouverait avec de tels esclaves, il faut agir en adéquation avec leurs prédispositions naturelles et psychiques. Surtout, la conséquence logique la plus importante de cette tripartition est de consolider et de soutenir l'esclavage en tant qu'institution : si une personne juridiquement réduite en esclavage peut toujours être *libre* dans son esprit (dans le sens qu'elle est moralement bonne et exempte de vices), alors son statut juridique n'a rien de scandaleux³⁰⁴.

Parmi les auteurs importants qui ont repris et transmis indirectement des éléments de cette typologie de Bryson, on trouve également le disciple de Ḳīnālīzāde, Muṣṭafā ʿĀlī de Gallipoli. Dans

300. Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*, Leyde, E. J. Brill, 1960, p. 91 n. 285. S. Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*, *op. cit.*, p. 86. Gerhard Endress et Willi Heffening, « Tadbīr », *art. cit.*, p. 54. Hans Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Fribourg, Klaus Schwarz Verlag, 1980 (Islamkundliche Untersuchungen 57), p. 166-167 et 221.

301. S. Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*, *op. cit.*, p. 258.

302. Martin Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers "Bryson" und sein Einfluß auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1928 (Orient und Antike 5), p. 52-103.

303. Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī, *The Nasirean Ethics*, trad. par G. M. Wickens, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1964, p. 183 et 313 n. 1798.

304. S. Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*, *op. cit.*, p. 260.

ses *Tableaux de délicatesses sur les principes de réunions littéraires* (*Mevā'idü-n-nefā'is fī kavā'idü-l-mecālis*), ouvrage remarquable d'*ādāb* à caractère sociographique, Muṣṭafā 'Ālī parle de « jeunes serviteurs esclaves vaincus par leur *ego* » (*maḡlūb-i nefis olan ḡilmān-i huḍdām*), c'est-à-dire envoûtés par leurs penchants lubriques, en les désignant parmi les types d'hommes facilement corrompibles par des « hommes immoraux » (*bed-siyr*) qu'il faut éviter d'employer au palais impérial (et dans les maisonnées des particuliers par extension), en raison de leur propension à semer la zizanie et la tyrannie partout dès qu'ils le peuvent³⁰⁵.

2 – Comment traiter ses esclaves ?

Cette littérature éthico-économique est d'un caractère fortement anthologique, elle poursuit une ambition à la fois moralisatrice et pratique ; elle met ensemble des influences diverses et hétéroclites (ce qui fait coexister Bryson avec des injonctions coraniques et des principes des miroirs des princes persans dont le point culminant concernant l'esclavage est le *Ḳābūs-nāma*)³⁰⁶. Chez Bryson, dont l'*Oikonomikos* sert de modèle pour les traités arabes d'économie (qui se composent traditionnellement de quatre parties : 1/ l'acquisition et l'entretien de la propriété (*māl*), 2/ la gestion des esclaves, 3/ le rôle des femmes dans la maisonnée, 4/ l'éducation des enfants, là où la *paideia* s'approche de l'*ādāb*), et chez les auteurs qui l'ont utilisé, la gestion de l'espace domestique et de la propriété est étudiée dans le but d'accéder à la plus grande fortune possible (pour la préserver et la cultiver ensuite)³⁰⁷. Lorsqu'il met l'accent sur le bon traitement qu'il faut réserver aux esclaves, ce conseil vise principalement l'intérêt du maître qui peut obtenir un meilleur service de la part de ses esclaves bien nourris et reposés³⁰⁸. En effet, le repos de l'esclave est recommandé avant tout au point de vue de l'efficacité de la main d'œuvre servile sur le moyen terme³⁰⁹. Car, il est plus avantageux pour le maître d'être respecté que d'être craint par son esclave³¹⁰. Toutefois, comme l'esclave est un être humain, trop de repos risque de le rendre insolent ; par conséquent, il ne faut pas le faire reposer autant que des animaux, il ne devrait pas disposer du temps suffisant pour le rendre nuisible à lui-même et à son maître³¹¹. Enfin, Bryson équilibre son propos en faisant appel à la compassion des propriétaires envers leurs esclaves : son

305. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevā'idü'n-nefā'is fī kavā'idü'l-mecālis*, éd. par Cavid Baysun, *op. cit.*, p. 21-22.

306. Hans Müller, *Die Kunst des Sklavenkaufs*, *op. cit.*, p. 19-20.

307. *Ibid.*, p. 20 et 24. G. Endress et W. Heffening, « Tadbīr », *art. cit.*, p. 54. S. Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*, *op. cit.*, p. 253.

308. S. Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*, *op. cit.*, p. 258.

309. *Ibid.*, p. 461 (§ 66). Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī, *The Nasirean Ethics*, *op. cit.*, p. 183.

310. S. Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*, *op. cit.*, p. 267.

311. *Ibid.*, p. 461 (§ 68).

argument est que le maître doit éprouver ce sentiment en raison de son appartenance à la même espèce que l'esclave (l'humanité de l'esclave est ainsi abordée sous un autre angle)³¹². Sur ce point, il faut distinguer le traitement humain que réserve un maître à son esclave et l'inhumanité inhérente de l'esclavage en tant qu'institution (ou son caractère *humain, trop humain*)³¹³.

À la lumière des intentions de Bryson (et de celles de la littérature islamique de *tedbīrī-l-menzil*), la question principale à laquelle les auteurs s'efforcent de répondre est plutôt « comment traiter les esclaves en respectant la priorité absolue que sont les intérêts du maître ? » Tous les efforts de rationalisation vont dans ce sens ; le bon traitement et la gestion appropriée des esclaves sont rendus nécessaires par la conviction ferme d'après laquelle les esclaves sont essentiels pour le concept même de propriété et d'espace domestique (l'analogie en est celle de la cité qui n'existe pas sans une population)³¹⁴. Ces conseils sont teintés d'un pragmatisme psychologisant : les meilleurs serviteurs ne proviennent pas de la même ethnicité que le maître, car on éprouve du mépris et de la jalousie pour ceux qui sont proches et similaires, recruter *l'autre* fait qu'on neutralise ce type de pulsions³¹⁵. De plus, toujours selon Bryson, les meilleurs serviteurs sont jeunes en raison de leur plus grande capacité d'obéissance et leur rapidité à assimiler ce qu'on leur inculque (l'argument de la malléabilité des jeunes esclaves encore verts)³¹⁶. Le canon économique brysonien est succinct en matière d'esclavage (mais contient des principes qui ont imprégné les conceptions éthiques et économiques ottomanes, du moins leurs sources principales du Moyen Âge). Le choix de jeunes esclaves (considéré comme le meilleur qui soit) est une garantie préalable pour la réactivité aux exigences du maître des serviteurs engagés dans la maisonnée. Les « droits » des esclaves sont réduits à leurs besoins biologiques strictement nécessaires dans ce contexte (nourriture, hébergement et vêtement principalement)³¹⁷. Après, Bryson précise que le maître ne peut exiger que son esclave effectue une tâche illégale ou qui dépasse ses capacités/compétences (ce qui constitue une exception à l'obligation d'obéissance quasi-inconditionnelle de la part de l'esclave, ne serait-ce qu'en théorie)³¹⁸. En cas d'erreur de la part de l'esclave, le maître ne doit pas en tenir compte la première fois ; la deuxième fois en revanche, le maître a le droit, sinon l'obligation de le corriger/châtier³¹⁹. Quant à la correction, la première se fait par un avertissement verbal et on passe aux coups si l'erreur est réitérée ; mais, Bryson préconise précisément de punir un esclave de la

312. *Ibid.*, p. 461 (§ 69).

313. *Ibid.*, p. 265. Moses I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Harmondsworth-New York, Penguin Books, 1983 [1980], p. 190.

314. S. Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*, *op. cit.*, p. 259.

315. *Ibid.*, p. 463 (§ 71).

316. *Ibid.*, p. 267 et 463 (§ 71).

317. *Ibid.*, p. 268.

318. *Ibid.*

319. *Ibid.*, p. 269 et 461 (§ 64-65).

même façon que l'on punirait le fils du maître (pour une faute semblable) : ce serait la meilleure chose pour le serviteur et l'enfant³²⁰. Si Bryson suit Aristote pour associer la déficience de l'intellect au besoin ontologique d'être esclave, il est clair qu'à ses yeux les meilleurs esclaves ne sont pas ceux qui sont insuffisamment intelligents³²¹. De ceux qui sont *esclaves par nature, dans l'âme*, on peut exiger des tâches physiquement éprouvantes tout au plus³²². Il est sûr que les Ottomans ne recommandent aucunement l'acquisition d'esclaves stupides. Et c'est là que se trouve le dilemme de l'esclavagisme essentialiste : on a beau postuler l'existence d'une nature humaine servile, il est clair que même les fervents défenseurs de cette position (sauf peut-être Aristote lui-même) ne désignent que ceux qu'ils qualifient de *libres dans leur essence, sur le plan spirituel* comme les meilleurs esclaves que l'on puisse posséder. Il est vrai que les sources arabes et persanes des Ottomans s'inspirent de Bryson. Toutefois, elles ne sont pas allées jusqu'à transmettre l'essentialisme du philosophe néo-pythagoricien aux Ottomans qui en ont repris plutôt des conseils pratiques, concrets.

L'idée la plus importante que les Ottomans ont retenue de Bryson est celle de la nécessité d'esclaves pour la viabilité et l'intégrité de la maisonnée. C'est cette idée qui permet de normaliser, et même de « démocratiser » l'esclavagisme et la possession d'esclaves. Autrement dit, dans la mesure où posséder des esclaves ne relève aucunement du domaine du luxe, mais de celui de la nécessité, tous les Ottomans peuvent (et même, doivent, sauf les non-musulmans) posséder des esclaves : la question étant de savoir comment et combien, la modération et le bon sens de l'*ādāb* du XVI^e siècle mettent l'accent sur les moyens et les besoins des maîtres effectifs et potentiels d'esclaves³²³. La population servile d'une maisonnée doit contribuer à sa prospérité et non à sa ruine³²⁴. Cette idée de la nécessité de l'esclavage fut un fondement beaucoup plus solide et cohérent (avec des contradictions internes moins gênantes) que la tripartition des esclaves qui présuppose l'existence d'une nature humaine servile qui serait opposée à une nature humaine d'essence libre (même si cette nature s'incarne chez quelqu'un qui se trouve réduit en esclavage).

320. *Ibid.*

321. *Ibid.*, p. 260-261.

322. Emin Lelić, « Physiognomy (*ilm-i firāsāt*) and Ottoman Statecraft: Discerning Morality and Justice », *Arabica* LXIV, 2017, p. 628, 638 et 643.

323. Andreas Tietze, « Muṣṭafā 'Ālī on luxury and the Status Symbols of Ottoman Gentlemen », in Aldo Gallotta et Ugo Marazzi (éds), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples, Istituto Universitario Orientale, 1982 (Seminario di Studi Asiatici, Series Minor XIX), p. 577 et 582-585.

324. *Ibid.*, p. 582-583 et 589. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Ālī (1541-1600)*, Princeton, Princeton University Press, 1986 (Princeton Studies on the Near East), p. 127. Gelibolulu Mustafa 'Ālī, *Mevā'idü'n-nefāis fī-ḳavā'idü'l-mecālis*, éd. par Mehmed Şeker, *op. cit.*, p. 374-375.

i. Comment les châtier ?

Ḳınālızāde ‘Alī Çelebi n’est pas un sociographe de la même envergure que Muşţafā ‘Ālī de Gallipoli, car il se contente de paraphraser les manuels de l’époque médiévale consacrés à l’art d’acheter des esclaves et ne transmet pas au lecteur ses propres observations contemporaines. Cela dit, cette approche ne l’empêche aucunement d’émettre ses avis personnels sur la façon dont il faut traiter les esclaves domestiques. Après une introduction qui porte sur les réflexes qu’il faut adopter sur le marché aux esclaves avant de procéder à l’acquisition d’un(e) esclave, Ḳınālızāde ‘Alī Çelebi traite notamment de la question des châtiments corporels³²⁵. L’auteur fait plusieurs remarques intéressantes : d’abord il met en garde l’acheteur potentiel contre des esclaves agressifs qui peuvent devenir extrêmement mécontents de leur nouveau maître si celui-ci est d’un rang moindre que celui qui les vend ; les esclaves battus à plusieurs reprises par leurs précédents maîtres sont aussi indésirables que des esclaves calomnieux et qui se comportent de manière insultante, irrespectueuse :

Ils peuvent ne pas accepter d’être vendus et s’inciter à des actes malicieux, particulièrement si la personne par qui ils sont vendus est un homme de rang et de religion et l’acheteur un individu abject. Peut-être, il ne devrait pas être demandeur des esclaves sortant de la maison et du sérail de quelqu’un dont le rang et la position sont plus élevés que les siens. Et si ces esclaves hommes et femmes sont des calomnieux et des gens outrageants et battus maintes fois par leurs maîtres, il ne doit pas les acheter (*Bey’ olduğına rāzı olmayub fesāda ikdām etmek muhtemeldür husūsen bey’ olunduğı kimesne sāhib-i cāh u dinī olub alan kimesne andan dūn ola. Belki kendüden cāh u mansıbdā bülend olan kimesneniñ hāne ve serāyından çıkan gulām ve cāriyeye rāğib olmaya. Ve şöl gulām ve cāriye ki ehl-i kazf ve şetm ola ve sāhibinde çok döğülmüş ola almaya*)³²⁶.

Il s’agit donc principalement d’énumérer les différents types d’esclaves indociles et potentiellement rebelles qu’il faut éviter d’acheter : les esclaves battus en font partie. À ce propos, on peut souligner que l’auteur sous-entend probablement l’appartenance des précédents maîtres à une catégorie sociale inférieure (au moins, qu’ils sont cruels et ignorants des bonnes manières), et ce tout de suite après avoir désapprouvé l’achat d’esclaves ayant appartenu à des maîtres de rang supérieur par rapport à l’acquéreur en puissance. L’auteur poursuit avec une discussion autour de l’usage du bâton sur les esclaves. En raison de diverses citations qu’il fournit de ses sources médiévales, ses propres positions en la matière ne sont exprimées que de façon concise :

Si tu dis que le bâton est nécessaire [pour les esclaves] en toutes circonstances, al-Mutanabbī qui est un

325. Ḳınālızāde ‘Alī Çelebi, *Ahlāk-ı A’lā’i*, Houghton Library, Université de Harvard, Ms Turk 28, fol. 198 v^o-200 r^o.

326. *Ibid.*, fol. 199 r^o.

poète de cet univers dit [poème] : « il faut avoir un bâton lors de l'achat d'un esclave — car les esclaves sont une espèce mesquine. » Notre réponse est que ceci s'applique aux esclaves noirs, car al-Mutanabbī dit ce distique à titre satirique concernant l'ikhchidide Kāfūr gouverneur d'Égypte. Kāfūr était un eunuque noir. Certains disent que ce distique concerne les esclaves pris pour des services affligeants, que l'on appelle *kaẓāḳ* dans ces parages et qui ont constamment besoin du bâton. Certains disent : « non, peut-être le souhait d'al-Mutanabbī est un conseil d'ordre général et que chaque esclave a véritablement besoin du bâton. » En effet, ce poète avait dit (distique) : « un individu libre reçoit son dû lorsqu'il est réprimandé — mais un esclave n'est maté qu'avec un bâton. » Après quoi, à la suite de l'échange et de la consultation avec des gens d'expertise, il doit prier pour le meilleur des résultats et procéder à l'achat. Il ne doit pas acheter un esclave courageux et entreprenant, car les gens de courage oublient la différence entre la liberté et l'esclavage lorsqu'ils sont emportés par leur colère (*Eger dërseñ 'aşā alınmak bir her ḥāl lāzımdur zīrā Mütenebbī ki şā'ir-i cihāndur (şī'ir) : « lā tāštari-l-'abda illā wa-l-aşā-ma'ahu — innal-'abīd la-anjāsın manākīdu » dēdi. Cevāb vērürüz bu zengī kullara göredür zīrā Mütenebbī bu beyti Kāfūr-ı İhşīdī şāhib-i Mısr ḥaḳḳında hicven dēmişdür. Kāfūr zengī ḥādım idi. Ba'zılar « bu beyt ḥıdmet-i mihnet için alınan kullardadır ki anlara bu diyārda “kaẓāḳ” dërler anlar berherḥāl 'aşāya muhtāclardur » bā'zılar aydur: « lā belki murād-ı Mütenebbī naşīḥat-ı 'āmmıdur ve her ḳulñ fi-l-cümle 'aşāya ihtiyāci tamāmdur. » Nitekim şā'ir-i āḥer dēmişdür ki (beyt) : « al-lawmu li-l-ḥurri muḳsımın rādī'un — wa-l-'abdu lā yarda'uhu illā-l-'aşā. » Pes taklīb ü müşāvere-i ehl-i tecribet étdükden-şoñra istihāre édüb iştirā éde. Ve cerī vü muḳdim ḡulam almaya zīrā ehl-i cür'et heyecān-ı ḡaẓabı zamānında ḥürriyyet ve rıḳkıyyet nedür ferāmüş eyler*)³²⁷.

Ḳınālızāde connaît précisément le contexte historique dans lequel le poète du X^e siècle al-Mutanabbī avait écrit ce distique : en effet, le poète éprouvait du dédain pour le régent ikhchidide Kāfūr qui l'avait accueilli dans sa cour en le privant « de toute indépendance morale et matérielle »³²⁸. La traduction française de ce distique, issue d'une sélection des œuvres d'al-Mutanabbī, situe les hémistiches dans leur contexte historique précis : « n'acquiers jamais un Noir sans penser au bâton — car les nègres ne sont qu'une infection sans nom »³²⁹. Si l'on s'en tient à cette lecture, le distique d'al-Mutanabbī ne concerne que les esclaves noirs auxquels Kāfūr est assimilé en raison de ses origines. Or, Ḳınālızāde fait part d'autres interprétations possibles de ce passage et indique que pour certains, c'est un conseil qui s'applique à l'ensemble de la population servile : tous les esclaves mériteraient d'être frappés ; le bâton devrait être une épée de Damoclès pour les esclaves. Inversement, « un individu libre reçoit son dû lorsqu'il est réprimandé », c'est-à-dire, un avertissement verbal ferme suffit pour que les hommes libres apprennent leur leçon. En quelque sorte, d'après ce point de vue, le statut juridique aurait un effet permanent et déterminant sur la psychologie et la façon d'être d'un individu.

L'autre distique d'al-Mutanabbī que Ḳınālızāde cite appuie l'interprétation qui va dans le sens de la punition cruelle généralisée, car il recommande de faire comprendre aux esclaves que leur châtement sera effectué systématiquement par la bastonnade. Ḳınālızāde se prononce

327. *Ibid.*, fol. 199 r°-199 v°.

328. A. S. Ehrenkreutz, « Kāfūr, Abū l-misk », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1978, t. IV, p. 436-437. Régis Blachère et Charles Pellat, « al-Mutanabbī », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1993, t. VII, p. 772 [770-774].

329. Mutanabbī, *Le Livre des Sabres. Choix de poèmes*, trad. par Patrick Mégarbané et Hoa Hoï Vuong, Arles, Actes Sud-Sindbad, 2012, p. 219 [poème n° XXV]. Selon les traducteurs, ce sont des *insultes raciales* [...] *plus ignobles que jamais* que l'on trouve dans cette satire au vitriol d'al-Mutanabbī à l'égard de Kāfūr (*ibid.*, p. 215).

personnellement en faveur des bastonnades pour les esclaves que l'on appelle *kazāk* dans la société damascène des années 1560 ; cela renvoie littéralement à des Cosaques, mais on peut présumer que ce sont des esclaves caucasiens assignés à des tâches avilissantes : nous savons que dans la correspondance administrative de la Porte *kazāk* était un terme employé pour les chrétiens des frontières russe et polonaise³³⁰. En outre, dans l'esprit de l'auteur, il est nécessaire que les esclaves intériorisent leur servitude. Il ne doit y avoir aucune situation exceptionnelle où un(e) esclave oublierait son statut, autrement dit la différence entre la liberté et la servitude (selon le mot de *Ḳimālīzāde* lui-même). Conformément à ce point de vue, il faut également éviter de choisir des esclaves dont le courage et la fierté seraient trop importants pour assumer leur infériorité et en avoir conscience de façon permanente. En effet, on peut soutenir qu'un tel esclave est souhaitable pour un métier militaire (et non pour le service domestique), mais ce même tempérament qui est à la base de sa qualité de guerrier fait qu'il peut s'emporter pour défier toute autorité, ce qui correspond parfaitement au cas des janissaires qui forment le corps d'élite de l'armée à l'apogée de l'Empire dont ils sont aussi un facteur de déséquilibre en raison des troubles socio-politiques épisodiquement déclenchés par eux.

Finalement, l'auteur prône une technique d'intimidation constante à l'intention des esclaves : le sentiment récurrent de frayeur extrême serait aussi un élément indissociable de leur place dans la hiérarchie sociale. La clémence du maître qui inflige des bastonnades est encouragée si l'esclave demande pardon. Par contre, l'acte de repentance doit être convaincant et sincère : il est attendu de l'esclave de ne pas répéter les mêmes fautes et torts qui lui sont reprochés. S'il déçoit son maître en la matière, le maître n'a d'autre solution que de s'en séparer par le biais de la vente. Je dois souligner que l'auteur ne suggère aucunement l'affranchissement d'un esclave indésirable, mais sa vente à quelqu'un d'autre. À ce propos, il faut rappeler que, tandis que *Ḳimālīzāde* recommande au propriétaire d'un(e) esclave problématique de s'en débarrasser en le vendant, ses conseils pour l'acheteur potentiel consistent justement à décourager l'achat d'un(e) esclave qui correspondrait à ce cas de figure³³¹. Si l'esclave blâmable est indigne d'être un serviteur, il n'est pas considéré comme apte à devenir un futur client : on recommande surtout la rupture de tout lien personnel avec lui, au lieu de mettre fin à sa servitude. Même s'il s'agit d'un esclave considéré comme mauvais, on pousse le maître de le vendre. Du passage cité *infra*, on peut déduire indirectement que l'affranchissement est principalement vu comme une récompense accordée à des esclaves appréciés et non à ceux qui sont vus comme indignes de toute estime :

330. Gilles Veinstein, « Early Ottoman Appellations for the Cossacks », *Harvard Ukrainian Studies* XXIII/3-4, 1999, p. 39.

331. *Ḳimālīzāde* 'Alī Çelebi, *Ahlāk-ı A'lā'ī*, Houghton Library, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 199 r°.

Les serviteurs doivent toujours avoir peur des châtiments et être terrorisés par eux, et être demandeurs de et motivés par la générosité et la bonté. Celui qui fait acte de repentance doit voir sa repentance acceptée, s'il fait marche arrière par rapport à sa repentance, il aura commis le péché qui y correspond et qui y est conforme. Un ou deux péchés suivant l'acte de repentance ne doivent pas faire perdre tout espoir quant à son sort et à son salut. Mais si, à la suite de nombreuses expériences et épreuves, il n'arrive toujours pas à se dissocier de la malfaisance et si ses délits et infractions ne s'arrêtent pas facilement, il doit être immédiatement vendu, exilé, expulsé car il risque d'associer le reste des serviteurs à son entreprise de malfaisance (*Ve hizmetkârlar dâ'imâ siyâsetden hâ'if ve râhib ve in'âm ve ihsâna tâlib ve râgîb olalar. Tevbe eden kimesneniñ tevbesin kabûl êde tevbeden-şoñra yine rücu' edene muvâfîk u mu'tâbîk-ı günâh 'ukûbet eyleye ve bir iki günâh ile şalâhundan me'yûs ve hayrından nâ-ümîd olmaya. Ve eger tekrâr tecârib ve keşret-i imtilhânâtle fesâddan imtinâ'ı nâ-mümkin ve cerâyim ü kabâyihden inkişâ'ı nâ-müyesser idügi mâ'lûm olsa hemân bey' ü nefy ü tard u ib'âd olma ki sâ'ir hizmetkâruiñ dahî fesâdına bâ'is olur*)³³².

Ṭūsī, le maître à penser et l'une des sources principales de Ḳınālızāde, préconise l'observation du point d'étiquette conforme à l'équité et à la justice (*daḳīkâ-e inşâf u 'adâlat*) et l'abstention de toute forme d'oppression et de tyrannie en ce qui concerne les relations entre maîtres et esclaves³³³. Quant à la correction (*işlâh*) des esclaves, il demande que l'on ne ferme jamais les portes de la mansuétude ; mais les *récidivistes* doivent être punis de manière expéditive (faute de quoi le reste des serviteurs de la maisonnée sera corrompu par ce mauvais exemple qui se comporte avec outrage en toute impunité)³³⁴.

Muṣṭafâ 'Âlî de Gallipoli, dans le chapitre qu'il consacre aux « manifestations de l'incompétence des serviteurs » (*iżhâr-ı 'acz-i hizmetkârân*), s'attaque de son côté à la question des châtiments corporels³³⁵. Si les serviteurs que l'on emploie pour acheter et vendre (*bey' u şirâya kullanan hizmetkâr*) se mettent à inventer des prétextes et excuses et procrastinent (*ta'allül ve bahâne peydâ édüb te'hîr édürmesi*) quand on leur demande d'aller chercher quelque chose au marché (« *çârsûdan fülân getir* »), en prétendant qu'ils n'arrivent pas à en trouver ou que les magasins sont fermés (« *bulunmaz* » *sözün söyleye veyâ hōd « bugün dükkânlar açılmamışdur* » *cevâbin vére*), ils méritent punition et châtiment corporel discrétionnaire (*siyâset ve ta'zîr*) sans délai (*mu'accelen*)³³⁶. Encore le type de châtiment qu'il faut infliger n'est-il aucunement précisé. L'idée principale qui est transmise au lecteur est celle du caractère intolérable du manque d'obéissance et de sérieux chez le serviteur. S'il est avéré que l'esclave (ou le serviteur libre, car dans ce chapitre les deux sont mis sur le même plan) est irrévérencieux et qu'il ne fait pas son travail proprement, il incombe au maître de prendre l'initiative de les rappeler à l'ordre. L'autre

332. *Ibid.*, fol. 200 v°.

333. Naşîr ad-Dîn Ṭūsî, *The Nasirean Ethics*, op. cit., p. 181 et 313 n. 1782.

334. *Ibid.*, p. 183 et 313 n. 1792.

335. Gelibolulu Mustafâ Âlî, *Mevâ'idü'n-nefâis fî kavâ'idi'l-mecâlis*, éd. par Cavid Baysun, Istanbul, Osman Yalçın Matbaası, 1956 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 679), p. 93.

336. *Ibid.*

enseignement principal de ce passage est que si le maître tarde à se montrer ferme, cela laisse le champ libre au serviteur qui ne respecte pas son engagement, ce qui aurait comme conséquence l'absence de toute correction adéquate. De plus, cela peut constituer un mauvais exemple à suivre pour les autres serviteurs de la maisonnée qui pourraient s'imaginer que ce type de comportement relève de l'ordre de ce qui est permis.

Chez le voyageur-sociographe Evliyā Çelebi, on trouve des cas de figure assez extrêmes : il mentionne la pratique en Grèce au xvii^e siècle qui pouvait consister à donner à des esclaves noirs des coups de fouet jusqu'à ce qu'ils meurent. Ce qui retient l'attention est que la personne qui inflige ce châtement infernal n'est pas le maître lui-même ; Evliyā Çelebi a d'ailleurs l'air de reprocher aux maîtres en Grèce d'être laxistes envers leurs propres esclaves. De passage à K̄araferye (Béroïa/Véria en Macédoine centrale) en 1668, Evliyā Çelebi a pu donner une description assez exacte des composantes sociales et des structures architecturales de cette ville dans son *Livre de voyages (Seyāhatnāme)*³³⁷. La majorité de la population était bien entendu grecque, et il y avait des communautés bulgares, turques, tsiganes et valaques³³⁸. Par contre, Evliyā Çelebi semble être l'une des rares sources (sinon la seule) à parler de la présence d'Africains de condition servile dans ce secteur urbain et ailleurs en Grèce dans la seconde moitié du xvii^e siècle :

De l'état des serviteurs possédés. Entre cette ville et celle de Serrès, ils ont majoritairement comme esclaves des Arabes noirs aux lèvres de chameau. Toutefois, pas un seul homme n'est en mesure de battre son esclave. Si jamais un *Arabe* commet une faute, [les maîtres] saisissent le *beg* arabe noir qui est un individu notable et noble parmi eux. Ils lui dénoncent les torts de leurs esclaves en disant « mon *çelebi* a commis telle faute. » Même en le décrivant, tu appelles [ton esclave] *çelebi*. Le *beg* envoie ensuite un *çavuş*, il met par terre ton Arabe *çelebi* et devant tes yeux il lui inflige 500, 600, voire, en fonction de son crime, 1000 coups de fouet. Si tu demandes à l'affranchir [après coup], ton souhait ne sera pas accepté ; ils disent « bien sûr, on va infliger mille coups de fouet au *çelebi*, s'il meurt, on t'achètera un [autre] Arabe. » Il y a [donc] un *beg* arabe noir qui exerce un tel contrôle violent et ferme (*Der-şekl-i çākerān-ı memlūkān. Bu şehirden tā şehri-i Sīrōz'a varınca ekşeriyyā köleleri siyāh şütür-leb 'Arablari var ammā bir ādem kölesini döğmege kâdir degüldür. Hemān 'Arabuñ bir kabāhat etse anlaruñ mābeyninde hasīb [ü] nesīb bir zengī 'Arab begi vardur, aña varub 'Arabuñdan şikāyet édüb, « benim çelebim şöyle kabāhat étüi » deyü çelebi diyerek kovlarsun, beg dañi bir çavuş gönderüb seniñ çelebi 'Arabuñ seniñ gözüñ öñinde yıkub beş yü[z], altı yüz yā hōd cürmine göre biñ kırbaç ururken ricā édüb « halāşş étüim » desen ricāñ geçmeyüb « elbetde çelebiye biñ kırbaç uruculardandır, ölirse saña bir 'Arab alivérür » [dérler]. Tā bu mertebe zābı u rabı eder zengī 'Arab begi vardur*)³³⁹.

Dans ce contexte, *Arabe* ne désigne que les Africains noirs. Comme l'auteur l'explicitera

337. Machiel Kiel et Eleni Gara, « Karaferye », *TDVİA*, Istanbul, 2001, vol. XXIV, p. 393 [391-394].

338. *Ibid.* Antonis Anastasopoulos, « The Mixed Elite of a Balkan Town: Karaferye in the Second Half of the Eighteenth Century », dans *idem* (éd.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V: A Symposium Held in Rethymno, 10-12 January 2003*, Réthymnon, Crete University Press, 2005, p. 259-268. Aucun de ces auteurs ne mentionne la présence d'une communauté africaine à K̄araferye.

339. Evliyā Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 8. Kitap*, éd. par Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı et Robert Dankoff, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, t. VIII, p. 83 [fol. 233b].

plus clairement dans un passage ultérieur de son récit (cité *infra*), il s'agit d'un *beg* noir local qui dispose d'une autorité exclusive pour la punition des esclaves noirs de ces contrées. Il est vrai que l'existence d'une telle instance, même si elle n'a pas été sanctionnée par les autorités ottomanes à notre connaissance, limite le pouvoir du maître sur son propre esclave³⁴⁰. Ce qui semble paradoxal et curieux est que ce *beg* soit la seule figure d'autorité qui dispose du droit d'infliger des châtiments corporels à des esclaves noirs, mais que la quantité de coups de fouet qu'il arrête va bien au-delà d'une peine dissuasive ou d'une correction au point de mettre sérieusement en danger la vie de l'esclave dont il s'agit. Le notable local remédie à ce problème en proposant de remplacer l'esclave par un autre à ses propres frais en cas de mort dans le cadre de cette pratique coutumière. Il ne s'agit pas simplement d'une délégation de l'autorité du maître en matière de punition, l'autorité du propriétaire de l'esclave se trouve complètement suspendue durant le traitement de l'affaire par le *beg* noir : car, si le maître prend pitié de son esclave durant la procédure et décide de l'affranchir, il n'est aucunement écouté ; le *beg* noir tient à ce qu'on applique la peine relevant de sa discrétion jusqu'au bout. Le *beg* noir se montre impassible et exceptionnellement cruel envers les esclaves noirs, mais reste respectueux des droits de propriété de leurs maîtres et affiche un attachement particulier à l'obéissance sans faille des esclaves qui lui sont confiés. La notion de propriété et celle d'autorité priment sur la vie humaine. Pourtant, il faut préciser que ce *beg* n'a pas formellement le droit de vie et de mort sur les esclaves désobéissants qui sont portés à son attention ; il se contente de ne pas prendre les précautions nécessaires pour éviter des morts et offre une *indemnisation en nature* en cas de décès.

Il se trouve que les maîtres en question étaient tenus d'appeler leurs esclaves par le titre honorifique *çelebi*. Les Ottomans désignaient par ce terme qui signifie *homme de bonne éducation* aussi bien des princes impériaux que des grands maîtres de la confrérie mevlevie³⁴¹. Evliyā *Çelebi* attire l'attention sur le fait que les maîtres, même quand ils se plaignent de leurs esclaves (plainte qui conduira ces derniers éventuellement à leur mort), sont obligés de se référer à des *çelebi*, à des « gentilshommes ». Dans la suite de la relation de ses aventures grecques dans le sud, l'auteur revient sur cette institution de façon plus détaillée dans une section consacrée aux *manières bizarres et étranges* (*der-ıtarz-ı 'acīb ü garīb*) des gens du *sancağ* de Kōrōn en Morée (Péloponnèse) en 1670³⁴² :

340. Yannis Spyropoulos, « The Creation of a Homogeneous Collective Identity: Towards a History of the Black People in the Ottoman Empire », *IJTS* XVI/1-2, 2010, p. 35-36. *Idem*, « Beys, Sheikhs, Kolbaşıs, and Godiyas: Some Notes on the Leading Figures of the Ottoman-African Diaspora », *Turcica* XLVIII, 2017, p. 187-218.

341. Michel Balivet, « Byzance, Byzantins », *DEO*, p. 194 [193-195]. Nicolas Vatin, « Princes impériaux », *DEO*, p. 987 [987-989]. Thierry Zarcone, « Mevleviye », *DEO*, p. 788-789 [788-790].

342. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 31), p. 140. Le titre même du « paragraphe » suggère le caractère hors norme de la situation

Des manières bizarres et étranges. Dans cette ville et à Modon, des femmes esclaves arabes noires et des esclaves arabes nègres occupent le monde. Toutefois, les propriétaires d'esclaves n'ont pas le pouvoir de donner des coups de fouet ou de bâton à leurs *Arabes*, ni ne peuvent leur dire « holà ! *Arabe*, holà ! Noir(e) ». Tout le peuple [local] appelle ses *Arabes* Yākō Çelebi, 'Amber [Ambre] Çelebi, Bilāl Çelebi, Kōbrō Çelebi, Beyrān Çelebi et Ciciłkan Çelebi ; bref, tu n'as pas le droit de les appeler par un mot autre que *çelebi*. Tout d'abord, tu ne peux demander un autre service à ton esclave que celui que tu lui a proposé au moment et à l'endroit où tu l'as acheté. Par contre, s'il ne s'acquitte pas de la tâche à laquelle il s'est initialement engagé, tu le conduis immédiatement au *beg* arabe noir que les esclaves arabes [noirs] ont. Il a un visage laid et grimaçant avec des lèvres de chameau. Tu te plains [de ton esclave] en disant [au *beg*] « notre *çelebi* ne s'est pas acquitté de son engagement », ou bien tu lui transmets cette nouvelle. Ils ont un *çavuş* qui vient récupérer ton *Arabe* pour le traduire devant le conseil. Ils questionnent toi et ton esclave séparément ; si la faute appartient à ton esclave qui n'est pas innocent, ils le flagellent sur les organes génitaux à mille, deux mille ou trois milles coups de bâton et de fouet pour le laisser comme un cadavre ensuite. Si ton *Arabe* meurt, il te donne un autre esclave à sa place. Si c'est son maître qui le bat, il arrête après 70 ou 80 bastonnades par miséricorde. Mais quand le *beg* sans clémence et sanguinaire, le bourreau de Mars le bat, il le fait au point de le tuer. À vrai dire, je me demande comment on fait pour le retenir. Et tous les *Arabes* surveillent les vignes et les jardins ; ils y trouvent plaisirs et agréments ; ils les cultivent avec leurs femmes et garçons. Dans ce pays, à part les Francs, ce sont les *Arabes* noirs qui sont les serviteurs possédés (*Der-tarz-ı 'acīb ü ğarīb. Bu şehirde ve Motōn'da Kara 'Arab cevāriler ve zengī 'Arab köleler cihāni dutmuşdur, ammā köle şāhibleri 'Arabına bir fiske ve bir çubuk çalmağa kâdir degüldür ve kölesine « bre 'Arab, bre kara » demege kâdir degüldür. Cümle halk 'Arablarıña Yākō Çelebi ve 'Amber Çelebi ve Bilāl Çelebi ve Kōbrō Çelebi ve Beyrān Çelebi ve Ciciłkan Çelebi ve-l-hāşıl çelebi lafzından ğayri bir söz söylemege kâdir degülsün. Ve ibtidā şatun alduğın mahallde ne hıdmet teklif êtdüñse andan ziyāde bir şey teklif êdemezsin, ammā muḳaddemā ma'hūd olan hıdmeti edā êtmese hemān cemī'i zengī 'Arab köleleriñ yine bir zişt-rüy 'abūsu-l-vech şütür-leb bir kara 'Arab begleri vardur. Ana varub, « bizüm çelebi hıdmet-i der-'uhdesin edā êtmedi » dēyü şikāyet êdersin, yā hōd haber gönderirsün. Derhāl anlaruñ mābeynlerinde çavuşları var, gelüb çelebi 'Arabiñi götürüb dīvān eder. Bir seni ve bir köleñi söyledüb eger cürm köleñde olub āc u zāc u 'uryān degülse, « niçün edā-yı hıdmet êtmezsin? » dēyü biñ, iki biñ, üç biñ degnek ve kırbaç ve fıl sikin götüne urub leş gibi birağur. Eger 'Arabuñ ölüñse yerine bir ğayri köle vērür. Şāhibi dögse yetmiş, seksen degnek urub merḫamet êdüb koyvürür, ammā beg-i bī-raḫm hūñi cellād-ı Merrīh dögünce helāk êdecek mertebe döger. Haḳḳā ki 'aceb zabt [u] rabt êderler. Ve cemī'i 'Arablar bāğları ve bāğçeleri gözedüb zevk u şafālar êdüb 'avretleri ve oğlanlarıyla bāğları i'mār êderler. Bu diyārda beyāz Frenk köleleriñden mā'adā hüddām memlūkler siyāh 'Arablardur*)³⁴³.

Evliyā Çelebi précise que ces esclaves noirs (originaires de l'Afrique subsaharienne) assignés au maraîchage étaient amenés en Grèce depuis le Maghreb, par des « combattants de la foi » (*ġāzī*) de Tunis, de Tripoli de Libye et d'Alger³⁴⁴. D'après le voyageur, ils seraient soumis donc à un régime spécial en Grèce qui oblige le maître à définir la tâche (ou la nature du travail) que son nouvel esclave doit accomplir dès le moment de l'achat, à s'adresser à son esclave par le terme honorifique de *çelebi*, et de recourir aux punitions extrêmes du *beg* noir de la localité en cas de manquement de l'esclave à ses devoirs. L'intervention de ce *beg* dans les relations entre maîtres et esclaves relevant normalement du domaine privé a lieu seulement lorsque le maître allègue que son esclave a agi de façon condamnable. On peut penser que l'utilisation de titres comme *beg* et *çavuş* (au sens général un officier remplissant des tâches de transmission des ordres, de discipline et de

décrite par Evliyā Çelebi.

343. Evliyā Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. 8. *Kitap*, op. cit., p. 150 [fol. 272a].

344. *Ibid.*, p. 142 [fol. 267b].

protocole) peut suggérer une reconnaissance officielle de ces fonctions de la part des autorités ottomanes³⁴⁵. L'emploi de ce type d'agents auxiliaires permettent une application plus efficace des mesures extrêmes prises par ce *beg* noir. Il est clair que cette pratique constitue une dérogation à l'exclusivité des relations entre maîtres et esclaves³⁴⁶. Cette dérogation proviendrait donc de la définition d'une responsabilité collective fondée sur la communauté de la couleur de peau (une organisation basée sur le critère de *cins*, l'origine ethno-géographique vaguement insinuée dans ce cas) visant au maintien de l'ordre public qui ne tolère aucune insolence de la part des esclaves³⁴⁷. L'idée du fondement de cette responsabilité collective sur des critères ethniques est renforcée par le fait qu'il n'est pas question d'une telle pratique ou institution en ce qui concerne les esclaves dits *francs* (*Frenk*) de ces localités. Ce cas nous montre que certains esclaves pouvaient être soumis à des figures d'autorité autres que les maîtres qui les possédaient en personne. Yannis Spyropoulos rapproche ce *beg* noir de son homologue en Crète, reconnu par les autorités ottomanes à partir de la conquête de la Canée (Kandiye, en 1669) en tant que chef des affranchis noirs de l'île : il était notamment chargé d'appréhender les esclaves noirs fugitifs et de décourager l'acte d'évasion dans cette contrée insulaire³⁴⁸. Cela dit, il nous fait pas exclure la piste de la boutade hyperbolique à propos de ce passage curieux : Evliyâ Çelebi pourrait très bien vouloir dire tout simplement que les Grecs de Karaferye étaient des maîtres insuffisamment viriles et dépourvus d'autorité pour contrôler et maintenir proprement leurs esclaves noirs.

Pour récapituler, aucune de ces recommandations sur les châtiments corporels à infliger aux esclaves n'est compatible avec l'approche pédagogique ou l'*ādāb* préconisés par Ibn Khaldūn au XIV^e siècle. Parmi les conseils pratiques qui portent sur les relations entre maîtres et disciples, maîtres et esclaves, parents et enfants que l'on trouve dans le *compendium* des sciences islamiques au sein de sa *Muḩaddima*, les *punitions trop sévères* sont qualifiées de *préjudiciables aux élèves, surtout aux jeunes enfants, parce qu'elles engendrent de mauvaises habitudes*, car :

[É]lever des étudiants, des esclaves ou des domestiques avec injustice et brutalité, c'est les accabler, les opprimer, les rendre faibles, paresseux, portés au mensonge et à l'hypocrisie. De peur d'être châtiés (s'ils disent la vérité), ils pensent d'une façon et se conduisent d'une autre. C'est ainsi qu'ils deviennent sournois et tricheurs. Ces vices deviennent une seconde nature. [...] C'est ce qui se produit pour un peuple soumis au joug de la tyrannie et qui, à travers elle, apprend à connaître l'injustice. Qu'on observe le comportement de quelqu'un qui n'est pas le maître de ses propres affaires et pour qui le pouvoir n'est

345. Yannis Spyropoulos, « The Creation of a Homogeneous Collective Identity », *loc. cit.*. Nicolas Vatin, « Çavuş », *DEO*, p. 234-235.

346. Y. Spyropoulos, « The Creation of a Homogeneous Collective Identity », *art. cit.*, p. 36.

347. *Ibid.* Evliyâ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. 8. *Kitap*, *op. cit.*, p. 150 [fol. 272a].

348. Y. Spyropoulos, « The Creation of a Homogeneous Collective Identity », *art. cit.* *Idem*, « Beys, Sheikhs, Kolbaşıs, and Godiyas: Some Notes on the Leading Figures of the Ottoman-African Diaspora », *Turcica* XLVIII, 2017, p. 205-206.

pas tendre, et l'on reconnaîtra le bien-fondé de mes dires³⁴⁹.

Comme le souligne à juste titre le traducteur et commentateur d'Ibn Khaldūn Vincent Monteil, l'auteur « vivait à une époque où les châtiments corporels étaient en honneur.³⁵⁰ » Ce rappel met en valeur l'originalité d'Ibn Khaldūn par rapport à l'esprit dominant de son époque. Il a eu une réception et un impact indéniables chez les Ottomans, mais son effet ne s'est pas exercé dans le domaine de l'*ādāb* appliqué aux relations entre maîtres et esclaves, et surtout sa diffusion dans l'Empire ottoman date probablement du xvii^e siècle (assez certainement après 1598)³⁵¹. Cet extrait de la *Muqaddima* a aussi le mérite de souligner la corruption morale des esclaves engendrée par la cruauté des maîtres, ce qui peut nous conduire vers un cercle vicieux : afin d'éviter d'infliger des peines excessivement sévères à un(e) esclave (excepté le cas des maîtres purement sadiques avant l'heure), il faut faire l'acquisition d'un(e) esclave qui serait déjà presque irréprochable. Ainsi, au travers de la question des châtiments corporels qu'il faut adopter à l'égard des esclaves, on voit bien la centralité des conseils et critères fondamentaux qui déterminent les choix du client potentiel sur le marché aux esclaves pour les considérations éthiques. *L'art d'acheter des esclaves* se trouve par ce biais indissociable de la dimension éthique des relations entre maîtres et esclaves qui sont censées structurer toutes leurs vies et interactions postérieures à la transaction commerciale. Par ailleurs, la douceur préconisée par Ibn Khaldūn illustre bien le fait que sa description de la façon idéale d'assurer la gestion des relations au sein du foyer domestique dérive de la pensée politique de l'auteur, ce qui est un trait qui se trouve bien dans l'esprit de *Ḳinālizāde* aussi³⁵².

ii. Comment les habiller ?

L'habillement des esclaves fait partie du devoir basique d'entretien matériel qui incombe aux propriétaires avec l'alimentation et l'hébergement. Étant donné la visibilité des esclaves en milieu urbain, leur tenue vestimentaire donne aussi aux maîtres la possibilité d'une distinction

349. Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle*. Al-Muqaddima, trad. par Vincent Monteil, 3^e éd., Arles, Actes Sud-Sindbad, 1997 [1967] (Thesaurus), p. 945-946.

350. *Ibid.*, p. 945 n. 1.

351. Cornell Fleischer, « Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldūnism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters », *Journal of Asian and African Studies* XVIII/3-4, 1983, p. 198-200 et 216. Jan Schmidt, « Ibn Khaldun », *DEO*, p. 580.

352. Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle*, *op. cit.*, p. 285-286 : « Trop de rigueur nuit à la monarchie. [...] Un bon gouvernement est donc synonyme de douceur (*rifq*). Un souverain est-il ami de la force, prêt à sévir, à dénoncer les fautes de ses sujets (*ra'ayā*) et à compter leurs péchés, que son peuple prend peur, qu'il devient déprimé, et qu'il cherche protection contre lui en recourant au mensonge, à la ruse, à la fraude. Cela influe sur le caractère des sujets, qui se gâte. » Gottfried Hagen, « The order of knowledge, the knowledge of order: Intellectual life », *CHT* 2, p. 435-438 [407-456].

sociale ostentatoire. Kınalızāde prend comme point de départ un *ḥadīth* pour ensuite émettre son propre avis sur « les vêtements serviles » :

Dans un *ḥadīth* sacré ceci avait été précisé : « soyez bienveillants envers vos esclaves. Donnez-leur à manger ce dont vous vous nourrissez et habillez-les avec ce dont vous vous vêtez. » Certains maîtres de la *zāhiriyya*³⁵³ s'appuyèrent sur le sens apparent de ce *ḥadīth* et dirent « il [leur] faut des vêtements de l'étoffe dont s'habille le maître et de la nourriture que le maître mange lui-même. » Or, la majorité des oulémas de la charia arriva à la position suivante : « ce *ḥadīth* sacré fut prononcé conformément à son époque où les gens avaient des vêtements uniques. Cependant, à présent, il y a des habits adéquats, des étoffes de luxe, et des types [de tissus] divers et variés ; habiller ses esclaves de la même façon que soi-même n'est pas impératif. Et pourtant, il faut habiller ses propres esclaves en suivant la manière dont ses proches [voisins, amis et parents] habillent leurs propres esclaves, afin qu'ils n'aient pas l'air démunis et indigent devant les proches et leur exemple. » (*ḥadīṣ-i şerīfde vārid olmuşdur ki « memlūkleriñüze ihsān eyleñ siz ne yerseñüz andan yedürüñ ve ne giyerseñüz andan giydürüñ ». Ve ba'z-ı aşhāb-ı zāhir bu ḥadīṣüñ zāhiri ile 'amel édüb « seyyid ne giyerse ol nev'den libās ve ne ta'ām yerse ol kısmdan ta'ām lāzımdur » derler. Ammā cumhūr-ı 'ulemā'-i şerī'at zāhib oldılar ki « bu ḥadīṣ-i şerīf ol zamāna göre vārid olmuşdur ki cümle ḥalkuñ libāsı nev'-i vāhid idi ammā şimdiki a'şārda muḳavvem libāslar ve kâḫir kumaşlar ve muhtelif ve mütefāvit ecnās vardur kendü giydüğü libāsdan memlūke giydürmek vācib degüldür ve lâkin kendü akrānıñ memlūklere ne giyerse bu daḫi memlūkine anı giydürmek gerek ki ol-daḫi akrān u emşāl içinde münkesir ü şikeste olmaya »*)³⁵⁴.

En contextualisant le *ḥadīth* qui contient des recommandations assez précises, Kınalızāde crée de la marge de manœuvre pour les propriétaires d'esclaves grâce à son interprétation non littéraliste. Si les Ottomans n'avaient aucune obligation de pourvoir leurs esclaves des habits qu'ils portaient eux-mêmes, cela signifie qu'il y avait bien plus qu'un choix unique. Ce qui est sous-entendu est que la tenue vestimentaire marque l'appartenance hiérarchique et le statut social, notamment entre maîtres et esclaves dans ce cas de figure³⁵⁵. Le vrai critère concret devrait donc être l'observation auprès des maisonnées de l'entourage social : il ne faut pas avoir l'air d'être moins fortuné que ses pairs en équipant ses esclaves de manière insuffisante. La façon dont les proches, qu'ils soient de la famille ou des voisins, habillent leurs propres esclaves doit indiquer la voie à suivre. Ce mimétisme menant au nivellement est par conséquent censé munir les esclaves d'une manière satisfaisante, tout en assurant la respectabilité, voire le prestige social des maîtres dans leur milieu. Le présupposé fondamental est qu'il y avait des normes sociales consistant à assurer un entretien matériel décent des esclaves au quotidien, ce qui n'est qu'une base contingente

353. École théologico-juridique qui s'appuie sur le sens littéral (*zāhir*, sens extérieur, externe, exotérique, donc apparent et manifeste, par opposition à *bāṭin*, sens caché, esotérique, mystique) du Coran et de la Tradition prophétique, fondée par Dāwūd bin Ḥalaf (m. 270/884). Wael Hallaq, « Zāhir », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2005, t. XI, p. 421-422. Ismail Poonawala, « al-Zāhir wa l-Bāṭin », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2005, t. XI, p. 422-423. Abdel-Magid Turki, « al-Zāhiriyya », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 2005, t. XI, p. 427-430. Thierry Zarcone, « Coran. Le Coran dans la culture religieuse ottomane », *DEO*, p. 297-298.

354. Kınalızāde 'Alī Çelebi, *Aḫlāk-ı A'lā'ī*, Houghton Library, Université de Harvard, Ms Turk 28, fol. 198 v°.

355. Les costumes marquent parfois nettement, parfois juste en théorie, les appartenances, les rapports hiérarchiques et les inégalités dans le monde ottoman. Il n'y a aucune raison pour les choix vestimentaires des maîtres pour leurs esclaves de ne pas refléter le statut juridique de leurs possessions humaines. Frédéric Hitzel, « Vêtements. Le costume ottoman », *DEO*, p. 1201-1203.

et peu fiable pour fonder ses propres jugements et actes. Il est vrai que le principe pseudo-égalitaire (sinon égalitaire « en apparence », *alla zāhiriyya*) de ce *ḥadīth* a le mérite d'établir une règle de conduite assez claire et solide, toutefois *Ḳınālızāde* choisit de ne pas le prendre à la lettre.

iii. Conclusion

Les châtiments corporels infligés aux esclaves par leurs maîtres (ou les responsables attitrés) constituaient un aspect frappant du traitement que les maîtres réservent à leurs esclaves. Pour ce que vaut l'exemple, le cas des esclaves africains dans les villes grecques montre que les châtiments corporels ne relevaient pas nécessairement d'une prérogative exclusive des maîtres. Ils ne correspondent toutefois qu'à l'une des multiples facettes des relations entre ces deux groupes et sont loin d'occuper l'immense partie de l'expérience quotidienne de l'esclavage dans l'Empire ottoman (dont l'aspect vestimentaire a pu être évoqué au passage). La vie menée avec des esclaves au foyer domestique comprend une dimension sexuelle non négligeable. Les littérateurs, sociographes et adeptes de la culture de l'*ādāb* ne se sont point abstenus d'en parler.

3 – Comment vivre avec ses esclaves ? La question de la *sexualité*³⁵⁶

En particulier, quiconque veut acheter une concubine, s'il est fortement luxurieux et dépendant de la lubricité, ne doit jamais se fier à son propre jugement. Car à une personne affamée, n'importe quelle nourriture apparaît délicate (*ḥuṣūšen cāriye-i sürriyye almaḳ isteyen şiddet-i şehvet ve şabḳa-i mübtelā ise aṣlā istiḥsānına i'timād eylemeye nite kim ac kimesneye her ḫā'ām lezīz gelür*)³⁵⁷.

Ḳınālızāde 'Alī Çelebi précise ainsi son premier conseil concret et spécifique (*ḥuṣūšen*) à l'intention du client potentiel dans le chapitre consacré à l'achat d'esclaves hommes et femmes dans son traité d'éthique. Ce passage constitue un exemple pour le principe général d'après lequel l'acheteur doit toujours se méfier des premières impressions, de son « premier regard » (*naẓra-i ulā*), car ceci est « le regard idiot » (*naẓra[-i] ḥamḳā*) qui est d'autant plus dangereux et blâmable s'il est lancé sous l'influence de penchants et désirs purement charnels et irrationnels³⁵⁸. On trouve ce poncif sur la faim effrénée qui rend de façon illusoire un aliment fade un pur délice, déjà chez

356. La définition d'un idéal éthique de la sexualité par les oulémas et l'analyse historico-anthropologique des raisonnements des juristes et théologiens musulmans en la matière ont fait l'objet d'un ouvrage important qui n'était pas encore paru au moment de l'achèvement de l'écriture de cette thèse. Cf. Mohammed-Hocine Benkheira, *La maîtrise de la concupiscence. Mariage, célibat et continence sexuelle en Islam, des origines au x^e/xv^e siècle*, Paris, Vrin, 2017 (Études musulmanes L).

357. *Ḳınālızāde* 'Alī Çelebi, *Aḥlāk-ı A'lā'ī*, Houghton Library, Université de Harvard, Ms Turk 28, fol. 199 r°.

358. *Ibid.*, fol. 198 v°-199 r°. Cf. *supra* n. 131.

Ibn Buṭlān (m. 1066) au XI^e siècle de notre ère :

Premier conseil : [c]e que doit obligatoirement faire la personne désireuse de traiter un achat, en évitant surtout de conclure le marché de prime abord, car nos maîtres affirment à ce sujet : « [q]uiconque se propose de traiter une affaire *ne saurait y être poussé par un besoin pressant*. En effet, un homme affamé apprécie n'importe quelle nourriture, pourvu qu'elle le rassasie [...] » En fonction de cela, ils précisent donc « qu'il ne faut pas s'arrêter à une esclave lubrique *car l'homme épris perd souvent tout discernement* ; il se décidera par un coup de tête, sans aucune réflexion préalable. *Or, le premier coup d'œil* n'est qu'ensorcellement et attrait de la nouveauté.³⁵⁹ »

Par rapport à une vision pragmatique qui aborde la légalisation des rapports sexuels extra-conjugaux par le biais du concubinage servile comme un moindre mal, cette mise en garde est fortement moralisatrice (ce qui n'est aucunement étonnant dans le cadre de l'*ādāb* évidemment). Malgré cet aspect moralisateur, on ne doit pas se contenter de ce premier degré d'analyse, car l'argument est un peu plus sophistiqué qu'il n'en a l'air : ce conseil est valable aussi (et peut-être surtout) pour l'achat d'une esclave dont le futur maître veut faire une concubine ; l'idée principale est d'éviter d'avoir un jugement brouillé par les pulsions et passions étant donné que le désir sexuel ne peut être l'unique ou le plus important facteur qui détermine l'acte d'achat qui entame un enchevêtrement des rapports entre deux personnes, l'une en position dominante et l'autre, dominée.

Le concubinage dans le cadre de l'esclavage était la seule façon d'avoir des rapports sexuels hors mariage sur le plan légal. Pourtant, « dans la plupart des cercles [sociaux], l'amour et les rapports [...] sexuels (surtout, mais pas exclusivement entre hommes mûrs et jeunes gens), étaient considérés comme plus convenables en l'absence de mariage.³⁶⁰ » Les hommes mûrs en question pouvaient être propriétaires de ces jeunes gens ; par ailleurs, l'une des acceptions du mot *gūlām*, jeune esclave, correspond à cet usage sexuel d'adolescents et de jeunes gens imberbes. Mais parler de l'*homosexualité* chez les Ottomans à cet égard serait assez ethnocentriste à mon sens (du moins très anachronique)³⁶¹. L'approche médicale de la sexualité, fondée à l'époque sur une vision cosmologique teintée de mysticisme, stipulait que « l'homme et la femme étaient virtuellement une seule et même créature, ne différant que par [...] le degré de développement. Plutôt qu'un sexe à part, la femme était donc une version imparfaite de l'homme, un organisme qui n'avait pas atteint son développement intégral. [...] Puisque cette approche scientifique du corps impliquait que l'homme et la femme n'étaient pas profondément différents dans leur sexualité, *la conception*

359. Floréal Sanagustin, *Médecine et société en islam médiéval. Ibn Buṭlān ou la connaissance médicale au service de la communauté : le cas de l'esclavage*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2010, p. 210. C'est moi qui souligne.

360. Dror Ze'evi, « Sexualité », *DEO*, p. 1069 [1068-1070].

361. Walter G. Andrews et Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds. Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005, p. 11-12 et 21.

*actuelle d'une différence radicale entre les rapports homosexuels et hétérosexuels n'existait pas dans la culture ottomane.*³⁶² »

Nous sommes loin de *la confiscation de la sexualité par la famille conjugale* ; ce n'est pas pour rien qu'on les appelle Ottomans et non Victoriens³⁶³. Vu ce que le concubinage permet sur le plan extra-conjugal et étant donné un certain degré de tolérance pour les rapports sexuels entre hommes (ce qui n'est aucunement conforme à la charia), la sexualité dans l'esprit des Ottomans ne saurait être réduite à *la fonction de reproduire*³⁶⁴. Seules les femmes esclaves qui deviennent des *ümm-i veled* en donnant naissance à la progéniture du maître (qui la reconnaît comme sienne) peuvent être considérées comme relevant d'une fonction reproductrice ; et encore, les rapports sexuels dans lesquels leurs maîtres se sont initialement engagés avec elles n'avaient pas nécessairement le but unique de procréer (nous n'en savons strictement rien). Il faut préciser que si le terme même de *sexualité* en français apparaît tardivement (au début du XIX^e siècle), la chose à laquelle il renvoie a des racines ontologiques bien antérieures et ancrées dans les pratiques et pensées de nombreuses sociétés à travers l'histoire humaine ; autrement dit, « il ne marque évidemment pas l'émergence soudaine de ce à quoi il se rapporte » (ce qui justifie l'usage que j'en fais par rapport au contexte ottoman, ne serait-ce qu'en ce qui concerne l'institution et la pratique de concubinage que la notion de *sexualité* dépasse sans aucun doute pour englober toutes les autres pratiques institutionnalisées et interdites)³⁶⁵. Le discours qui porte sur « les mécanismes biologiques de la reproduction [et] les variantes individuelles ou sociales du comportement » sexuel prend « appui sur des institutions religieuses, judiciaires, pédagogiques » (dont le point culminant correspond à la littérature autour de l'*ādāb* chez les Ottomans)³⁶⁶. Aborder la *sexualité* comme *expérience* implique de voir et de questionner « la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité »³⁶⁷. À ces formes de subjectivité, se superposent « les types de normativité » à prétention objective qui sont issus du projet moralisateur des ouvrages d'*ādāb*. En outre, les auteurs comme Kınālızāde 'Alī Çelebi, Muştafā 'Ālī de Gallipoli et Evliyā Çelebi étant des littérateurs prolifiques qui ont tracé des portraits détaillés de la société de leur époque, on trouve chez eux des exemples concrets reflétant les expériences vécues, les représentations et les jugements des contemporains. À propos du volet esclavagiste de la sexualité

362. D. Ze'evi, « Sexualité », *loc. cit.* C'est moi qui souligne.

363. Michel Foucault, « Nous autres, victoriens », *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir* [1976], dans *idem, Œuvres II*, éd. par Frédéric Gros et alii, Paris, Gallimard, 2015 (Bibliothèque de la Pléiade 608), p. 617.

364. *Ibid.*

365. La citation est de Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 2008 [1984] (Tel), p. 9.

366. *Ibid.*, p. 10.

367. *Ibid.*

des Ottomans, on doit rappeler la fonction des traités physiognomoniques qui dotaient l'acheteur des connaissances nécessaires pour le repérage du potentiel sexuel de chaque esclave examiné(e) sur la place de marché à partir de ses traits faciaux : cette littérature était un recours théorique important pour l'acheteur soucieux de s'assurer de sa satisfaction lubrique au préalable³⁶⁸. Il faut préciser que l'acheteur visé par ces manuels est un homme, mais l'esclave sur qui l'auteur du manuel d'achat formule des recommandations peut être aussi bien un garçon qu'une fille (comme on peut le constater dans le *Kābūs-nāma* de Kay Kā'ūs bin Iskandar par exemple) lorsqu'il s'agit de l'évaluation d'un(e) esclave à engager pour des rapports sexuels³⁶⁹. L'exploitation sexuelle de jeunes esclaves de sexe masculin par des marchands et propriétaires était bien avérée, mais ne relevait pas moins de l'illégalité³⁷⁰.

Certes, en matière de *la régulation du désir* (D. Ze'evi), la catégorie de *zinā'* qui désigne tout acte sexuel illicite entre un homme et une femme en dehors du lien matrimonial (les musulmans sunnites pouvant épouser jusqu'à quatre femmes) et excepté les rapports sexuels avec les femmes esclaves possédées en toute propriété (qu'elles aient été acquises en tant que concubines ou non, du moins en théorie, leurs faveurs sexuelles sont censées être disponibles à tout moment à leurs maîtres) structure la vie sociale et est bien plus qu'une catégorie de juriste-théologien en raison de cette fonction sociale³⁷¹. C'est la notion même de propriété du maître de sexe masculin sur son esclave de sexe féminin qui entérine la légalité des rapports sexuels, ainsi que la disponibilité en théorie constante de l'esclave pour son maître³⁷². Quant à la sodomie inter-masculine (*livāṭ*, ar. *liwāṭ*, littéralement « les faits et gestes des gens de Loth »), sa punition criminelle n'étant pas fondée sur des préceptes coraniques précis (contrairement à la *zinā'*), mais elle était fermement condamnée dans le discours juridique sunnite, hanéfite et ottoman qui est toutefois loin de prôner une punition claire que devraient infliger les autorités humaines (même chez le hanbalite strict Ibn Taymiyya la repentance peut obvier à la mise à mort du sodomite condamné)³⁷³. Cependant, en suivant Michel Foucault, je ne prétendrai pas non plus « que l'interdit du sexe a été un leurre ; mais que c'est un leurre d'en faire l'élément fondamental et constituant à partir duquel on pourrait écrire

368. Dror Ze'evi, *Producing Desire. Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2006 (Studies on the History of Society and Culture), p. 27.

369. *Ibid.*, p. 30 et 177 n. 32.

370. Madeline C. Zilfi, « Slavery », *EncOttEmp*, p. 531.

371. *Ibid.*, p. 54. Colin Imber, « *Zinā'* in Ottoman Law », in Jean-Louis Bacqué-Grammont et Paul Dumont (éds.), *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 1983 (Turcica III), p. 59-92 ; repris dans *idem*, *Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul, The Isis Press, 1996 (Analecta Isisiana XX), p. 175-206. Walter G. Andrews et Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, *op. cit.*, p. 47. Marion H. Katz, « Concubinage, in Islamic law », in Kate Fleet, Gudrun Krämer et alii (éds.), *Encyclopedia of Islam, Three*, Brill Online, 2014. URL : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25564 [consulté le 12 janvier 2015].

372. Colin Imber, « *Zinā'* in Ottoman Law », *Studies in Ottoman History and Law*, *op. cit.*, p. 176.

373. Dror Ze'evi, *Producing Desire*, *op. cit.*, p. 54-55.

l'histoire de ce qui a été dit à propos du sexe à partir de l'époque moderne »³⁷⁴. Dans le cas ottoman, on a intérêt à mettre l'accent aussi sur *ce qui a été fait à propos du sexe à partir de l'époque moderne*. À propos des liens et actes homo-érotiques entre maîtres et esclaves, c'est l'autorité quasi-absolue que détient le maître sur ses esclaves (dont on a eu un aperçu au travers de l'exemple des châtiments corporels) qui est centrale pour tout effort de compréhension et d'explication. Le prisme de l'interdit (concernant la sodomie entre hommes) est un écueil (en forme d'arbre) qui cache la forêt des règles de conduite des relations entre maîtres et esclaves dans lesquelles les propriétaires se placent au centre des considérations des auteurs principaux (en plus d'être favorisés en grande partie par le système légal). En ce qui concerne ces relations, aussi bien dans les textes jurisprudentiels que dans ceux qui relèvent de l'*ādāb*, les esclaves ne sont que des objets et non des sujets des actes sexuels ; quand ils prennent l'initiative à leur tour de procéder à des actes sexuels (n'ayant pas pour objet leur propre maître concernant les femmes esclaves) cela ne peut relever que du domaine de l'illicite³⁷⁵. À ce propos, la conception légale de la sexualité chez les Ottomans privilégiant avant quiconque les musulmans libres et idéalement riches, les hommes de condition servile n'ont aucune marge de manœuvre d'autonomie sexuelle conforme aux règlements juridiques tant qu'ils préservent leur statut (à l'exception notable des esclaves du sultan, ces fameux *kul* ou esclaves de la Porte, bien entendu). En contrepartie, les punitions éventuelles qu'ils ou elles devaient subir en cas de transgression plus ou moins grave étaient moins sévères que celles qui devaient être infligées aux personnes libres en raison de la responsabilité juridique amoindrie des esclaves³⁷⁶. Puis, au-delà du cadre légal et institutionnel, vu que les esclaves étaient aussi de simples serviteurs (de surcroît asexués), on repère dans la poésie lyrique classique la figure de l'esclave domestique qui fait le va-et-vient entre son maître (ou sa maîtresse) et la personne à qui son (ou sa) propriétaire fait la cour (et vice-versa), en facilitant les rapports sexuels potentiels des propriétaires d'esclaves avec d'autres individus libres sans que les esclaves soient impliqués dans l'acte sexuel lui-même ; cela dit, même cette figure (fictive) d'esclave est loin de se trouver dans un état d'esprit totalement obséquieux, elle peut très bien disposer de son propre agenda de manipulation puisqu'elle détient le pouvoir de l'information dans l'équation³⁷⁷.

Le caractère licite des rapports sexuels dans le cadre du concubinage entre maîtres de sexe masculin et esclaves de sexe féminin est loin de conduire automatiquement à son approbation par des littérateurs et moralistes du XVI^e-XVII^e siècle. La possibilité théorique et légale existe pour un

374. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I*, op. cit., p. 624.

375. Colin Imber, « *Zinā* in Ottoman Law », art. cit., p. 177.

376. Dror Ze'evi, « Changes in legal-sexual discourses: sex crimes in the Ottoman empire », *Continuity and Change* XVI/2, 2001, p. 227.

377. W. G. Andrews et M. Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, op. cit., p. 184-185.

homme libre d'avoir des rapports sexuels avec autant de femmes esclaves que ses moyens financiers et matériels permettent d'acheter (les rapports sexuels que peut avoir un homme libre avec des femmes esclaves appartenant à d'autres requièrent l'accord et l'autorisation explicites de leur propriétaire)³⁷⁸. Or, même si des conseils de nature économique qui préconisent l'établissement d'un équilibre entre les moyens et besoins d'une maisonnée d'une part et d'autre part le nombre d'esclaves et de serviteurs libres que son chef engage (par exemple chez Muṣṭafā 'Ālī de Gallipoli), l'attitude des Ottomans de cette période en matière de sexualité – les plaisirs charnels n'étant pas à séparer de manière stricte d'autres types de plaisirs à cet égard et en général – consistait à mettre en garde les intéressé(e)s contre toutes sortes d'excès et de démesure, comme on a pu l'apercevoir dans la méfiance ferme de Ḳınālızāde 'Alī Çelebi vis-à-vis de l'acheteur dominé et déterminé par ses pulsions et penchants sexuels qui le rendent « idiot », sinon *aveugle* au sens figuré du terme³⁷⁹.

Ce que le voyageur Evliyā Çelebi observe dans le Caucase, en dehors des territoires contrôlés par les autorités ottomanes, à propos des pratiques sexuelles des esclaves appartenant à la tribu circassienne des *Şegāk*, reflète l'étonnement d'un Ottoman cultivé et urbain du milieu du XVII^e siècle et lui-même assez amateur de rapports sexuels avec ses propres esclaves (qui comprennent aussi ceux et celles que maints hommes puissants ont pu lui offrir au fil de ses aventures). Cet étonnement est déclenché par le fait que l'auteur témoigne des façons de faire et d'agir qui sont loin d'être propres aux Ottomans de son temps.

Bien plus tard que ses voyages dans les espaces persan et caucasien en 1645 et 1654, Evliyā Çelebi se rend de nouveau en direction du nord-est de la mer Noire, cette fois-ci en accompagnant le khan criméen Meḥmed Giray IV (r. 1641-1644 ; 1654-1666) en 1666 après le détronement de ce dernier par le sultan ottoman Meḥmed IV (r. 1648-1687) ; le déplacement s'effectue de Bāğçesarāy en Crimée jusqu'au Daghestan en passant par les territoires adyghes dans le Caucase du Nord³⁸⁰. Dans le septième volume de son *Livre de voyages (Seyāhatnāme)* Evliyā Çelebi fait part de ses observations sur différentes tribus circassiennes de cette zone, notamment les *Şagāki* (Chegaks, Хегайки en russe), un peuple aujourd'hui disparu, dans l'arrière-pays de la forteresse ottomane

378. D. Ze'evi, *Producing Desire*, op. cit., p. 54. Marion H. Katz, « Concubinage, in Islamic law », art. cit. Colin Imber, « Eleven Fetvas of the Ottoman Sheikh ul-Islam 'Abdurrahim », in Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick et David S. Powers (éds), *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their fatwas*, Londres-Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1996, p. 141-149. Colin Imber, « Women, Marriage, and Property: *Mahr* in the *Behcetü'l-fetāvā* of Yenişehirli Abdullah », in Madeline C. Zilfi (dir.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1997 (The Ottoman Empire and its Heritage 10), p. 82.

379. Andreas Tietze, « Muṣṭafā 'Ālī on luxury and the Status Symbols of Ottoman Gentlemen », art. cit., p. 577 et 582-585. Ḳınālızāde 'Alī Çelebi, *Ahlāk-ı A'lā'ī*, Houghton Library, Ms Turk 28, op. cit., fol. 199 r°.

380. Evliya Çelebi, *Travels in Iran and the Caucasus, 1647 & 1654*, éd. et trad. par Hasan Javadi et Willem Floor, Washington, Mage Publishers, 2010. Murat Yaşar, « Evliya Çelebi in the Circassian Lands: Vampires, Tree Worshipers, and Pseudo-Muslims », *AOH LXVII/1*, 2014, p. 75.

d'Anapa sur la côte de la mer Noire³⁸¹. Après des remarques sur leurs vêtements et organisation militaire, le voyageur y consacre un passage relativement détaillé sur leurs mœurs et coutumes (familiales et sociales entre autres), ainsi que sur la façon dont cette tribu obtient et traite ses esclaves :

C'est un peuple de voleurs ingénieux. Dans ce pays, on ne donne pas de filles en mariage à ceux qui ne font pas dans le vol, car ceux-là ne sont pas considérés comme braves. Pour cette raison, ils mettent des vêtements noirs de voleurs nocturnes et sortent pour enlever des filles et garçons, et même des vieillards, soit en creusant des tunnels vers leurs maisons, soit en mettant la main sur eux à la montagne ou aux champs. Si [ceux qui sont enlevés] arrivent jusque dans leurs propres villages, on les relâche. Si les voleurs les rattrapent en leur courant derrière, ils les font esclaves et les vendent aux Ottomans et Tatars, sinon on les libère en échange de mille ou deux mille pièces de marchandises. Ce qu'on appelle des pièces de marchandises [littéralement des *têtes*] correspond à [une totalité de] mille ou deux mille chevaux, moutons, bœufs ou esclaves vivants, ou bien à des pièces d'armure et à des casques. De nos jours, ils gagnent leur vie en organisant des raids dans les villages, *kaḫaḫ* et *pişkū* des uns et des autres. Ils sont de tels voleurs qu'ils pourraient enlever l'œil au fard et le fard reste intact en sa place : tel est le degré de leur habileté de brigands. Toutefois, ils se sacrifient pour les biens les plus minuscules de leurs invités. Tout le monde donne à boire et à manger à ses invités, fait preuve d'hospitalité protectrice et s'assure de l'arrivée de ses invités au [prochain] village. [...] Ils ne cachent pas de toi leurs enfants, femmes et autres membres de maisonnée ; ces derniers dispensent leurs services sans se couvrir la face. Et leurs filles aux yeux lumineux t'enlèvent les poux et te préparent le lit ; cependant, on chasse de la maison ou on tue quiconque veut s'adonner à des actes abominables avec elles [c'est-à-dire ceux qui les harcèlent sexuellement]. Et pourtant, leurs filles et garçons esclaves qui s'appellent *şilğa* ne disent mot à ceux qui les touchent, bien qu'ils apprécient ceux qui ne leur lancent pas des regards perfides, disant « ceci est un homme respectable [comme un pèlerin de La Mecque] » à propos d'eux et prennent soin de ces hommes (*Ammā gāyet ḫırsuz kavımdürler. Hattā bu diyārda ḫırsuzluḡa gidüb kızlar ve oġlanlar ve ḫart ādemleri daḫi yā evüñi laġım ile yā ḫōd taġda ve ḫarlada bulub ḫalub alub fi-l-ḫāl köyine düşerse ḫalāşş olur. Ve illā gerüden ḫovub yetişürlerse añı dutub esİR edüb yā 'Oşmānliya ve Tatar'a şatarlar; yā ḫōd biñ baş iki biñ baş māl vērüb ḫalāşş olur. Baş māl dēyü ta'bir ētdükler[i] biñ iki biñ cānlı at ve ḫoyun ve şıġır ve esİR ve zirih ve zirih-külāḫ şeylerdir. İlā ḫāze-l-ān kār [u] kisbleri birbirlerinin köyleri ve kaḫaḫları ve pişkövlerin vurup geçmekdür; ammā eyle ḫırsuzlardur kim sürmeden gözi ḫalub sürme yerinde ḫalır tā bu mertebe ḫarāmilerdür. Ammā müsāfirlerinin bir dāne-i ḫurdeleri uğurına ölücülerdir. Herkes ḫonuġuñ yedirüb içirüb ḫonukbānluḡ edüb bir köye daḫi iletüb vāşıl ēder [...]. Evlād-ı ehl [ü] 'iyāllerin senden şak[la]mayub yüzleri ve gözleri açuḫ sana ḫizmet ēderler. Ve nūr-dīde kızları seni bitleyüb döşegin biraġub ḫizmet ēderler; ammā bir fı'l-i şenī edem diyen ādemi evden ḫovarlar yā ḫōd ḫatıl ēderler. Ammā şilğa nām köle kızları ve oġulları anlara el uzadanlara bir nesne dēmezler; ammā anlara da kec-nazar ētmeyenden « bu ḫāccī ādemdür » dēyü ḫāzz edüb rī'āyet ēderler)³⁸².*

Les Chegaks n'ont pas seulement instauré un système d'esclavage interne visant à asservir leurs voisins et *compatriotes* (pour les vendre éventuellement à des Tatars criméens et Ottomans, s'ils ne les gardent pas pour eux-mêmes), mais ne voyaient pas non plus d'inconvénient à renoncer à l'exclusivité des rapports sexuels entre esclaves et maîtres (au profit des invités de ces derniers qui ont à l'évidence le champ libre pour solliciter les faveurs sexuelles des esclaves dans les

381. Schora-Bekmursin-Nogmow et Adolf Bergé, *Die Sagen und Lieder des Tcherkessen-Volks*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1866, p. VII. Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 7. Kitap*, éd. par Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman et Robert Dankoff, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, t. VII, p. 276 [fol. 150a].

382. Evliyâ Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. 7. Kitap*, loc. cit.

maisonnées des Chegaks où ils séjournent temporairement). Si les hôtes qui cèdent à leurs penchants lubriques sont tolérés (*şılğa nām köle kızları ve oğulları anlara el uzadanlara bir nesne demezler*), ceux qui font preuve d'ascèse sont d'autant plus appréciés : les Chegaks et leurs esclaves ont tendance à les considérer comme des musulmans pieux ayant effectué le pèlerinage de La Mecque. Evliyā Çelebi n'émet pas un commentaire personnel là-dessus, mais on peut aisément soutenir que la piété dont il s'agit ici est déterminée par la volonté de ne pas vouloir profiter de la possibilité d'avoir une expérience sexuelle qui relève bien de la *zinā'* mais qui est en même temps entérinée par la communauté qui est en mesure de pratiquer un contrôle et une censure en la matière. L'observation de notre voyageur suggère vraisemblablement que des Ottomans de passage dans la région ont pu bénéficier de la situation pour entretenir des rapports sexuels occasionnels avec des esclaves se trouvant en dehors de leur propre autorité et possession, et à l'extérieur des territoires ottomans.

Les composantes de la maisonnée sont les mêmes chez les Chegaks (*evlād-ı ehl [ü] 'ıyāller*) : ce sont la famille biologique et les esclaves, ce qui correspond aussi à une conception de la famille étendue compatible avec celle des Ottomans. D'après l'esprit d'un Ottoman de l'époque, la différence notable est la visibilité et la disponibilité éventuelle (pour les étrangers/visiteurs) des membres de la maisonnée qui devraient être normalement inaccessibles et confinés à un espace exclusif aux seuls membres de la maisonnée (le fameux harem).

On peut émettre des doutes sur la profondeur de l'infiltration d'Evliyā Çelebi au sein de cette communauté (en ce qui concerne particulièrement la possibilité d'avoir des rapports sexuels avec les esclaves des Chegaks en tant que leur invité). Autrement dit, on peut conjecturer qu'il a moins fait de l'observation participante que se contenter de nous transmettre les renseignements de ses informateurs sur place. On sait bien qu'Evliyā Çelebi avait répertorié dans son œuvre un certain vocabulaire issu de différentes langues caucasiennes (l'abkhaze, le circassien, le géorgien de Mingrélie et l'oubkyh)³⁸³. En réalité, le mot *şılğa* que l'auteur emploie pour désigner les esclaves des Chegaks est un mot tatar : il n'est donc aucunement un terme *indigène* que les Chegaks emploient eux-mêmes pour leurs propres esclaves (*emic*), mais bien un terme *etic* forgé depuis l'extérieur selon la perspective de l'observateur ; ce qui fait parfaitement sens, car les interlocuteurs et accompagnateurs principaux d'Evliyā Çelebi au cours de ce voyage étaient des Tatars

383. Robert Bleichsteiner, « Die Kaukasischen Sprachproben in Evliya Çelebis Seyahatname », *Caucasica* XI, 1934, p. 103-109. Georges Dumézil, « L'oubkyh d'Evliya Çelebi », *Journal Asiatique* CCLXVI/1-2, 1978, p. 57-66. Robert Dankoff, *An Evliya Çelebi Glossary. Unusual, Dialectal and Foreign Words in the Seyahat-name*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1991 (Sources of Oriental Languages and Literatures 14, Turkish Sources XII), p. 121-122.

justement³⁸⁴. Ailleurs dans le *Seyāhatnāme*, l'auteur emploie le même mot, notamment à propos d'esclaves de sexe féminin (R. Dankoff propose la traduction de *slavegirl*) toujours en la compagnie de protagonistes originaires de la Crimée³⁸⁵. De même, les mots *ķabaķ* (village) et *pişķü* (résidence de notable) ne proviennent pas d'une langue caucasienne, mais sont plutôt issus de l'usage local du turc dans le contexte circassien³⁸⁶.

Evliyā Ćelebi se définit fièrement comme *mücerred* (non marié, libre de liens familiaux) et de plus, conformément aux normes littéraires ottomanes de son temps, ne décrit jamais ses propres rapports sexuels ; cela dit, il se réfère souvent à des garçons esclaves (avec beaucoup d'affection) et avec Robert Dankoff, on peut facilement présumer qu'il avait eu lui-même des relations sexuelles avec de jeunes femmes de condition servile qu'il a pu posséder (et qu'il recevait comme cadeaux à l'occasion, de la part du souverain du khanat tatar de Crimée par exemple)³⁸⁷. L'attitude de l'auteur concernant sa propre sexualité reste pudique et modeste : il prétend même avoir été impuissant entre les âges de 35 et 61 ans³⁸⁸. Dans un passage célèbre de son *Livre de voyages*, l'auteur se rapproche le plus de l'aveu quant à ses propres exploits et pratiques obscènes : c'est la scène où il évoque la « fontaine de la fortune » (*ķālî ķeşmesi*), près de Sofia en 1653, qui, assez sciemment, ne distribuait pas d'eau à ceux qui avaient fait couler du sang (*ķan étmişse*) ou bien ceux qui étaient sodomisés pendant leur jeunesse (*ķālem-i şabāvetüñden terü tāzeliginde yef allendi ise*)³⁸⁹.

Les compagnons de l'auteur sont tous des *ķelebi* (gentilshommes), fils de cheikh (*şeyhżāde*) ou fils de muezzin (*mü'ezzinzāde*) ; sous la pression du groupe, chacun est obligé de passer à la fontaine séparément pour tirer de l'eau. La fontaine « refuse » d'en servir justement à certains d'entre eux, ce qui provoque les railleries des uns et la honte des autres qui doivent entendre des propos comme « dis donc, il se trouve que tu étais [un sodomite] *passif* » (*bre sen mef'ülmüşsün*)³⁹⁰. Le moment de vérité arrive pour l'auteur aussi, le premier indice avant son passage provient de son

384. Robert Dankoff, *An Evliya Ćelebi Glossary*, *op. cit.*, p. 86. Marvin Harris, « History and Significance of the Emic/Etic Distinction », *Annual Review of Anthropology* V, 1976, p. 329-350. Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Émique », *L'Homme* XXXVIII/147, 1998, p. 151-166.

385. *Ibid.* Evliyā Ćelebi b. Derviş Mehemed Zillî, *Evliya Ćelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 307 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 5. Kitap*, éd. par Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman et İbrahim Sezgin, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, t. V, p. 90 [fol. 52a]. Evliyâ Ćelebi b. Derviş Mehemed Zillî, *Evliya Ćelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1457 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 6. Kitap*, éd. par Seyit Ali Kahraman et Yücel Dağlı, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, t. VI, p. 32 [fol. 19b].

386. R. Dankoff, *An Evliya Ćelebi Glossary*, *op. cit.*, p. 67 et 69. Murat Yaşar, « Evliya Ćelebi in the Circassian Lands », *art. cit.*, p. 78 et 78 n. 9.

387. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality*, *op. cit.*, p. 117-118. Evliyâ Ćelebi, *Evliya Ćelebi Seyahatnâmesi. 7. Kitap*, *op. cit.*, p. 276 [fol. 150a].

388. R. Dankoff, *An Ottoman Mentality*, *op. cit.*, p. 118-119.

389. *Ibid.*, p. 119. Evliyâ Ćelebi b. Derviş Mehemed Zillî, *Evliya Ćelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 3. Kitap*, éd. par Seyit Ali Kahraman et Yücel Dağlı, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999, t. III, p. 228 [fol. 142b].

390. Evliyâ Ćelebi, *Evliya Ćelebi Seyahatnâmesi. 3. Kitap*, *op. cit.*, p. 228-229 [fol. 142b].

propre jeune esclave (*gūlām*) :

Et là, notre jeune esclave arriva et but [une gorgée d'eau] sans peur, ni crainte. Alors, tous mes compagnons fixèrent l'attention sur mon bâton et insistèrent avec beaucoup d'obstination que je boive moi aussi. Je leur dis « ô amis fidèles, je suis un voyageur du monde, excité et décontracté, familier de tous. Ne demandez pas cela à ce misérable. » Dans la mesure où je leur priais d'arrêter, ils se mirent à rire davantage et à faire encore plus de pression sur moi en disant « tu as été témoin de notre vérité. Alors voyons maintenant ce qu'il en est de toi. » Ce misérable a bien conscience de sa propre situation, mais tout de même j'étais préoccupé. Tout de suite, je conjurai mon ancêtre de renom, le Turc des Turcs, son excellence Ahmed Yesevî, pour de l'assistance spirituelle. En énonçant un *bi-smi-llāh* [« au nom de Dieu »], je pris un bol de derviche mendiant et tirai de l'eau pure ; ce misérable plein de fautes but de cette eau pure. Mes amis se réjouirent tous (*andan bizüm bir gūlāmımız varub bî-bāk ü bî-pervā nūş étđi. Hemān cümle yārān teveccüh-i 'aşā-yı haķır dıkdiler. « Elbette siz de içersiz » déyü ibrām [u] ilhāhı teklif-i mālā yutāk étđiler. Haķır ayıtdım « bre 'aşıkān-ı şādıkān, biz bu gūne ālüfte ve āşüfte hezār āşınā seyyāh-ı 'ālemüz. Bu haķıre bu teklif-i étmen » déyü ricā étđükce cümle yārān gülerék muşırr olub « elbette bizüm māhiyyetimize vāķıf olduñ. Bir de seni görelüm » déyü cebr-i mübrem-i keşır étđiler. Haķır dahı kendi hālümden haberdārum ammā yine derūnumda bir havf eşeri idi. Hemān ecdād-ı nāmım Türk-i Türkān Hōca Ahmed-i Yesevî hażretleriniñ rühāniyyetünden istimdād taleb edüb bi-smi-llāh ile keşkülü ele alub mā-i tāhirden bu haķır-i pür-taķşır tāhir şudan nūş étđüm. Cümle yārān şādumān oldılar*)³⁹¹.

Dans ce passage fabuleux, qui peut refléter des croyances locales sur cette fontaine ou non, Evliyā Çelebi s'amuse à jouer sur l'ambiguïté concernant son passé et sa qualité d'homme pieux irréprochable. Malgré son auto-exonération dans cette narration anecdotique, l'auteur laisse planer le doute en faisant part de son inquiétude avant de s'approcher de la fontaine et en se qualifiant comme un homme imparfait (*pür-taķşır*) ou un voyageur effervescent et léger (*ālūfte ve āşüfte*). Il est intéressant de constater que son esclave n'a aucune crainte par rapport à son maître en allant tirer de l'eau à la fontaine ; quoi qu'il en soit, l'auteur suggère avoir eu des relations illicites dans son passé (ce qu'il occultera grâce à la fiction de son impuissance sexuelle pendant des décennies, entre les âges de 35 et 61) avec ses jeunes esclaves mâles pour lesquels il éprouve beaucoup d'affection³⁹². Enfin, on peut faire remarquer que la fontaine « décide » en fonction des actes de sodomie « passive » ayant eu lieu dans la jeunesse de ceux qui veulent y boire de l'eau, et cela sous-entend à la fois que les hommes mûrs ne sont aucunement censés être des sodomites « passifs » et que la fontaine ne les sanctionnerait pas nécessairement pour leurs expériences en tant qu'hommes âgés. Dans cet aperçu assez parlant, même si Evliyā Çelebi s'innocente au bout du compte, l'auteur parvient tout de même « à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujet [...] de désir »³⁹³.

391. *Ibid.*, p. 229 [fol. 142b-143a].

392. R. Dankoff, *An Ottoman Mentality, op. cit.*, p. 118-119, 126 et 154.

393. La citation est de Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* [1984], dans *idem, Œuvres II, op. cit.*, p. 741.

4 – Les mises en garde contre les propriétaires

Les esclaves, il est vrai, sont en proie à une exploitation sexuelle légale ou illégale mais tolérée chez les Ottomans. Toutefois, la littérature éthique proscrit fermement certains types d'abus. Ces mises en garde peuvent nous indiquer potentiellement ce que les maîtres ottomans considéraient comme des configurations et pratiques intolérables de l'esclavage dans leur société et temps. Le juriste moraliste Kınālızāde 'Alī Çelebi aborde notamment le cas extrême de la mise à mort (impossible à justifier) des esclaves par leurs maîtres (normalement un droit relevant du domaine régalien exclusif du sultan ottoman)³⁹⁴. De ce point de vue, il n'est probablement pas anodin que les exemples et anecdotes qu'il rapporte ont trait à des souverains de différents États musulmans à travers l'histoire ; cela dit, l'auteur s'en sert comme d'exemples éclairants pour des propriétaires ordinaires d'esclaves (ce qui n'exclut pas une critique dissimulée vis-à-vis du souverain ottoman en ce qui concerne l'usage de son droit de vie et de mort sur ses propres *kul*). Voyons d'abord les principes de base que l'auteur pose au début d'une nouvelle section de son traité, intitulée « l'*ādāb* du traitement et le service des domestiques et du cortège » (*ādāb-ı terbiyyet ve hizmet-i hâdem ü haşem*) :

Il faut avoir conscience de cette bénédiction [qu'est le fait d'avoir des esclaves] et être reconnaissant [envers Dieu] pour cela. Il faut prendre soin d'eux [des esclaves et serviteurs], car c'est Dieu – le Vrai, qu'Il soit exalté ! – qui nous les confia. Il faut les gouverner avec méticulosité et gentillesse et les charger de la quantité de travail qui correspond à leurs capacités. Il faut leur attribuer des moments de repos pendant lesquels ils seront excusés des services et divers troubles. Il ne faut pas leur interdire le confort, ni les priver totalement de la belle vie. Il faut prendre en considération la communauté de la nature humaine entre les serviteurs qui servent et les chefs qui dirigent. Même à eux, la fatigue et la lassitude incombent ; ils ont également besoin du repos et du soin corporel. Bref, il faut toujours s'en tenir à la clémence et à la justice (*bu ni'meti bilmek gerek ve anuñ şükürin kılmak gerek ve anları Haqq celle ve 'alānuñ vedāyi'i idügin mü'lâhaza édüb rıfık u mücāmele ile 'āmil olub anlara kudretleri yetdügi kadar a'māli hāmil olmaq gerek ve anlara daħi evkāt-i istirāhat ta'yīn édüb ol zamānda hizmet ve miñnetden 'afv édüb rāhatların tekdır ü 'ayşların bi-l-küllıye münağğaş étmemek gerek ve mü'lâhaza étmek gerek ki tabı'at-ı insāni hādım ü mahdüm ve re'ıs ü mer'ūs arasında müsterekdür aña daħi kelāl ü ta'ab 'arız olur ol-daħi istirāhat ve terfiyye-i bedene muhtācdur pes inşāf u 'adāleti elden kımamak gerek*)³⁹⁵.

L'auteur souligne la nature humaine commune entre les hommes libres et les esclaves : ces derniers se fatiguent assez ordinairement comme le reste des êtres humains, les esclaves ne sont aucunement équipés d'une prédisposition qui les rendrait infatigables. À la suite de cette exhortation anti-aristotélicienne à la douceur et à l'équité, Kınālızāde cite un certain nombre d'anecdotes où des souverains musulmans ordonnent arbitrairement la mise à mort de leurs esclaves. Par exemple :

394. Madeline C. Zilfi, « Slavery », *EncOttEmp*, p. 531.

395. Kınālızāde 'Alī Çelebi, *Ahlāk-ı A'lā'ī*, Houghton Library, Université de Harvard, Ms Turk 28, fol. 197 r^o.

j'entendis que l'un des fils Dulqadr, lorsqu'il était à table, vit un serviteur qui n'avait pas rentré les basques de son vêtement et lui dit : « ô homme infidèle ! Est-ce qu'une table se prépare avec tant de précipitation ? » et le massacra sur le champ. Ces types d'exécutions inconvenantes et de punitions déplacées proviennent très souvent des *beg* tyranniques et des émirs despotiques. Que Dieu nous protège des choses de la sorte ! (ve *Dulqadr oğullarından birisini işitdüm-ki bir sofrada konmuş-iken bir hizmetkârın görmüş ki dâmeninüñ birisini beline şokmamış* « *bre kâfir âdem ! Sofra üzere böyle mi cüst ü çâpük olur ?* » *déyü fi-l-hâl katl eylemiş bunuñ emsâli nâ-müvecceh siyâsetler ve bî-mevkî' uķûbetler zâlim begler ve cabbâr emîrlerden çok şâdir olur ne'üzü bi-llâh min zâlik*)³⁹⁶.

L'objection de *Ḳınâlızâde* à une telle exécution sommaire relève de l'indignation morale. L'auteur ne s'intéresse aucunement à la légalité de l'acte, il le condamne avant tout au nom de la décence. Dans cette anecdote, le *beg* de la dynastie des Dulqadr (qui règne du XIV^e au XVI^e siècle en Anatolie orientale)³⁹⁷ incarne la cruauté arbitraire par excellence de certains despotes (chefs de famille, maîtres d'esclaves ou souverains d'État). Cela dit, il faut souligner que les propos et la position de *Ḳınâlızâde* visent principalement à consolider et à rendre plus viable l'esclavage chez les Ottomans en tant qu'institution. La proscription des comportements cruels et châtements extrêmes (en ce cas, la mise en garde contre toute tentative et toute justification de la mise à mort des esclaves par leurs maîtres) porte l'intention de rendre les esclaves plus dociles et obéissants ; rendre l'asservissement non détestable et supportable est donc censé assurer un lien de dépendance et de domination un peu plus fiable (les recommandations d'Ibn Khaldûn examinées *supra* à propos des châtements corporels infligés aux esclaves dans un but soi-disant *pédagogique* allaient également dans ce sens)³⁹⁸. Autrement dit, la volonté d'inculquer de la douceur et de la compassion aux maîtres a pour but de consolider et de légitimer davantage l'esclavage ; la condamnation des cruautés et des comportements extrêmement violents n'est jamais celle de l'esclavage en tant que tel. *Ḳınâlızâde* plaide donc en faveur d'un esclavagisme sans férocité qui se met en place dans le cadre d'une entente mutuelle (malgré la violence fondatrice du statut et celle qui peut s'exercer ne serait-ce qu'au quotidien dans le cadre des relations entre maîtres et esclaves). Si les maîtres sont incités à s'occuper du bien-être physique et matériel de leurs esclaves, cet encouragement provient notamment d'une combinaison du paternalisme sur le plan moral et de l'intérêt égoïste sur le plan économique ; le prestige social accordé à la magnanimité est aussi un facteur à prendre en compte³⁹⁹. En tout cas, s'agissant de la mise à mort des esclaves, ou d'une violence extrême infligée à ces derniers par leurs maîtres, *Ḳınâlızâde* n'évoque pas les pistes des esclaves fugitifs ou de ceux

396. *Ibid.*, fol. 198 r°.

397. Michele Bernardini, « Beylik. Zulkadr », *DEO*, p. 170.

398. Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle*. Al-Muqaddima, trad. par Vincent Monteil, 3^e éd., Arles, Actes Sud-Sindbad, 1997 [1967] (Thesaurus), p. 945-946.

399. Madeline C. Zilfi, « Slavery », *art. cit.*, p. 531.

qui assassinent leurs possesseurs (ce qui correspond aux deux phénomènes typiques qui ont servi comme base de justification aux tortionnaires pour leurs actes cruels). À part ces cas de figure de coercition physique ou de volonté meurtrière, il évoque pour finir la violence verbale : « et qu'ils [les propriétaires] s'abstiennent d'insulter ou de calomnier injustement leurs esclaves » (*ve nā-ḥakḳ ṣetm ü kazf-i memlūk étmekden ihtirāz édeler*)⁴⁰⁰. Dans les recommandations du même auteur sur l'achat d'esclaves, on avait déjà repéré qu'il soutenait qu'il ne fallait pas acheter un(e) esclave s'il s'agissait de « calomniateurs ou de gens outrageants » (*ve şōl gulām ve cāriye ki ehl-i kazf ve ṣetm ola [...] almaya*)⁴⁰¹. Concernant ce genre de défauts de personnalité, on peut comprendre que l'auteur exige un standard moral mutuel, à la fois des esclaves et des maîtres : les bons d'entre eux ne peuvent être des adeptes de l'invective ou de la diffamation, ni des tortionnaires féroces.

5 – En guise de conclusion : qu'est-ce qu'un(e) bon(ne) esclave ?

Les principes fondamentaux et les conseils pratiques des textes qui relèvent du domaine de l'*ādāb* permettent de déceler l'idéal servile des Ottomans de l'époque moderne. Un tel portrait n'a peut-être pas été dressé de façon monographique par les sources qui en fournissent certains éléments, sinon procèdent par le négatif en dissertant sur les types d'esclaves qu'il fallait éviter à tout prix.

La physiognomonie et les manuels d'achat, comme nous l'avons vu, ne visent qu'à orienter leurs lecteurs pour l'acquisition des meilleurs spécimens. Cela dit, les éléments *a priori* de ces écrits avaient besoin d'être complétés et réajustés par l'expérience concrète au quotidien. Si les esclaves ont pu être considérés comme les mains, les pieds et les yeux de leurs maîtres de façon à devenir une extension organique de leurs propriétaires, il était d'autant plus impératif d'établir des critères solides pour leur recrutement⁴⁰².

À la lumière des écrits à caractère principalement physiognomonique et éthique qui ont été analysés, on peut établir un bilan général des qualités premières qui font un(e) bon(ne) esclave aux yeux des Ottomans du XVI^e-XVII^e siècle. Les préférences pour différents groupes ethniques sont nuancées d'un auteur à l'autre, mais un certain nombre de caractéristiques communes s'en dégagent. L'esclave idéal est intelligent, raisonnable, perspicace, vaillant, fidèle, intègre, honnête, modeste, beau et gracieux, travailleur, compétent et pieux (un bon converti potentiel à l'islam). La jeunesse est aussi très distinctive : sa valeur se reflète généralement à travers le prix, mais elle permet surtout à la jeune recrue

400. Ḳimālīzāde 'Alī Çelebi, *Aḥlāk-ı A'lā'ī*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 198 v^o.

401. *Ibid.*, fol. 199 r^o. Cf. *supra* III-C-2-i dans cette partie.

402. Ḳimālīzāde 'Alī Çelebi, *Aḥlāk-ı A'lā'ī*, Ms Turk 28, *op. cit.*, fol. 196 v^o. Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī, *The Nasirean Ethics*, trad. par G. M. Wickens, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1964, p. 181.

d'être suffisamment flexible pour tout ce qu'elle doit assimiler. On attend de l'esclave idéal une soumission inconditionnelle, une obéissance sans faille à son maître, sans qu'il soit forcément un esclave par nature pour autant : car l'idéal est d'avoir une personne libre par nature qui reconnaît et accepte toutes les conséquences et contraintes de son statut juridiquement inférieur. Mais justement, là est l'aporie : un esclave qui possède toutes les qualités qui viennent d'être énumérées risque en même temps d'avoir de l'arrogance, une part de perfidie, et surtout une propension à se rebeller et à s'évader (éventuellement au prix de l'assassinat de son propriétaire). L'intériorisation du statut servile jusqu'au moment de l'affranchissement est vue comme essentielle. L'acquisition d'un(e) esclave de qualité (ou d'un(e) esclave tout court) recèle toujours la possibilité d'avoir potentiellement un « ennemi domestique » avec soi à tout moment.

La présence d'un quelconque *ennemi* dans l'espace domestique ne correspond bien entendu à aucun type d'idéal. Vu la capture violente originelle dans des conditions belliqueuses de la plupart des esclaves qui arrivent dans l'Empire ottoman, on peut donc parler plutôt de la domestication et de la maîtrise parfaite de l'ennemi comme l'idéal de l'esclavage chez les Ottomans. Cette domestication comprend non seulement sa conversion éventuelle à l'islam, mais aussi son devenir en tant qu'Ottoman nouveau parmi d'autres. Ni dans le cas de la conversion, ni même dans le cadre de l'ottomanisation, l'affranchissement ne se réalise *ipso facto*, si l'on pense au sort des esclaves du sultan qui peuvent être des musulmans et des Ottomans à part entière sans pour autant obtenir un quelconque affranchissement légal. Cela reste néanmoins une vision idéale, et à l'évidence, une partie non négligeable des esclaves manque au devoir d'obéissance inconditionnelle en violant les droits de propriété de leurs maîtres lorsqu'ils optent pour l'évasion, ou « pire encore », quand ils choisissent d'assassiner leurs propriétaires.

CONCLUSION GÉNÉRALE

En entamant l'écriture de la monographie qu'on vient de lire, mon ambition était, en donnant toute leur place à la fois à la synthèse et à une recherche originale, de proposer une étude globale de l'esclavage privé dans l'Empire ottoman à l'époque moderne, la première tentée sur ce sujet. À l'issue de ce travail, une première conclusion s'impose, qui n'est plus désormais fondée sur des éclairages ponctuels, mais sur une vision d'ensemble : l'institution servile était centrale pour la société ottomane ; elle permet de révéler à la fois les rigidités et les souplesses de cette société et de sa culture. L'éparpillement et le caractère non-systématique des sources montrent l'ubiquité du phénomène. Tout en poursuivant l'effort d'inscrire les études ottomanes du XVI^e-XVII^e siècle dans le champ de l'histoire globale de l'esclavage à l'époque moderne (à commencer par l'échelle de la Méditerranée), je me suis efforcé de montrer son importance pour presque toutes les branches des études sur l'Empire ottoman au point de vue du droit, de l'économie, de la politique, de la religion, de la géographie, de la démographie, de la culture et de la pensée.

Le moment est venu, après quelques remarques d'ordre général, de détailler les principaux apports de mon étude. Ils concernent le vocabulaire de l'esclavage, la conception du statut juridique servile et ses répercussions dans l'application des règlements dans le cadre de l'institution servile, le devenir des affranchis dans la société, les situations d'esclavage intolérables pour les contemporains et surtout pour les instances officielles, les modes d'acquisition d'esclaves et leurs implications au niveau de l'histoire globale, les évolutions des pratiques esclavagistes et de l'institution servile chez les Ottomans du XV^e au XVIII^e siècle, les motivations principales de la possession d'esclaves, les éléments mis en avant par les représentations des esclaves. Je formulerai également des propositions pour l'avenir des recherches sur l'esclavage dans l'Empire ottoman.

Établir un équilibre de contrepoint entre deux parties qui reposent respectivement sur « le fait servile » en droit et dans la société et sur « les représentations des esclaves et de l'esclavage » dans les sources littéraires, l'iconographie et les discours conduit inévitablement à la question du décalage entre les institutions juridiques, les réalités socio-économiques et les représentations dans les sources et les mentalités (et vice-versa). Cette question est peut-être une problématique élémentaire, mais elle mérite d'être posée. Pour schématiser, on peut affirmer que les sources littéraires et iconographiques se fondent sur les institutions juridiques et les conditions sociales, se projetant dans un idéal des situations envisageables d'esclavage. Cet idéal est forgé par les exigences en matière de docilité, d'assimilation, de renoncement (à soi et à son passé), d'islamisation (conversion), d'ottomanisation (fidélité politique et intégrité fiscale) et de patronage

CONCLUSION GÉNÉRALE

(insertion dans un clan social). Il est inimaginable que les représentations littéraires et iconographiques ne prennent pas appui sur des observations concrètes et des impressions du quotidien. Cependant, ces représentations donnent également lieu à des abstractions. Ainsi, on trouve en poésie l'usage de la métaphore servile pour les histoires d'amour teintées de passion, chagrin, cruauté. Ces histoires d'amour opèrent parfois une inversion des rôles entre maîtres et esclaves pour montrer que l'esclavage n'est jamais une essence et qu'il ne peut être la seule manière dont un être humain est défini : la condition servile n'est pas seulement un moment dans un parcours biographique, mais aussi un élément parmi d'autres de ce qui fait la complexité d'un individu. Selon la situation, un même esclave est ami, amant, confident, agent commercial, serviteur, traître, meurtrier, affranchi, client, coreligionnaire, professeur, apprenti et supplicié de son maître.

Nous avons vu l'omniprésence du fait servile dans l'histoire et l'historiographie de l'Empire ottoman du XVI^e-XVII^e siècle. Les références tantôt systématiques, tantôt diffuses aux esclaves dans le droit, l'économie, la société et la culture ne signifient pas pour autant que les Ottomans avaient conçu un concept d'esclavage clair et englobant. Ce qui s'approche le plus d'un tel concept est le statut juridique d'esclave. Tant qu'il était possible et légal de pratiquer l'esclavage et tant qu'il ne fut pas question de discuter de sa légitimité et de son abolition, l'esclavage dans l'Empire ottoman était inscrit dans l'ordre des choses. Les discours tenus et les réflexions menées par les Ottomans sur le phénomène et l'institution serviles ont principalement pour objet et point de départ les esclaves eux-mêmes : ces discours et réflexions n'abordent pas l'esclavage en tant que tel. Mon effort principal a consisté à rassembler les éléments disparates relevant d'une thématique commune dont l'unité – attestée par les traités juridiques entre autres – n'échappait vraisemblablement pas aux contemporains qui, toutefois, n'ont pas évoqué l'esclavage dans son ensemble et sous tous ses aspects. L'« esclavage », en tant que catégorie analytique d'historien, m'a permis de traiter, aussi systématiquement que possible, tout ce qui concernait le fait servile chez les Ottomans¹.

Dans la réalité économique et sociale, d'abord, la légalité et la fréquence de l'esclavage le normalisent. Cette normalité est entretenue par un flux ininterrompu d'esclaves. Grâce à la pratique de l'affranchissement, l'expérience servile constitue une étape parmi d'autres dans les parcours

1. Dans un article dont le titre laisse penser qu'un concept ottoman d'esclavage existait avec une définition précise dans l'esprit des contemporains, E. R. Toledano s'intéressait au problème uniquement à partir des catégories analytiques fabriquées et à construire par l'historiographie. Il décrétait que le statut juridique servile était malléable et ouvert aux transformations et qu'il ne pouvait être qu'une origine : un esclave n'était pas nécessairement destiné à le rester *ad vitam æternam*. Ces constats sont justes, mais l'auteur ne se pose nullement la question de l'existence d'un concept d'esclavage émique forgé par les Ottomans esclavagistes. Ehud R. Toledano, « The Concept of Slavery in Ottoman and Other Muslim Societies: Dichotomy or Continuum? », in Miura Toru et John Edward Philips (éds), *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study*, Londres-New York, Kegan Paul International, 2000, p. 159-176.

individuels. En effet, il y a toujours de nouveaux esclaves qui arrivent dans l'Empire pour remplacer les affranchis qui ont déjà accédé à un niveau supérieur d'intégration à la société ottomane, après avoir appris la langue de leurs maîtres, s'être convertis à leur religion et être devenus leurs clients.

La pratique pérennisée de l'esclavage pendant cette période et l'inclusion des méthodes d'affranchissement dans la normativité juridique ont fait que l'institution servile participait de l'identité ottomane elle-même. L'illégalité de certaines formes d'esclavage est l'illustration parfaite de la légitimité et de la valeur accordées à l'asservissement de l'ennemi infidèle. La capture à la guerre, la mise en vente et le fait de devenir une propriété rabaissent, humilient, soumettent et domestiquent, mais n'en restent pas là : l'enjeu est de transformer par étapes et en permanence ceux qui arrivent dans l'Empire ottoman en tant qu'ennemis et étrangers au départ². Cette transformation nécessite tacitement l'intériorisation des règles du jeu par les esclaves et exige leur obéissance absolue tant idéalisée par le droit, la culture politique et la religion. La résistance est une échappatoire seulement pour certains qui refusent cette soumission, car elle est assez efficacement réprimée par la société et les instances officielles. L'existence même de la résistance de la part des esclaves constitue peut-être l'argument le plus solide contre l'ineptie de ce que certains ont pu affirmer à propos de la « douceur de l'esclavage chez les Ottomans »³.

Les institutions œuvrent principalement pour la protection des droits des propriétaires. Néanmoins, certains propriétaires sont moins légitimes que d'autres : l'inégalité entre musulmans et *zimmī* est manifeste dans la mesure où l'État privilégie nettement les premiers en tant que maîtres et n'arrive pas pleinement à assumer avec cohérence les droits des seconds en tant que détenteurs d'esclaves. Ce double standard n'est pas anodin : il traduit une pensée implicite, voire inconsciente, sur la fonction de l'esclavage en tant qu'outil de domination et d'ottomanisation aussi perfectionné que possible. Un *zimmī* n'a pas entièrement sa place – sinon surtout en tant que marchand d'esclaves – dans l'entreprise de recrutement d'Ottomans potentiels qui idéalement devraient être islamisés.

2. Ici, c'est le concept de *ḥarbī* que j'ai en tête. L'étranger en question peut être vraiment un ennemi, ou simplement un ennemi en puissance parce qu'il n'est ni musulman ni *ḥaracgüzar* (bénéficiant de la protection de l'État en tant que tributaire ou contribuable). Cela ne veut pas dire qu'il est concrètement un ennemi de la Porte au moment de son asservissement. C'est le cas des esclaves achetés aux Tatars, par exemple, ou les Noirs d'Afrique orientale ou subsaharienne.

3. Cet argument est surtout l'apanage des auteurs qui font un plaidoyer à décharge à propos de l'esclavage chez les Ottomans : Nihat Engin, *Osmanlı Devletinde Kölelik*, Istanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998. Ömer Şen, *Osmanlı'da köle olmak: Esaretten özgürlüğe geçiş süreci*, Istanbul, Kapı Yayınları, 2007. Rappelons que les Ottomans du XIX^e siècle avaient cette ligne de défense contre les abolitionnistes anglais et que la condition d'esclave ne peut simplement se résumer à l'entretien matériel assuré par le propriétaire : Zilfi, *Women and Slavery*, p. 98, 151-152, 231 et 235 ; EHUD R. TOLEDANO, *As if Silent and Absent. Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2007, p. 21-23.

Le profil du maître est un élément fondamental dans la détermination du sort d'un esclave. Pour celui-ci, l'appartenance à un homme riche, musulman et *'askerī* offre de meilleures perspectives que l'appartenance à une maisonnée modeste de *re'āyā*. Le statut et les moyens du maître relativisent aussi le joug du statut servile sur l'être humain possédé : car, malgré sa privation de liberté juridique et de rémunération (certains sont même rémunérés d'ailleurs), il peut s'en sortir matériellement et socialement mieux que des sujets contribuables libres des basses couches. La division classiste de la société ottomane case les affranchis dans les groupes sociétaux prédéfinis en fonction des appartenances de leurs anciens maîtres. L'intégration graduelle des esclaves au cercle familial et professionnel est consolidée par la pratique de l'affranchissement qui est la consécration ultime de la transformation de l'esclave en un sujet ottoman. L'établissement d'une parenté fictive, mi-réelle entre le patron et son client prime sur l'acquisition juridique de la liberté tant que les liens de patronage subsistent et restent observés de près. Le patronyme « bin 'Abdu-lláh », attribué à l'affranchi converti, anonymise certes le passé non-ottoman de l'ancien esclave et relève d'une abstraction ; mais il peut également être un signe flagrant de la nouvelle filiation entre l'affranchi et son patron. 'Abdu-lláh, « l'esclave de Dieu » n'est peut-être personne d'autre que le maître affranchisseur lui-même qui devient *ipso facto* la figure paternelle en droit qui a la mainmise sur le patrimoine de son affranchi sans descendants⁴.

La richesse du vocabulaire du turc ottoman dans la désignation d'esclaves (ayant laissé son empreinte sur d'autres langues de l'Empire comme l'arabe et le grec) montre deux choses. D'abord, la signification particulière que l'on attribue à chacun des termes de cet ensemble lexical illustre la diversité des formes d'asservissement et de soumission, proches mais distinctes, et qui dépassent parfois le cadre même de l'esclavage. Dans un deuxième temps, *a contrario* mais sans incompatibilité avec l'argument précédent, l'équivalence, la synonymie et l'interchangeabilité entre les mots de ce vocabulaire manifestent une certaine unité des faits, conditions et institutions auxquels ces mots renvoient. Cette unité ne se limite pas au champ sémantique : elle porte aussi la marque des réalités sociales, juridiques, politiques, économiques et culturelles.

L'analyse des mots de l'esclavage chez les Ottomans était le point de départ de cette recherche. À sa conclusion, au terme d'une analyse des dimensions juridiques, économiques, sociales et culturelles de l'institution servile, on peut tirer un nouvel enseignement de l'analyse de ce vocabulaire. L'usage métaphorique des composantes de ce lexique n'est ni anodin, ni

4. En ce qui concerne la continuité des liens de patronage entre les lignées du patron et du client, la future recherche devrait s'intéresser, à travers les inventaires après décès, testaments et autres documents permettant de tracer des généalogies et patrimoines, aux patronymes des descendants des affranchis dont on connaît les anciens propriétaires pour voir si ces descendants pouvaient s'appeler ou non d'après les anciens propriétaires de leurs ancêtres affranchis.

anecdotique. Car la docilité et la servilité d'une personne ne relèvent pas intrinsèquement de son statut juridique. Le statut juridique a certes une mainmise temporaire, voire permanente, sur la vie d'une personne ; mais, l'obéissance inconditionnelle qu'il exige de l'esclave est avant tout un idéal. Si les Ottomans ont pu croire à une essence servile, cette essence pouvait exister également (et peut-être surtout) chez des personnes qui n'allaient jamais connaître la condition d'esclave⁵. De même, les âmes nullement prédisposées à la servitude connaissaient le joug et la possession aux mains de maîtres ottomans qui devaient se confronter aux actes d'insoumission et qui avaient intérêt à maîtriser la (pseudo-)science physiognomonique, censée orienter l'acheteur pour qu'il puisse éviter d'avoir sous son autorité des esclaves potentiellement rebelles.

On peut évoquer un résultat, à mon avis fondamental, de cette analyse inédite de l'ensemble des mots de la servitude en turc ottoman. Cette conclusion concerne un terme intraduisible et l'un des plus fréquents de la documentation étudiée : *esîr*. Au-delà de la confusion potentielle entre ses sens de prisonnier, captif et esclave, ce mot souligne, avec force et sans aucune ambiguïté, le devenir et l'état de l'homme en tant que marchandise. Un *esîr* peut être acquis pour sa valeur d'usage ou racheté pour sa valeur d'échange ; l'important est qu'il n'est *esîr* que dans le cadre de ces transactions et ne le redevient à nouveau que dans un contexte commercial et intéressé. Autrement dit, tant qu'il est possédé et sert son maître, un esclave n'est jamais un *esîr* en tant que serviteur-propriété de son maître. *Ķul*, autre mot dont la polysémie a fait couler beaucoup d'encre, illustre les degrés universels de la servitude qui vont jusqu'à la soumission de l'humanité entière à Dieu. Abordé sous cet angle, l'esclavage se présente comme l'une des configurations possibles de la soumission à une figure d'autorité. L'étude de cette polysémie à une époque antérieure à l'abolition du statut de *Ķul*, donc de l'esclavage militaro-administratif, par étapes de 1826 à 1839, offre l'avantage de se concentrer sur une période dans laquelle différents régimes de servitude ont coexisté⁶. Le phénomène des esclaves appartenant aux esclaves de la Porte (les *Ķul* des *Ķul*) montrait même l'interpénétration des systèmes d'esclavage étatique et privé à l'époque moderne⁷. C'est pourquoi il est difficile et peu convaincant de défendre l'existence d'un *continuum* entre tous les types de servitude dans l'Empire ottoman du long XIX^e siècle, surtout quand l'esclavage vis-à-vis de la Porte n'existait plus (les seuls esclaves détenus par le sultan furent ceux du harem à partir des

5. C'est ce qu'on a vu chez AĶşems ed-dîn ou Ķınâlızâde 'Alî Ķelebi à propos de la nature servile de certains hommes sans égard à leur statut juridique et vice-versa.

6. Dror Ze'evi, « *Ķul* and Getting Cooler: The Dissolution of Elite Collective Identity and the Formation of Official Nationalism in the Ottoman Empire », *Mediterranean Historical Review* XI, 1996, p. 177-195. Douglas A. Howard, *A History of the Ottoman Empire*, New York, Cambridge University Press, 2017, p. 242-243.

7. İ. Metin Kunt, « *Kulların Kulları* », *BoĶaziĶi Üniversitesi Dergisi. Hûmaniter Bilimler – Humanities* III, 1975, p. 27-42.

années 1840)⁸.

Dans le domaine juridique, le phénomène de l'esclavage illégal, contre lequel l'État ottoman a péniblement mené une lutte qui ne fut pas toujours efficace, montre clairement quand et comment l'esclavage devenait intolérable pour les institutions et la société ottomanes. Être un sujet du sultan garantissait normalement la protection du souverain contre toute forme d'asservissement et de marchandisation au sein des territoires ottomans. En revanche, dans la pratique, on a constaté que des Ottomans ont été illégalement réduits en esclavage par d'autres Ottomans. Une telle pratique aurait été plus difficile à imaginer si l'institution servile n'avait pas été légale et reconnue par la Porte. La lutte officielle contre les pratiques illicites liées à l'esclavage a toujours l'objectif d'assurer une meilleure protection de ses pratiques légales par et pour les Ottomans. En tant qu'habitants de l'Empire sans véritable statut jusqu'au milieu du XIX^e siècle, les Yézidis se trouvèrent à la merci des soldats des armées ottomanes et des tribus kurdes pour être arbitrairement asservis pendant plusieurs siècles. À l'époque tardive de l'Empire, on trouve encore des centaines de chrétiens (grecs, arméniens, assyro-chaldéens, nestoriens) et juifs qui sont illégalement asservis par des sujets et citoyens musulmans⁹. Dans le cas de l'asservissement des ressortissants des puissances avec lesquelles les Ottomans sont alliés ou en paix, les instances officielles sont peut-être moins scandalisées d'un point de vue politique, idéologique et religieux, mais elles avaient tout de même des engagements diplomatiques et juridiques bien précis à appliquer et à faire respecter dans le cadre des « capitulations » (*'ahdnāme*). Lorsque des sujets ottomans eux-mêmes font l'expérience de la captivité, voire de l'esclavage, le caractère inacceptable de ce qui leur arrive est souligné haut et fort, mais dans aucun des récits ou documents d'archives, on ne trouve une part de réflexivité faisant le parallèle avec le sort connu par les esclaves dans l'Empire ottoman.

Quant aux *zimmī* propriétaires d'esclaves, une autre limite de la tolérance est atteinte aux yeux de la bureaucratie et de l'idéologie dominante : en dépit de leurs droits à posséder des esclaves non-musulmans, la Porte et ses agents affichent très clairement leur préférence absolue pour les propriétaires musulmans qui étaient les seuls capables de former et d'élever leurs possessions humaines en tant que nouvelles recrues de la religion musulmane. Malgré les interventions

8. Sur ce point, je m'inscris en faux contre la position d'Ehud R. Toledano qui soutient l'idée d'une telle continuité implacable entre les différents régimes de servitude en l'absence des esclaves de la Porte après 1839 : E. R. Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle, University of Washington Press, 1997, p. 167 *et passim*. *Idem*, « The Concept of Slavery », *art. cit.*, p. 173-174.

9. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, Londres-New York, Macmillan Press, 1996, p. 25, 46, 59-60 et 185. Le génocide des Arméniens, perpétré à partir de 1915, est l'ultime cas de la marchandisation de citoyens ottomans à l'intérieur même de l'Empire : les jeunes filles furent particulièrement ciblées pendant et après le génocide (Raymond Kévorkian, *Le Génocide des Arméniens*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 483, 637 et 740).

épisodiques et l'hostilité ouverte des instances officielles contre la possession d'esclaves par des non-musulmans, on a vu que non seulement ces derniers sont parvenus à continuer de détenir des esclaves, mais qu'ils ont même réussi à posséder des esclaves musulmans en toute illégalité. On a aussi constaté que l'attitude intolérante de la Porte s'était adoucie par l'instauration d'une taxe exceptionnelle imposée aux *zimmī* qui devaient verser annuellement une somme fixe par tête d'esclave possédé. Au XVIII^e siècle, alors que le flux commercial d'esclaves dû aux opérations militaires et aux importations (notamment depuis la Crimée) connaissait une chute drastique, cette mesure d'imposition se généralisa de plus en plus à travers les territoires de l'Empire¹⁰. L'identité et le profil des personnes qui pouvaient être réduites en esclavage et des personnes qui pouvaient posséder des esclaves n'ont cessé de poser problème dans l'Empire ottoman à l'époque moderne que grâce à une mesure fiscale permettant de faire fi de tout scrupule juridique formel.

Un autre apport principal de la thèse concerne l'acquisition d'esclaves par l'Empire ottoman. Il existe de nombreuses publications sur l'approvisionnement de l'Empire ottoman en esclaves, ses sources géographiques et ses routes commerciales de premier plan. En revanche, il n'existait pas un véritable cadre analytique permettant de situer la position de l'Empire ottoman dans l'ensemble de la diversité de ses sources (en y introduisant une certaine hiérarchie), sur une échelle globale (en commençant par l'optique méditerranéenne comprenant la mer Noire) et par rapport à ses prédécesseurs. Ce cadre spatio-temporel établit d'abord une catégorisation des zones de provenance d'esclaves vers l'Empire ottoman en fonction de deux facteurs : le profil des acteurs du trafic et les méthodes d'acquisition de la marchandise humaine. Ainsi on distingue différentes zones et types d'approvisionnement à partir du rôle joué par les forces armées ottomanes, de la fonction des alliés de la Porte (notamment le khanat tatar de Crimée, s'appuyant sur la « procuration » de la Porte) et des périphéries de l'Empire traversées par des circuits d'importation qu'alimentaient des acteurs complètement extérieurs à l'Empire ottoman. Un constat important mérite d'être signalé : au point de vue de l'histoire globale, la domination ottomane sur le trafic de la mer Noire, qui se met en place à partir de 1475 grâce au khanat tatar de Crimée et aux dépens des marchands et cités italiens (dont les spécialistes de la traite se sont décalés vers le Maghreb, le Sahel et l'Atlantique), constitua un flux humain et commercial comparable à la traite transatlantique.

Un travail qui se concentre sur une période de deux siècles doit évidemment rendre compte des évolutions historiques à l'œuvre : en l'occurrence, il s'agit de résumer certaines grandes tendances repérées dans le développement de cette thèse, de la fin du XV^e siècle jusqu'au début du XVIII^e siècle chez les Ottomans. L'utilisation massive d'esclaves dans le domaine agricole

10. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire, op. cit.*, p. 28.

CONCLUSION GÉNÉRALE

accompagne les conquêtes entraînant les grands déplacements de populations dans la seconde moitié du XV^e siècle. Mais ce déploiement se tarit progressivement à partir du premier quart du XVI^e siècle, l'État préférant attribuer le statut de contribuables aux esclaves métayers laboureurs de la terre. Bien entendu, les particuliers ont continué d'employer des esclaves dans les champs et les vergers ; cependant, cette main d'œuvre difficilement quantifiable se confinait à des entreprises individuelles. Par ailleurs, on peut présumer que les victimes de l'esclavage illégal étaient employées aussi bien dans le domaine agricole que dans l'espace domestique.

Les conquêtes territoriales, les raids extra-frontaliers et les importations assurent un flux continu d'esclaves pour l'Empire ottoman au XVI^e-XVII^e siècle. Les transactions déclarées du commerce florissant d'esclaves font le bonheur des caisses de l'État. La population servile dans les grandes villes ottomanes peut être estimée entre 1 et 10 % de la population. Le rôle joué par le khanat de Crimée dans l'approvisionnement est le plus déterminant sur le plan démographique et commercial. Le traité de Karlowitz (1699) interdisant aux Tatars l'entrée dans les territoires russes et polonais et les défaites militaires essuyées par le khanat au long du XVIII^e siècle (jusqu'à l'annexion de la Crimée par la Russie entre 1774 et 1783) entament le déclin de la colonne vertébrale de l'approvisionnement des provinces centrales de l'Empire ottoman : dorénavant, les Ottomans se fieront aux réseaux d'importation du Caucase dans le nord et à ceux de l'Afrique *via* l'Égypte et la Libye dans le sud¹¹. La raréfaction des sources d'approvisionnement et le recul commercial des Ottomans en Méditerranée orientale au profit des marchands d'Europe occidentale (notamment dans la seconde moitié du XVIII^e siècle) peuvent expliquer les nombreuses occurrences des cas d'esclavage illégal dans les documents d'archives¹². L'inefficacité des méthodes déployées par l'État dans sa lutte contre l'esclavage illégal est un autre facteur d'explication. En effet, tant que l'esclavage était une institution légale et tant qu'il y avait une demande soutenue de la part de la population (qui exigeait, en outre, des prix plus bas), il n'était pas possible de supprimer totalement ce type d'abus. Si à son acmé, la traite des esclaves dans l'Empire ottoman, s'appuyant surtout sur les routes de la mer Noire et le khanat de Crimée, avait pu connaître des volumes comparables à ceux de la traite transatlantique, elle perd complètement cette dynamique à partir du XVIII^e siècle.

Dans la quasi-impossibilité d'établir des taux d'estimation sur l'application de l'affranchissement, on peut, tout au plus, affirmer qu'il pouvait être utilisé pour forger de nouveaux

11. Murat Çizakça, *A comparative evolution of business partnerships: the Islamic world and Europe, with specific reference to the Ottoman archives*, Leyde-New York, E. J. Brill, 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 8), p. 99-100.

12. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 23. BOA, Cevdet, Adliye 26/1538 (29 *cemâziyü-l-âhîr* 1172 / 27 février 1759) ; BOA, Cevdet, Adliye 22/1331 (25 *muharrem* 1175 / 26 août 1761) ; BOA, Cevdet, Adliye 10/649 (14 *muharrem* 1207 / 1^{er} septembre 1792) ; BOA, Cevdet, Adliye 12/801 (27 *cemâziyü-l-evvel* 1207 / 10 janvier 1793).

Ottomans, d'autant plus que l'esclavage ottoman n'était pas un système racialement (même s'il y a certaines approches raciales en physiognomonie au service de l'acheteur). En droit, la première génération à sortir du joug de la famille du propriétaire se trouve sous l'emprise des relations de clientèle et donc ne partage pas *de facto* le sort du commun des hommes libres. La relativisation de cette liberté juridique a pourtant des limites. Car, comme sous l'esclavage, c'est encore la volonté du maître qui est décisive pour le destin de l'affranchi. Même dans le cas des affranchis qui accèdent à une véritable aisance ou à un statut social plus élevé que celui de l'Ottoman moyen, on peut encore parler des effets permanents de l'esclavage dans la vie et le parcours d'un individu. La relativisation de la liberté juridique des affranchis ne doit pas servir d'argument pour valider les *a priori* sur le despotisme oriental selon lesquels tous les habitants de l'Empire ottoman auraient été les esclaves d'un tyran. Cette relativisation tient surtout au fait que la liberté obtenue par l'affranchissement n'était pas appuyée par un principe d'égalité entre les personnes juridiquement libres. Le nivellement véritable devait avoir lieu sur le plan eschatologique d'après les affirmations théologiques courantes qui justifiaient les inégalités terrestres entre les croyants musulmans eux-mêmes. Autrement dit, la seule égalité était devant Dieu.

Le commerce des esclaves avait progressivement pris de l'ampleur chez les Ottomans à partir du XV^e siècle. Mais avec l'expansion territoriale, la croissance démographique et la diversification des recettes fiscales et des activités marchandes de l'Empire, la traite devint seulement une source de richesse parmi d'autres dans le cadre de cette sophistication graduelle de l'économie et des finances ottomanes. Autrement dit, au XVI^e-XVII^e siècle, le commerce des esclaves correspond à de plus gros chiffres d'affaires et à une plus grande population servile, mais sa valeur relative au sein de l'économie ottomane diminue considérablement par rapport à sa place du premier siècle de l'État ottoman pendant lequel le butin humain de guerre était une fin en soi pour la survie et la prospérité de l'émirat des marches byzantines.

L'engouement de la clientèle ottomane pour la marchandise humaine ne s'explique pas par la prééminence de la main d'œuvre servile dans la production, ni par le déploiement d'une masse écrasante de bras de condition servile en l'absence du travail rémunéré pour le plus grand bénéfice des sujets libres du sultan adeptes de l'oisiveté la plus totale. On trouve les esclaves dans tous les secteurs d'activité économique, quoiqu'en minorité dans la plupart des cas. Lorsque les esclaves sont majoritaires dans un domaine donné, cela s'explique surtout par l'indisponibilité ou le manque d'attraction de la main d'œuvre libre. Des catastrophes naturelles et des épidémies créant un déséquilibre démographique ont comme solution ultime le recours aux esclaves : le cas des mines de cuivre de Kastamonu l'atteste. Dans ce cas de figure, les esclaves étaient considérés comme une

question budgétaire et une population sacrificable. Toutefois, il n'y a pas véritablement de tâches propres aux esclaves, lesquels ont des « collègues » libres dans tous les métiers. À titre de contre-exemple, on pourrait peut-être évoquer le concubinage. Certes, la prostitution constitue une forme autre et illégale de cette activité, au moins sur le plan sexuel. Les esclaves concubines n'ont pas d'équivalent chez les femmes libres : juridiquement, une femme libre se prostituant, ou vivant en concubinage avec un homme est coupable de *zinā'*. Car, contrairement à la prostitution, le concubinage s'insère dans un cadre légal, domestique, familial et relève du lien personnel institutionnalisé. Les *cāriye*, qu'elles fussent acquises expressément comme concubines ou non, ont la possibilité d'accéder au statut d'*ümm-i veled* qui a la particularité de les transformer en propriétés inaliénables. Le statut libre du rejeton issu d'une telle réunion et l'affranchissement tacitement accordé à la mère, qui obtient un certain nombre de droits et garanties, font que l'on pourrait parler d'une forme de « sous-mariage » pour désigner la relation instaurée entre la « mère du rejeton » et celui qui demeure son propriétaire. Un certain niveau d'interdépendance (fondée sur une réciprocité inégale) entre les deux parties est issu de la reconnaissance déclarative unilatérale du maître.

Les Ottomans ont eu recours à la main d'œuvre servile, mais, en règle générale, l'acquisition et la possession d'esclaves dans l'espace privé n'étaient pas économiquement motivées. Certes, les contrats d'affranchissement, qui limitent la durée du service de l'esclave (par conséquent son coût d'entretien pour le propriétaire) et qui prévoient des versements de la part de l'esclave à son propriétaire, permettent d'amortir la somme initialement investie par l'acquéreur en l'espace d'environ une décennie. En revanche, la signification de l'esclavage pratiqué par les Ottomans et ses répercussions dans la société dépassent largement ce cadre de gains sur une petite échelle relevant d'une vision étroite. Par rapport à l'engagement de *re'āyā* rémunérés, l'acquisition d'esclaves ouvre la porte au règne de l'arbitraire et à un plus grand contrôle sur des corps humains qui est rendu possible par la possession même de ces corps. Les maîtres ottomans étaient en mesure de posséder des personnes qui étaient parfois d'un rang social élevé dans leur milieu d'origine, alors que l'engagement d'un salarié indigent n'apportait pas nécessairement la même satisfaction au dominant. Le recrutement d'esclaves fait potentiellement gagner de nouveaux membres à la famille du propriétaire, de nouveaux sujets libres contribuables au sultan, de nouveaux fidèles aux communautés religieuses de l'Empire, de nouveaux locuteurs aux langues parlées dans l'Empire et participe inévitablement de la circulation des savoirs et traits culturels, qui échappent il est vrai en grande partie à la documentation disponible. Si certains esclaves ou affranchis finissent par céder et adhèrent de leur plein gré aux communautés ottomanes, ils se trouvent devant cette possibilité d'intégration en raison d'une migration forcée au départ qui avait fondé leur statut juridique servile

par la violence.

Cette violence guerrière, qui génère des situations d'esclavage, laisse place à une coercition juridique et institutionnelle conçue, avant tout, à l'avantage du propriétaire. Pour les croyants parmi eux, l'affranchissement de la propriété humaine est une affaire fructueuse pour la vie au-delà de l'existence terrestre. L'intérêt du propriétaire affranchisseur n'est pas qu'eschatologique, vu que le clientélisme est fortement avantageux pour le patron qui continue de se trouver en position de force vis-à-vis de son ancien esclave. Son autorité sur l'affranchi est amoindrie par le nouveau statut juridique de celui-ci et par ses responsabilités et devoirs envers le client. Du moins en théorie, il est envisageable de faire perdurer la position dominante du propriétaire sur son affranchi pendant plusieurs générations : le droit préemptif des descendants du propriétaire sur l'héritage du client et de ses descendants est la manifestation la plus flagrante de cette position dominante. Ce lien est créé dans une dynamique de parenté fictive mutuelle à certains égards, mais fondamentalement inégalitaire pour le client affranchi. En tout cas, si l'attitude des propriétaires envers les esclaves et celle des patrons envers les clients ne sont pas nécessairement identiques, les instruments légaux et institutionnels à leur disposition le sont.

Les représentations textuelles, discursives et iconographiques qui calquent ou s'inspirent des pratiques sociales contribuent à esthétiser le *statu quo*. Ces sources mettent l'accent sur l'un des piliers juridiques et idéologiques des relations entre maîtres et esclaves : le devoir d'obéissance de l'esclave vis-à-vis de son propriétaire. Même dans le cas de Joseph, dont l'esclavage n'est justifié par rien, sa fidélité envers Potiphar est mise en avant parmi ses qualités morales distinctives. Madeline Zilfi avait formulé une hypothèse selon laquelle les propriétaires ordinaires d'esclaves auraient eu comme modèles le sultan et les membres de l'élite impériale en tant que maîtres¹³. On serait tenté d'appuyer cette assertion par le fait que l'esclavage, en tant que domestication de l'ennemi, incarnait la continuité des victoires militaires ottomanes sur l'adversaire infidèle et favorisait la promotion de l'idéologie impériale dans l'espace privé et domestique. Quoiqu'elle provienne d'une intuition sans ancrage véritable dans les sources (donc purement spéculative), cette hypothèse est néanmoins très intéressante et on ne peut exclure qu'une telle émulation ait pu exister chez certains propriétaires¹⁴. D'ailleurs, l'autorité pourvue par la loi à un propriétaire ordinaire d'esclaves était déjà assez importante : un maître n'avait pas besoin de songer à une figure d'autorité supérieure pour régner effectivement sur son propre domaine en soumettant ses propres esclaves. À l'exception du droit de vie et de mort, un propriétaire musulman d'esclaves était en

13. Zilfi, *Women and Slavery*, p. 59, 147 et *passim*.

14. La surenchère spéculative consisterait à rétorquer que le sultan, étant lui-même un *kul* de Dieu, ne prenait pas ce dernier comme son modèle de gouvernement sur ses sujets et esclaves.

quelque sorte un petit sultan par défaut dans sa propre maisonnée.

La condition servile est une fatalité pour certains, sans être nécessairement permanente pour tous. Les sources littéraires traduisent l'idée que l'esclavage pouvait être une mort sociale temporaire chez les Ottomans. Ce que la documentation préservée nous apprend sur les affranchis et les personnes d'ascendance servile ne permet pas de se faire un avis exact au sujet du regard social et du traitement réservé aux affranchis. La quasi-disparition des affranchis des documents d'archives après l'acte d'affranchissement donne l'impression qu'ils se fondent dans le reste de la société, mais cet indice est très insuffisant pour savoir si ces personnes devaient porter ou non des stigmates liés à leur passé servile. Les anciens esclaves marqués au fer par des marchands ou par leurs propriétaires portaient même des traces physiques de leur servitude passée et il est certain que certains maîtres affranchisseurs et leurs descendants accablaient leurs clients avec acharnement. Les maîtres ayant tendance à considérer d'abord leurs propres avantages dans leur pratique de l'affranchissement faisaient le nécessaire pour que la situation d'infériorité de leurs nouveaux clients ne fût pas effacée par un simple acte bureaucratique. Cela dit, dans la mesure où l'affranchissement pouvait également être un facteur d'ascension sociale doublée de l'accession à la classe des *'askerī* et de la conversion à l'islam, le passé servile pouvait même constituer un point d'honneur, une source de fierté pour les anciens esclaves. À moyens financiers égaux, un affranchi musulman ayant appartenu à un membre de la classe des *'askerī* pouvait être bien mieux loti qu'un *zimmī* ottoman ayant une ascendance de plusieurs générations sur les territoires ottomans (mais là encore, pour faire cette assertion, on devrait faire plutôt abstraction des réseaux communautaires dont pourrait bénéficier ce *zimmī*).

Le cas de l'esclavage offre une grille de lecture pour observer la société ottomane entière. Quiconque saisit les enjeux des études serviles peut commencer à apercevoir la présence étendue du fait servile au travers de la documentation. On peut s'appuyer notamment sur les notions d'inégalité, de pouvoir et de prérogative pour procéder à une évaluation englobante sous le prisme de l'esclavage. Les inégalités juridiques structurantes de la société ottomane (entre hommes et femmes ; musulmans et *zimmī* ; personnes libres et esclaves ; *'askerī* et *re'āyā* ; le sultan et ses sujets) nous permettent d'affirmer que les esclaves avaient déjà intérêt à appartenir à ceux qui étaient classés parmi les puissants de l'Empire et qu'ils avaient des meilleures chances de s'en sortir en tant que musulmans, une fois affranchis. Du côté des maîtres, on a vu que la possession d'esclaves par des *zimmī* ne fut pas un droit concédé pleinement par les autorités ottomanes. Les *zimmī* ont pu contrer les obstacles législatifs par leur puissance économique et grâce à la solidarité communautaire lorsque les chefs ne collaborèrent que partiellement pour révéler les effectifs

d'esclaves dans les maisonnées de leurs fidèles. La prise en compte des différentes hiérarchies à l'œuvre chez les Ottomans, parce qu'elle présente les nombreuses façons dont on peut diviser la société ottomane, permet notamment d'étudier le fait servile dans toute sa complexité. Nous avons vu que l'appartenance aux *'askerī* pouvait produire des affranchis *'askerī*, alors que des familles qui étaient ottomanes depuis plusieurs générations pouvaient ne pas accéder à ce statut. Les maîtresses n'ont pas les mêmes droits que les maîtres d'esclaves qui ont la possibilité de bénéficier du concubinage. Les femmes esclaves ont une issue supplémentaire de l'esclavage qui est déterminée par leur sexe et leurs capacités de gestation avec le statut d'*ümm-i veled*.

Pour l'avenir des études serviles, il pourrait être encore envisageable de mener des études locales en prenant les registres de cadī d'une circonscription en particulier en analysant les dynamiques principales et leur évolution sur une décennie, voire plus¹⁵. Afin d'aller plus loin, une entreprise comparatiste et possiblement collective qui s'intéresserait à plusieurs localités à des périodes concomitantes pourrait être plus fructueuse pour voir la fréquence et le type de cas concernant les esclaves, les modalités du recours à la main d'œuvre servile et les méthodes d'affranchissement préférées. Tout en restant dans le cadre de cette thèse, je miserais également sur la nécessité d'une étude approfondie sur les femmes propriétaires d'esclaves qui constituent encore l'une des facettes les moins bien connues de la société ottomane. L'étude de la vie des affranchis et l'analyse systématique de leurs parcours typiques demeurent également des défis d'actualité pour la future recherche. Le vaste chantier inauguré par cette thèse sur les représentations réservées aux esclaves dans les sources littéraires et iconographiques mériterait aussi d'être poursuivi. L'idéal passerait par la découverte de sources dans lesquelles les esclaves eux-mêmes ont une voix, mais comme on a pu le constater plus haut, les sources littéraires produites par les élites de l'Empire incarnent presque sans exception la voix des propriétaires d'esclaves et portent un regard depuis les plus hauts échelons de la société sur le phénomène servile.

L'étude démographique de la population servile de l'Empire ottoman nécessite de s'insérer dans des études englobant l'ensemble de la population des « territoires bien gardés » du sultan. Toutefois, vu les limites de la documentation (les registres de recensement étant silencieux sur les esclaves), on peut proposer une entreprise tout aussi intéressante, mais plus modeste : l'étude de la corrélation entre les importations massives d'esclaves et les dévastations démographiques entraînées par les vagues d'épidémies (notamment la peste) créant un besoin urgent de main

15. En poursuivant ainsi la voie inaugurée par Halil Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 43-112. Une étude plus récente ayant la même optique locale est celle de Nur Sobers-Khan, *Slaves without shackles. Forced labour and manumission in the Galata court registers, 1560-1572*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2014 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvolker 20).

d'œuvre¹⁶.

Après avoir situé la main d'œuvre servile dans le vaste éventail de la force de travail de l'Empire ottoman, la direction que je souhaite prendre est celle d'une mise en perspective de l'esclavage par rapport au travail rémunéré. Une histoire du travail de plus grande envergure passe par la prise en compte des divers degrés et configurations du travail forcé, mais elle doit se focaliser de prime abord sur le salariat. Sous l'optique de la rémunération, l'affranchissement peut être vu comme une baisse du coût du travail : c'est vrai si l'on prend en compte l'entretien matériel des esclaves par leurs propriétaires et si l'hypothèse de M. Zilfi sur le coût dérisoire du travail domestique rémunéré par rapport à celui des esclaves est confirmée¹⁷. À propos de cette hypothèse, deux remarques s'imposent à mon avis. Premièrement, l'esclavage se présente comme une manière plus sûre d'assurer sa subsistance matérielle par rapport aux Ottomans les plus démunis mais juridiquement libres. Deuxièmement, on y trouve encore une autre confirmation de la primauté des raisonnements non-économiques dans la possession d'esclaves par des sujets ottomans : le coût de la main d'œuvre n'est que secondaire par rapport à des facteurs symboliques, sociaux, culturels, psychologiques, religieux et sexuels.

Cette enquête, menée sur un système d'esclavage assez éloigné du racialisme endogame des servitudes américaines de l'époque moderne (encore l'exemple prédominant de l'esclavage par excellence dans les imaginaires populaires et pour une partie de la communauté scientifique), comporte un intérêt d'ordre anthropologique. Au travers de l'exemple ottoman, on voit comment un autre esclavage, ni racialement, ni tortionnaire, était toute de même sous-tendu par une violence implicite et intrinsèque. Cette violence se trouve au fondement même du statut servile et s'enracine et se consolide dans le cadre de la défense de la propriété et celui de l'autorité absolue du maître. Les formes les plus radicales de la résistance servile chez les Ottomans (la fuite et le meurtre) sont une réponse frontale à l'emprise directe et péremptoire des maîtres sur des corps et consciences humains. L'étude du fait servile et de ses représentations à une période pendant laquelle sa légitimité ne faisait pas de débat nous a montré que la résistance à l'esclavage ne pouvait pas se

16. L'étude de la peste dans l'Empire ottoman a connu un véritable développement au cours des dernières décennies. Il s'agirait d'essayer de voir le lien entre la mortalité causée dans l'Empire par les épidémies et la fréquence et le volume de l'approvisionnement en esclaves, en s'inspirant potentiellement de la branche épidémiologique des études sur la traite transatlantique (même si cette branche n'étudiait pas la même mortalité, mais celle des esclaves décédés pendant la traversée de l'océan). Philip D. Curtin, « Epidemiology and the Slave Trade », *Political Science Quarterly* 83/2, 1968, p. 190-216. Daniel Panzac, *La peste dans l'Empire ottoman, 1700-1850*, Paris-Louvain, Peeters, 1985 (Turcica V). Birsen Bulmuş, *Plague, quarantines, and geopolitics in the Ottoman Empire*, Édinburgh, Edinburgh University Press, 2012. Nükhet Varlık, *Plague and empire in the early modern Mediterranean world. The Ottoman experience, 1347-1600*, New York, Cambridge University Press, 2015. Yaron Ayalon, *Natural disasters in the Ottoman Empire. Plague, famine, and other misfortunes*, New York, Cambridge University Press, 2015.

17. Madeline C. Zilfi, « Servants, Slaves and the Domestic Order in the Ottoman Middle East », *Hawwa* II/1, 2004, p. 24.

traduire en une remise en question de l'institution elle-même, mais qu'elle se rapportait à des cas individuels. Par-delà les différences fondamentales entre différents systèmes d'esclavage et de servitude, on constate que la marchandisation qui ne se traduit pas forcément en la déshumanisation (bien au contraire), l'aliénation et la possession des hommes par leurs semblables étaient parmi les formes d'exploitation les plus extrêmes de l'histoire humaine¹⁸. Maintes justifications et apologies furent apportées pour assurer la légitimité de cette forme extrême d'exploitation. De même, son amoindrissement par l'affranchissement, sinon son assouplissement, sa réforme et sa suppression n'étaient possibles que grâce à la mise en place de formes nouvelles d'exploitation¹⁹.

18. Nicholas T. Rinehart, « The Man That Was a Thing: Reconsidering Human Commodification in Slavery », *Journal of Social History* L/1, 2016, p. 28-50.

19. Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique (quatrième édition allemande)* [1890]. *Livre premier : le procès de production du capital*, Jean-Pierre Lefebvre (dir.), Paris, PUF, 1993 [1983] (Quadrige), p. 607 [sixième section, ch. XVII] : « [...] [D]ans l'esclavage, c'est au propriétaire des esclaves qu'échoient les avantages d'une force de travail supérieure à la moyenne ou les désavantages d'une force de travail inférieure à la moyenne, alors que dans le salariat, ils échoient à l'ouvrier, étant donné que dans ce cas c'est lui-même qui vend sa force de travail, alors que dans l'autre cas elle est vendue par une tierce personne. »

SOURCES et BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Fonds d'archives

Archives du monastère de Saint-Jean à Patmos

Fonds ottoman¹

dossier 3, doc. n° 32

Archives et manuscrits du Palais de Topkapı

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri (TSMAD)

TS.MA.d 1737/0001 ; 2352/0998 ; 06901/0001 ; 6932 ; 6999 ; 9627

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSMK)

III. Ahmed, ms. n° 3593 (*Levnī, Sūrnāme*)

Farsça Yazmalar, Hazine 1225 (İşak b. İbrāhīm b. Manşur b. Hālaf an-Nīsābūrī, *Ḳışaṣ al-anbiyā'*)

Archivio di Stato di Venezia (ASV)

Busta 108-I

Archivo General de Simancas

Guerra Antigua, Leg 536/228

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Ali Emîrî

III. Mehmed 3/223 (29 *z̤ī-l-ḥicce* 1011 / 9 juin 1603)

IV. Mehmed 6/650 (29 *z̤ī-l-ḥicce* 1088 / 21 février 1678)

II. Ahmed 4/343 (23 *cemāzīyü-l-āḥire* 1104 / 1^{er} mars 1693) ; II. Ahmed 5/455 (13 *şevvāl* 1106 / 27 mai 1695)

III. Ahmed 91/9037 (28 *z̤ī-l-ḥicce* 1118 / 2 avril 1707)

I. Mahmud 168/12810 (29 *z̤ī-l-ḥicce* 1143 / 5 juillet 1731)

Bâb-ı Defteri

Başmuhasebe Kalemî Defterleri : D.BŞM.d.00128 ; D.BŞM.d.40878 ; D.BŞM.d.40886

Başmuhasebe Tersane Emîni Kalemî Defterleri : D.BŞM.TRE.d.14597 (29 *z̤ī-l-ḥicce* 1109 / 8 juillet 1698)

1. Les noms des fonds sont indiqués en gras.

Cevdet

Adliye 60/3609 (13 *rebî-ü-l-âhîr* 1102 / 14 janvier 1691) ; 26/1538 (29 *cemâziyü-l-âhîr* 1172 / 27 février 1759) ; 22/1331 (25 *muharrem* 1175 / 26 août 1761) ; 10/649 (14 *muharrem* 1207 / 1^{er} septembre 1792) ; 12/801 (27 *cemâziyü-l-evvel* 1207 / 10 janvier 1793)

Askeriye 447/18639 (28 *receb* 1102 / 27 avril 1691) ; 997/43610 (29 *muharrem* 1172 / 2 octobre 1758) ; 266/11048 (20 *zî-l-ħicce* 1194 / 17 décembre 1780)

Bahriye 164/7746 (10 *şevvâl* 1102 / 7 juillet 1691)

Dahiliye 19/939 (28 *şabân* 1173 / 15 avril 1760)

Maliye 536/22029 (*selh-i c[emâziyü-l-âhîr,] sene* 1101 / 10 avril 1690)

Hatt-ı Hümayun

1449/60 (6 *rebî-ü-l-evvel* 1182 / 20 juillet 1768)

İbnülemin

Adliye 1/57

Bahriye 4/339 (28 *muharrem* 1012 / 8 juillet 1603) ; 4/373 (15 *şevvâl* 1102 / 12 juillet 1691)

Dahiliye 5/437 (19 *zî-l-ħicce* 1011 / 30 mai 1603) ; 7/648 (29 *zî-l-ħicce* 1011 / 9 juin 1603) ; 5/436 (29 *zî-l-ħicce* 1075 / 13 juillet 1665) ; 7/721 (10 *receb* 1077 / 5 janvier 1667)

Hariciye 7/662 (2 *muharrem* 1115 / 18 mai 1703)

Maliye 1/5 (30 *rebî-ü-l-evvel* 911 / 10 septembre 1505) ; 1/6 (29 *rebî-ü-l-âhîr* 913 / 17 septembre 1507) ; 1/7 (1 *rebî-ü-l-âhîr* 914 / 9 août 1508) ; 20/1906 (8 *şafar* 1080 / 8 juillet 1669) ; 30/2947 (2 *ramazân* 1101 / 9 juin 1690) ; 36/3536 (3 *rebî-ü-l-âhîr* 1104 / 12 décembre 1692) ; 369/14731 (14 *ramazân* 1119 / 9 décembre 1707)

Me'adin 1/3 (29 *zî-l-ħicce* 918 / 17 mars 1513) ; 1/4 (29 *zî-l-ħicce* 918 / 17 mars 1513) ; 1/71 (19 *receb* 1091 / 15 août 1680) ; 2/105 (13 *receb* 1093 / 8 juillet 1682) ; 2/119 (11 *şevvâl* 1101 / 18 juillet 1690) ; 3/165 (27 *cemâziyü-l-âhîre* 1102 / 28 mars 1691) ; 3/175 (29 *zî-l-ħicce* 1122 / 18 février 1711)

Saray Mesalihi 10/946 (16 *zî-l-ħicce* 1090 / 18 janvier 1680) ; 8/711 (29 *receb* 1091 / 25 août 1680)

Sihhiye 1/80 (5 *ramazân* 1105 / 30 avril 1694)

Tevcihat 3/399 (4 *zî-l-ka'de* 1083 / 21 février 1673)

İrade

Meclis-i Vala 25557 (6 juin 1867)

Maliyeden Müdevver Defterler

n° 3247 (28 *şevvâl* 989 / 5 décembre 1581)

Meşihat

Şeriye Sicilleri, Milas n° 08980 (cote : MŞH.ŞSC.d.08980)

Mühimme Defterleri (Registres des Affaires importantes)

1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 14, 16, 18, 19, 21, 24

Sadaret Eyaleti Mümtaze Kalemî

05 (15 novembre 1874)

Tapu ve Tahrir

Mufassal Defteri, n° 483

Yabancı Arşivler

YB.04.BLG.İST 1/106 [photocopie obtenue du département oriental de la Bibliothèque de Cyrille et Méthode à Sofia]. Cote originelle : Orientaliski Otdel kim Narodnata Biblioteka « Kiril i Metodii », 1/24942 (20 *ramazân* 1029 / 28 août 1620)

Manuscripts

Âşafî, *Şecâ'atnâme* [Livre de la vaillance], İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi [İÜK], ms. T. 6043.

DE LA BOÉTIE, Étienne, *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Français 839. URL : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9059515n>

Feriştehoğlı Luğatı [Dictionnaire de Feriştehoğlı], Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, ms. n° 37 Hk 1413.

Hacı 'Alî, *Aḥbārü-l-yemānî* [1666-1667] [Nouvelles yéménites], Bibliothèque de Süleymaniye (Istanbul), ms. Hamidiye n° 886.

Ḳınālızāde 'Alî Çelebi, *Aḥlāk-ı A'lā'î* [Morale suprême], Houghton Library, Harvard University, Ms Turk 28.

Ma'cūncızāde Muştafâ Efendi, *Bāz-geşt-i ḥakīrî-i Mālta – Ser-güzeşt-i esīrî-i Mālta* [La ritournelle du misérable de Malte – Les aventures du captif de Malte], Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, ms. n° 234, fol. 131 v°-159 r°.

Mehmed el-Fenārî, *Firāsetnâme* [Traité de physiognomonie], Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Suppl Turc ms. n° 1055.

Nazmizāde Hüseyin, *Tercüme-i Ḳābūs-nâme* [Traduction du *Ḳābūs-nâme*], Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, ms. n° 43 Va 1323.

Sources imprimées

3 numaralı Mühimme Defteri (966-968 / 1558-1560). < Özet ve Transkripsiyon – Tıpkıbasım >, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993 (Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi 1), 2 vols.

5 numaralı Mühimme Defteri (973 / 1565-1566). < Tıpkıbasım – Özet ve İndeks >, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1997-1999 (Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi II), 2 vols.

6 numaralı Mühimme Defteri (972 / 1564-1565). < Özet – Transkripsiyon ve İndeks >, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995 (Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi 3), 2 vols.

7 numaralı Mühimme Defteri (975-976 / 1567-1569). < Tıpkıbasım – Özet – Transkripsiyon – İndeks >, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1997-1999 (Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi V), 4 vols.

166 numaralı muhâsebe-i vilâyet-i Anadolu defteri (937/1530). *Hudâvendigâr; Biga, Karesi, Saruhân, Aydın, Menteşe, Teke ve Alâiye Livâları*, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet

- Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995 (Defter-i Hâkânî Dizisi II).
- 387 numaralı muhâsebe-i vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri. (937/1530). II. Amasya, Çorumlu, Sivas-Tokat, Sonisa-Niksar, Kara-hisâr-i Şarkî, Canik, Trabzon, Kemah, Bayburd, Malatya, Gerger-Kahta ve Divriği-Darende Livâları, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1997 (Defter-i Hâkânî Dizisi III).
- 438 numaralı muhâsebe-i vilâyet-i Anadolu defteri (937/1530). I. Kütahya, Kara-hisâr-i Sâhib, Sultân-önü, Hamîd ve Ankara Livâları, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993 (Defter-i Hâkânî Dizisi I).
- 438 numaralı muhâsebe-i vilâyet-i Anadolu defteri (937/1530). II. Bolu, Kastamonu, Kengırı ve Koca-ili Livâları, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1994 (Defter-i Hâkânî Dizisi I).
- Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri. Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-ı Kavmiye-i Osmaniye* [Traditions, cérémonies et expressions ottomanes. Les coutumes, cérémonies, expressions et façons de faire anciennes du peuple ottoman], éd. par ARISAN, Kâzım et ARISAN GÜNAY, Duygu, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995, 2 vols.
- AHMAD, Sāmī Sa‘īd (trad.), *Travels of the Iraqi Cardinal Al-Yas Hanna to the Americas (1668-1688) / Riḥlat al-kārdīnāl al-‘irāqī Ilyās Ḥannā alā-l-Amrīkiyyatayn (1688-1688)*, Bagdad, The Historians’ and Archaeologists’ Society in Iraq, 1982.
- Ahmed Cevdet, *Kıyas-ı Enbiya* [Histoires des prophètes], éd. par İZ, Mahir, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı, 3^e éd., 2000 [1972].
- Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tarih-i Hulefa* [Histoires des prophètes et histoire des califes], éd. par AKMAN, Zekeriya, Ankara, Elips Kitap, 2013.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed (éd.), *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri* [Les codes législatifs ottomans et leur analyse juridique], Istanbul, Fey Vakfı, 1990-1996, 9 vols.
- AKKUŞ, Muzaffer (éd.), *Kitab-ı Ğunya. İnceleme-Metin-İndeks-Tıpkı Basım* [Le livre de l’abondance. Analyse, texte, index, fac-similé], Ankara, Türk Dil Kurumu, 1995.
- AL-QASIMY, Muhammad Saïd, *Dictionnaire des métiers damascains (قاموس الصناعات الشامية)*, éd. par AL-QASIMY, Zafer, Paris-La Haye, Mouton & Co., 1960 (coll. « Le monde d’outre-mer. Passé et présent. Documents III » de la VI^e Section de l’EPHE).
- [ALTINAY], Ahmet [ou Ahmed] Refik, *Hicrî on birinci asırda İstanbul hayatı (1000-1100)* [La vie stambouliote au onzième siècle de l’Hégire (1000-1100)], Istanbul, Enderun Kitabevi, 1988 [1931].
- , *On altıncı asırda İstanbul hayatı (1553-1591)* [La vie stambouliote au seizième siècle (1553-1591)], Istanbul, Devlet Basımevi, 1935.
- , *Onuncu Asr-ı Hicrî’de İstanbul Hayatı (1495-1591)* [La vie stambouliote au dixième siècle de l’Hégire (1495-1591)], Istanbul, Enderun Kitabevi, 1988 [1935].
- ANHEGGER, Robert et İNALCIK, Halil (éds), *Ķānūnnāme-i sultānī ber mūceb-i ‘örf-i ‘Osmānī. II. Mehmed ve II. Bayezid devirlerine ait yasaḳnāme ve kānūnnāmeler* [Les codes législatifs sultaniens d’après les coutumes ottomanes. Textes législatifs des règnes de Mehmed II et Bayezid II], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1956.
- ARSLAN, Mehmet (éd.), *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri, I: Manzûm Sûrnâmeler* [Noces et

- cérémonies du Palais ottoman, I : les *sûrnâme* en vers], Istanbul, Sarayburnu Kitaplığı, 2008.
- (éd.), *Vehbi Sûrnâmesi (Sûrnâme-i Hümayûn). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY. 6099* [Le *sûrnâme* de Vehbi (Le *sûrnâme* impérial). Le manuscrit TY. 6099 de la bibliothèque de l'Université d'Istanbul], Istanbul, Sarayburnu Kitaplığı, 2009 (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri 3).
- ‘Āşıkpaşazâde, *Tevārîh-i âl-i ‘Osmân. ‘Āşıkpaşazâde Tārîhi* [Histoire de la maison d’Osmân. Chronique d’Āşıkpaşazâde], Istanbul, Maṭba‘-i ‘āmire, 1332 [1913-1914].
- ATIL, Esin (éd.), *Levni and the Surname. The Story of an Eighteenth-century Ottoman Festival*, Istanbul, Koçbank, 1999.
- BABINGER, Franz (éd.), *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*, Munich, 1923.
- (éd.), *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*, Berlin-Munich, Verlag von Duncker & Humblot, 1986 [1923].
- BARKAN, Ömer, « Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659) » [Les inventaires après décès du *kassam* des *askerî* d'Edirne (1545-1659)], *Belgeler* III/5-6, 1966, p. 1-479.
- BARKAN, Ömer Lütfî et AYVERDİ, Ekrem Hakkı (éds), *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri. 953 (1546) Târîhli* [Le registre de recensement des fondations charitables d'Istanbul daté de l'an 953 (1546)], Istanbul, Baha Matbaası, 1970 (İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul Enstitüsü vol. 61).
- BARKAN, Ömer Lütfî et MERİÇLİ, Enver (éds), *Hüdavendigâr Livâsı Tahrir Defterleri* [Les registres de recensement de la sous-province de Bursa], Ankara, 1988.
- BELDICEANU, Nicoară, *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque nationale à Paris. I. Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms. fonds Turc Ancien 39*, Paris-La Haye, Mouton et Co., 1960.
- , *Recherches sur la ville ottomane au XV^e siècle : études et actes*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1973 (Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul XXV).
- BENNIGSEN, Alexandre, BORATAV, Pertev Naili, DESAIVE, Dilek et LEMERCIER-QUELQUEJAY, Chantal, *Le khanat de Crimée dans les Archives du Musée du Palais de Topkapi*, Paris-La Haye, Mouton-EHESS, 1978.
- BERINDEI, Mihnea et VEINSTEIN, Gilles, « Règlements de Süleymân I^{er} concernant le livâ' de Kefe », *Cahiers du Monde russe et soviétique* XVI/1, 1975, p. 57-104.
- , « Règlements fiscaux et fiscalité de la province de Bender-Aqkerman, 1570 », *Cahiers du Monde russe et soviétique* XXII/2-3, 1981, p. 251-328.
- BIRNBAUM, Eleazar (éd.), *The Book of Advice by King Kay Kâ'us ibn Iskander. The earliest Old Ottoman Turkish Version of his Kâbüsnâme*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1981 (Sources of Oriental Languages and Literatures 6, Turkish Sources VI).
- BOBOVIUS, Albertus, *Topkapi. Relation du sérail du Grand Seigneur*, trad. et éd. par YERASIMOS, Stéphane, Arles, Actes Sud-Sindbad, 1999 (La Bibliothèque turque).
- BODIN, Jean, *Les Six Livres de la République*, Paris, Jacques du Puys, 1577 [1576].

- BOŠKOV, Vančo et ŠAMIĆ, Jana, « Turski dokumenti o slovenačkom roblju u Sarajevu u 16. vijeku » [Documents turcs sur les esclaves slovènes à Sarajevo au XVI^e siècle], *Zgodovinski Časopis XXXIII/1*, 1979, p. 5-12.
- BOUSQUET, Georges-Henri et BERCHER, Léon (éds et trad.), *Le statut personnel en droit musulman hanéfite. Texte et traduction annotée du Muhtaşar d'al-Qudûri*, Tunis[-Paris], Recueil Sirey, [~1953] (Institut des Hautes Études de Tunis, Bibliothèque juridique et économique III) (= Al-Qudûrî, *Muhtaşar*).
- BROOKES, Douglas S. (éd. et trad.), *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century. Mustafa Âli's Mevâ'idü'n-nefâ'is fî kavâ'idi'l-mecâlis. 'Tables of Delicacies Concerning the Rules of Social Gatherings'*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2003 (Sources of Oriental Languages and Literatures 59, Turkish Sources LI).
- Bursalı Mehmed Tâhir Bey, *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)* [Auteurs ottomans (1299-1915)], éd. par YAVUZ, A. Fikri et ÖZEN, İsmail, Istanbul, Meral Yayınevi, 1972 [1915, H. 1333].
- CANATAR, Mehmet (éd.), *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri. 1009 (1600) Târihli* [Le registre de recensement des fondations charitables d'Istanbul daté de l'an 1009 (1600)], Istanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004.
- CHARDIN, John, *Voyages de M^r. le chevalier Chardin, en Perse et autres lieux de l'Orient, tome premier : contenant le Voyage de Paris à Ispahan, capitale de de l'Empire de Perse*, Amsterdam, Jean Louis de Lorme, 1740 [1686].
- CHARRIÈRE, Ernest, *Négociations de la France dans le Levant, ou Correspondances, mémoires et actes diplomatiques des ambassadeurs de France à Constantinople, des ambassadeurs, envoyés ou résidents à divers titres à Venise, Raguse, Rome, Malte et Jérusalem, en Turquie, Perse, Géorgie, Crimée, Syrie, Égypte, etc. et dans les États de Tunis, d'Alger et de Maroc*, Paris, Imprimerie Nationale-Imprimerie Impériale, 1848-1860, 4 vols.
- COBHAM, Claude Delaval (éd. et trad.), *Excerpta Cypria. Materials for a history of Cyprus with an appendix on the bibliography of Cyprus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1908.
- CRANE, Howard (éd. et trad.), *The Garden of the Mosques. Hafız Hüseyin al-Ayvansarayî's Guide to the Muslim Monuments of Ottoman Istanbul*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2000 (Studies in Islamic Art and Architecture, Supplements to Muqarnas VIII).
- DANKOFF, Robert (éd. et trad.), *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588–1662) as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels*, Albany (New York), State University of New York Press, 1991.
- DANKOFF, Robert et TEZCAN, Nuran, *Evliyâ Çelebi'nin Nil Haritası. "Dürr-i bî-misîl în ahbâr-ı Nil"* [La carte du Nil d'Evliyâ Çelebi. « La perle hors pair des nouvelles du Nil »], Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- D'AMORA, Rosita, « Some documents concerning the manumission of slaves by the Pio Monte della Misericordia in Naples », *Eurasian Studies* I/1, 2002, p. 37-76.
- DE BOURGES, M., *Relation du voyage de Monseigneur l'évêque de Béryte vicaire apostolique du royaume de la Cochinchine, par la Turquie, la Perse ; les Indes, &c. jusqu'au Royaume de Siam & autres lieux*, Paris, Denys Bechet, 1666.
- DE COURTEILLE, Pavet, *Conseils de Nabi Efendi à son fils Aboul Khair*, Paris, 1857.
- DE NICOLAY, Nicolas, *Les navigations, pérégrinations et voyages, faicts en la Turquie*, Anvers,

Guillaume Silvius, 1577.

- , *Dans l'empire de Soliman le Magnifique*, éd. par GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine et YERASIMOS, Stéphane, Paris, Presses du CNRS, 1989 (Singulier pluriel).
- DÉROCHE, Vincent et VATIN, Nicolas (dirs), *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans : textes et documents*, Toulouse, Anacharsis, 2016.
- DESHAYES DE COURMENIN, Louis, *Voiage de Levant : fait par le commandement du Roy en l'année 1621*, Paris, A. Taupinart, 1624.
- Documente privitoare la Istoria Românilor. Urmare la colecțiunea lui Eudoxiu de Hurmuzaki, suplément I, volumul 1 : 1518-1780* [Documents sur l'histoire des Roumains. Suivis de la collection d'Eudoxiu de Hurmuzaki, supplément I, vol. I : 1518-1780], éd. par TOCILESCU, Gr. G. et ODOBESCU, A. I., Bucarest, 1886.
- DÜZDAĞ, Ertuğrul (éd.), *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* [La vie turque du XVI^e siècle à la lumière des fatwas du şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi], Istanbul, Enderun Kitabevi, 1983 [1972].
- Elias al-Mawsilî, *Un Irakien en Amérique au XVII^e siècle (1668 à 1683)*, trad. par Jean-Jacques Schmidt, Arles, Actes Sud-Sindbad, 2011 (La Bibliothèque arabe).
- Elias al-Musuli, *An Arab's Journey to Colonial Spanish America: The Travels of Elias al-Musili in the Seventeenth Century*, trad. et éd. par FARAH, Caesar E., Syracuse, State University of New York Press, 2003.
- Evliya Chelebi, *Travels in Iran and the Caucasus, 1647 & 1654*, éd. et trad. par Hasan Javadi et Willem Floor, Washington, Mage Publishers, 2010.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini. 1. Kitap: İstanbul* [Le Livre de voyages d'Evliya Çelebi. Transcription et index du manuscrit Bağdat 304 du palais de Topkapı. Livre premier], éd. par GÖKYAY, Orhan Şaik, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- , *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini. 1. Kitap: İstanbul*, éd. par DANKOFF, Robert, KAHRAMAN, Seyit Ali et DAĞLI, Yücel, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- , *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 2. Kitap*, éd. par KURŞUN, Zekeriya, KAHRAMAN, Seyit Ali et DAĞLI, Yücel, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006 [1999].
- , *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 3. Kitap*, éd. par KAHRAMAN, Seyit Ali et DAĞLI, Yücel, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006 [1999].
- , *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 4. Kitap*, éd. par DAĞLI, Yücel, KAHRAMAN, Seyit Ali et DANKOFF, Robert, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- , *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 307 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 5. Kitap*, éd. par DAĞLI, Yücel, KAHRAMAN, Seyit Ali et SEZGİN, İbrahim, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- , *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1457 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 6. Kitap*, éd. par KAHRAMAN, Seyit Ali et DAĞLI, Yücel, Istanbul,

- Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- , *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 7. Kitap*, éd. par DAĞLI, Yücel, KAHRAMAN, Seyit Ali et DANKOFF, Robert, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- , *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini. 8. Kitap*, éd. par KAHRAMAN, Seyit Ali, DAĞLI, Yücel et DANKOFF, Robert, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- , *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 5973, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 Numaralı Yazmaların Mukayeseli Transkripsiyonu – Dizini. 10. Kitap*, éd. par KAHRAMAN, Seyit Ali, DAĞLI, Yücel et DANKOFF, Robert, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- FEKETE, Lajos, *Die Siyâqat-Schrift in der Türkischen Finanzverwaltung*, Budapest, Akadémiai Kiado, 1955 (Bibliotheca Orientalis Hungarica VII), 2 vols.
- FERMANEL, Gilles *et alii*, *Observations curieuses sur le voyage du Levant*, Rouen, Jean Viret, 1668.
- FLÜGEL, Gustav (éd.), *Lexicon bibliographicum et encyclopædicum a Mustafa ben Abdallah, Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum / كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون*, Leipzig-Londres, The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1835-1858, 8 vols.
- GALLOTTA, Aldo, « Il “Gazavât-ı Hıyreddîn Paşa” di Seyyid Murâd », *Studi Magrebini* XIII, 1981.
- , « Il trattato turco-veneto del 12 gennaio 1482 », dans *idem* et MARAZZI, Ugo (éds), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples, Istituto Universitario Orientale, 1982 (Seminario di Studi Asiatici, Series Minor XIX), p. 219-235.
- Gelibolulu Mustafa ‘Âlî, *Mevâ’idü’n-nefâis fî kavâ’idi’l-mecâlis* [Tableaux de délicatesses sur les principes de réunions littéraires], éd. par BAYSUN, Cavid, Istanbul, Osman Yalçın Matbaası, 1956 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 679).
- , *Câmi’u’l-buhûr der mecâlis-i sûr* [Le rassemblement des mers dans les assemblées festives], éd. par ÖZTEKİN, Ali, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996.
- , *Mevâ’idü’n-nefâis fî-kaavâ’idi’l-mecâlis*, éd. par ŞEKER, Mehmed, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1997.
- GHERSETTI, Antonella, *Ibn Buṭlân. Trattato generale sull’acquisto e l’esame degli schiavi*, Catanzaro, Abramo Editore, 2001.
- GÖKYAY, Orhan Şaik (éd.), *Keykâvus—Mercimek Ahmet. Kabusname*, Istanbul, Maarif Matbaası, 1944.
- Hıvâce Sa’dü-d-dîn Mehmed Efendi, *Tâcü-t-tevâriḥ* [La couronne des histoires], Istanbul, 1279-1280 [1863-1864], 2 vols.
- Hâfiz Hüseyin Ayyânsarâyî, *Hadîkatü-l-cevâmi’* [Le jardin des mosquées], Istanbul, 1281 [1864-1865], 2 vols.
- Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde Târîhi. Metin (926-1003 / 1520-1595)* [Chronique de Hasan Bey-zâde. Texte (926-1003 / 1520-1595)], éd. par AYKUT, Şevki Nezihi, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2004, 3 vols.
- Hayretî, *Dîvan. Tenkidli Basım* [Recueil de poèmes. Édition critique], éd. par ÇAVUŞOĞLU,

- Mehmed et TANYERİ, M. Ali, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- HEYD, Uriel, *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615. A Study of the Firman according to the Mühimme Defteri*, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- , *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, éd. par MÉNAGE, V. L., Oxford, Clarendon Press, 1973 (= Heyd, *Ottoman Criminal Law*).
- Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-beyân fî kavânîn-i âl-i Osmân* [Résumé des déclarations dans les lois de la dynastie ottomane], éd. par İLGÜREL, Sevim, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1998.
- HICKMAN, Bill (trad.), *The Story of Joseph. A Fourteenth-Century Turkish Morality Play by Sheyyad Hamza*, New York, Syracuse University Press, 2014.
- HORSTER, Paul, *Zur Anwendung des Islamischen Rechts im 16. Jahrhundert. Die "Juristischen Darlegungen" (Ma'rûzât) des Schejch ül-Islam Ebû Su'ûd (gest. 1574). Herausgegeben, Übersetzt und Untersucht*, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1935.
- Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle*. Al-Muqaddima, trad. par Vincent Monteil, 3^e éd., Arles, Actes Sud-Sindbad, 1997 [1967] (Thesaurus).
- Ibrâhîm al-Halabî, *Multaqâ-l-abhûr* [La confluence des mers] = KARA, Ali (éd. et trad.), *Soru ve Cevaplı Mülteka Tercümesi. Geniş İzahatlar ve Kelime Manası* [Traduction du *Mülteka* [de Halabî] en questions et réponses. Avec des explications détaillées et un lexique], Istanbul, Sarmaşık Yayınları, 2000.
- İlyas Hanna, *İlyas Hanna Seyahatnamesi. Bir Osmanlı Tebaasının Güney Amerika Yolculuğu, 1668-1683* [Le livre de voyages d'İlyas Hanna. Le voyage d'un sujet ottoman en Amérique du Sud, 1668-1683], trad. par Bekir Keskin, Istanbul, Kitap Yayınevi, 2011.
- İNALCIK, Halil (éd.), *Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid* [Copie du registre de la province d'Albanie de l'an 835 de l'Hégire], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1954.
- , « Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler » [Documents sur l'histoire administrative, sociale et économique des Ottomans : sélections des registres du cadî de Bursa], *Belgeler X/14*, 1980-1981, p. 1-91+IX.
- , *Sources and Studies on the Ottoman Black Sea, vol. I: The Customs Register of Caffa, 1487-1490*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Ukrainian Research Institute, 1996 (Studies in Ottoman Documents Pertaining to Ukraine and the Black Sea Countries 2).
- İSEN, Mustafa et BİLKAN, A. Fuat, *Sultan Şâirler* [Les poètes sultans], Ankara, Akçağ, 1997 (Antoloji IV).
- İstanbul Kadı Sicilleri. Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, (H. 1077 / M. 1666-1667)* [Registres de cadî d'Istanbul. Registre numéro 3 du tribunal de Bâb (1077/1666-1667)], GÜNALAN, Rıfat (éd.), Istanbul, İSAM, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil, (H. 970-971 / M. 1563)*, AKMAN, Mehmet et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Eyüb Mahkemesi (Havâss-ı Refîa) 74 Numaralı Sicil, (H. 1072-1073 / M. 1661-1662)*, KILIÇ, Hüseyin et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Eyüb Mahkemesi (Havâss-ı Refîa) 90 Numaralı Sicil, (H. 1090-*

- 1091 / M. 1679-1680), EROL, Rasim et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Galata Mahkemesi 15 Numaralı Numaralı Sicil, (H. 981-1000 / M. 1573-1591)*, GÜNALAN, Rıfat et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2012.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Galata Mahkemesi 46 Numaralı Numaralı Sicil, (H. 1024-1029 / M. 1615-1620)*, IŞIK, Ayhan et YILDIZ, Esra (éds), Istanbul, İSAM, 2012.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil, (H. 1073-1074 / M. 1663)*, RECEP, Fuat et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2012.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil, (H. 1020-1053 / M. 1612-1643)*, ÇAKIR, Baki et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri. İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, (H. 1027 / M. 1618)*, KARACA, Yılmaz et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri. İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil, (H. 1073-1074 / M. 1663-1664)*, EROL, Rasim et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Rumeli Sadâreti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (H. 1042-1043 / M. 1633)*, RECEP, Fuat et ATAY, Sabri (éds), Istanbul, İSAM, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521)*, AYDIN, Bilgin et TAK, Ekrem (éds), Istanbul, İSAM, 2008.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil, (H. 924-927 / M. 1518-1521)*, GÜNALAN, Rıfat et alii (éds), Istanbul, İSAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil, (H. 930-936 / M. 1524-1530)*, DAĞDAŞ, Yasemin et BERKTAŞ, Zeynep (éds), Istanbul, İSAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (H. 940-942 / M. 1534-1536)*, YILDIZ, Kenan (éd.), Istanbul, İSAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil (H. 956-963 / M. 1549-1556)*, GÜLTEKİN, Orhan (éd.), Istanbul, İSAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (H. 990-991 / M. 1582-1583)*, KAZAN, Hilal et YILDIZ, Orhan (éds), Istanbul, İSAM, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri. Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil, (H. 999-1000 / M. 1590-1591)*, GÜNALAN, Rıfat (éd.), Istanbul, İSAM, 2010.
- İZ, Fahir, « Macuncuzade Mustafa'nın Malta Anıları. Sergüzeşt-i Esîrî-i Malta » [Les mémoires maltaises de Macuncuzade Mustafa. Les aventures du captif de Malte], *Belleten. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, 1970, p. 69-112.
- KÁLDY-NÁGY, Gyula (éd.), *Kanuni devri Budin Tahrir Defteri (1546-1562)* [Le registre de recensement de Buda de l'époque de Soliman (1546-1562)], Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- KAPLAN, Mahmut, *Hayriyye – Nâbî (İnceleme-Metin)* [Le Hayriyye de Nâbî (Analyse et texte)], Ankara, thèse de doctorat, Ankara Üniversitesi, 1990.
- Kâtib Çelebi, *Cihân-nümâ* [Cosmographie], Istanbul, 1145 [1732].
- Kay Kā'ūs ibn Iskandar, *Il libro dei consigli (Qābūs-nāma)*, éd. et trad. par ZIPOLI, Riccardo,

- Milan, Adelphi Edizioni, 1981 (Biblioteca Adelphi 105), (= R. Zipoli, *Kay Kā'ūs*).
- Kemāl Paşa-zāde (Şemse'd-dīn Aḥmed bin Süleymān), *Yūsuf u Zelīhā* (*Süleymaniye, Lala İsmâil Efendi 621*), éd. par DEMİREL, Mustafa, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2004 (Sources of Oriental Languages and Literatures 64, Turkish Sources LIV).
- KHADDURI, Majid (éd. et trad.), *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966.
- Ḳınālızāde 'Alī Çelebi, *Aḥlāk-ı A'ālā'ī* [Morale suprême], Bulaq, 1833.
- Ḳınālızāde Ali Çelebi, *Ahlāk-ı Alâi*, éd. par KOÇ, Mustafa, Istanbul, Klasik, 2007.
- Ḳınalı-zāde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ* [Dictionnaire biographique des poètes], éd. par KUTLUK, İbrahim, 3^e éd., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014 [1978], 2 vols.
- Koçi Bey Risaleleri. Sultan IV. Murad'a Devlet Yönetimindeki Bozukluklar ile Alınması Gereken Tedbirler Hakkında Sunulan Risale ve Sultan I. İbrahim'e Osmanlı Devlet Teşkilatı Hakkında Sunulan Risale* [Traités de Koçi Bey. Traité offert au sultan Murad IV sur les dysfonctionnements dans l'administration de l'État et les mesures à prendre. Traité offert au sultan İbrahim I^{er} sur l'organisation étatique ottomane], éd. par DANIŞMAN, Zuhuri et ÇAKMAKCIOĞLU, Seda, Istanbul, Kabcacı, 2008.
- KÖMÜRCÜYAN, Eremya Çelebi, *İstanbul Tarihi: XVII. asırda İstanbul* [Histoire d'Istanbul : Istanbul au XVII^e siècle], éd. et trad. par ANDREASYAN, Hrand D., Istanbul, Kutulmuş Basımevi, 1952 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 506).
- KURT, Yılmaz, « I. Ahmed (1603-17) dönemine ait bir Osmanlı Kānūnnāmesi » [Un code législatif ottoman du règne d'Ahmed I^{er} (1603-1617)], *Belgeler XXXI/35*, 2010, p. 1-48.
- KUT, Günay (éd.), *Heşt Bihişt. The Tezkire by Sehī Beg. An Analysis of the First Biographical work on Ottoman Poets with a Critical Edition based on Ms. Süleymaniye Library, Ayasofya, O. 3544*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1978 (Sources of Oriental Languages and Literatures 5).
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat S. (éd.), *Osmanlılarda narh müessesesi ve 1640 tarihli Narh Defteri* [L'institution de la fixation des prix chez les Ottomans et le registre des prix fixés de 1640], Istanbul, Enderun Kitabevi, 1983 (= Kütükoğlu, *1640 tarihli Narh Defteri*).
- La Bible de Jérusalem*, trad. en fr. par l'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998 [1955].
- Laṭīfī, *Tezkīre-i Laṭīfī* [Biographie de Laṭīfī], Istanbul, İkdām Matba'ası, 1314 [1896-1897].
- , *Evsâf-ı İstanbul* [Éloge d'Istanbul], éd. par SUNER PEKİN, Nermin, Istanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1977.
- , *Éloge d'Istanbul, suivi du Traité de l'invective (anonyme)*, éd. et trad. par YÉRASIMOS, Stéphane, Arles, Actes Sud-Sindbad, 2001 (La Bibliothèque turque).
- Le Coran*, trad. par Denise Masson, Paris, Gallimard, 1986 [1967] (Bibliothèque de la Pléiade 190).
- Le Coran*, trad. par Denise Masson, Paris, Gallimard, 2005 [1967] (Folio / Classique), 2 vols.
- Le Coran. Essai de traduction de l'arabe, annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque*, Paris, Éditions Sindbad, 1990.
- LEVY, Reuben (éd.), *The Naṣīhāt-nāma known as Qābūs-nāma of Kai Kā'ūs b. Iskandar b. Qābūs*

- b. Washmgār*, Londres, Luzac & Co., 1951 (E. J. W. Gibb Memorial Series XVIII).
- (éd. et trad.), *A Mirror for Princes: The Qābūs Nāma by Kai Kā'ūs ibn Iskandar, Prince of Gurgān*, Londres, The Cresset Press, 1951.
- Mahmūd el-Kāşgarî, *Dîvānî Lugâti't Türk* [Recueil lexical du turc], Istanbul, Kabalcı, 2007.
- MACHIAVELLI, Niccolò, *Il Principe*, Florence, Felice Le Monnier, 1857 [1532].
- MANTRAN, Robert et SAUVAGET, Jean, *Règlements fiscaux ottomans. Les provinces syriennes*, Paris, Adrien-Maisonneuve-Institut Français de Damas, 1951.
- MATAR, Nabil (éd. et trad.), « Europe and South America. *Kitab Siyahat al-Khoury Ilyas bin al-Qissees Hanna al-Mawsuli (The Book of the Travels of the Priest Ilyas, Son of the Cleric Hanna al-Mawsuli). ILYAS HANNA AL-MAWSULI, 1668-1683* », *In the Lands of the Christians. Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*, Londres-New York, Routledge, 2003, p. 45-111.
- Mehmed Şüreyyâ, *Sicill-i Osmanî* [1890-1893] [Dictionnaire biographique des Ottomans], éd. par AKBAYAR, Nuri et KAHRAMAN, Seyit Ali, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, vol. V.
- , *Sicill-i Oşmanî. Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, éd. par AKTAN, Ali *et alii*, Istanbul, Sebil Yayinevi, 1995, vol. I.
- , *Sicill-i Oşmanî. Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye* [1890-1893], éd. par KESİN, Mustafa *et alii*, Istanbul, Sebil Yayinevi, 1997, vol. IV/1.
- MEREDITH-OWENS, Glyn Munro (éd.), *Meşâ'ir üş-şu'arâ or Tezkere of 'Âşık Çelebi*, Londres, Luzac, 1971 (E. J. W. Gibb Memorial Series 24).
- Muhammed b. Mahmūd-ı Şirvânî, *Tuhfe-i Murâdî. İnceleme – Metin – Dizin* [Le cadeau de Murâd. Analyse, texte et index], éd. par ARGUNŞAH, Mustafa, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1999.
- MUMCU, Serap (éd.), *Venedik Baylosu'nun Defterleri. The Venetian Baylo's Registers (1589-1684)*, Venise, Edizioni Ca' Foscari, 2014 (Hilâl. Studi turchi e ottomani 4).
- Muştafâ 'Âlî, *Künhü-l-aḥbâr* [L'Essence des nouvelles], édition électronique mise en ligne par l'université de Washington. URL : http://courses.washington.edu/otap/archive/data/arch_txt/t_exts/a_kunhul.html [consulté le 15 février 2016].
- Mutanabbî, *Le Livre des Sabres. Choix de poèmes*, trad. par Patrick Mégarbané et Hoa Hoï Vuong, Arles, Actes Sud-Sindbad, 2012.
- Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'îmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* [Chronique de Na'îmâ], éd. par İPŞİRLİ, Mehmet, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2007, 4 vols.
- Nasiru'd-din Tusi, *The Rawdatu't-Taslim, commonly called Tasawwurat*, éd. et trad. par W. Ivanow, Leyde, E. J. Brill, 1950 (The Ismaili Society Series A-4).
- Naşîr ad-Dîn Tūsî, *The Nasirean Ethics*, trad. par G. M. Wickens, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1964.
- NICHOLSON, Reynold A. (éd.), *The Mathnawî of Jalálu'ddîn Rûmî. Edited from the Oldest Manuscripts Available: with Critical Notes, Translation & Commentary*, Londres, Cambridge University Press, 1934, vol. VI.
- ODORICO, Paolo *et alii*, *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVII^e siècle)*, Paris, Éditions de l'Association "Pierre Belon", 1996.

- ONGAN, Halit (éd.), *Ankara'nın 1 Numaralı Şer'îye Sicili, 21 Rebiülâhır 991-Evahir-i Muharrem 992 (14 Mayıs 1583-12 Şubat 1584)* [Le registre de cadî numéro 1 d'Ankara (14 mai 1583-12 février 1584)], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1958.
- Osman Aghâ de Temechvar, *Prisonnier des infidèles. Un soldat ottoman dans l'Empire des Habsbourg*, trad. par Frédéric Hitzel, Arles, Actes Sud-Sindbad, 1998 (La Bibliothèque turque).
- OUROUNBAEVITCH UROUNBAEV, Asam (éd. et trad.), *Pis'ma-avtografiy Abdarrakhmana Dzhami iz "Al'boma Navoi"* [Lettres autographes d'Abdarrahman Djami dans l'*Al'boma Navoi*], Tachkent, Fan, 1982.
- ÖZTÜRK, Said, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı ve Tarihi Gelişimi* [L'écriture de *siyakat* dans les documents d'archives ottomans et son évolution historique], Istanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996.
- ÖZTÜRK, Zehra (éd.), *Hamdu'llâh Hamdî's Meşnevî Yūsuf ve Zelîhâ. Introduction, Text, Analysis and Facsimile*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2001 (Sources of Oriental Languages and Literatures 48-49, Turkish Sources XLI-XLII), 2 vols (= Öztürk, *Hamdî*).
- Paul of Aleppo, *The travels of Macarius, patriarch of Antioch*, trad. par F. C. Belfour, Londres, Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, 1836. Réimpression : *Ibid.*, éd. par POE, Marshall, Londres-New York, Routledge, 2003 (Early Exploration of Russia VII-VIII), 2 vols.
- PLESSNER, Martin, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers "Bryson" und sein Einfluß auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1928 (Orient und Antike 5).
- PROCHÁZKA-EISL, Gisela, *Das Sürnâme-i Hümayûn. Die Wiener Handschrift in Transkription, mit Kommentar und Indices versehen*, Istanbul, Isis Verlag, 1995 (Bibliotheca Ottomanica I).
- RABBATH, Antoine (éd.), *Le plus ancien voyage d'un Oriental en Amérique (1668-1683). Voyage du Curé Chaldéen Elias, fils du prêtre Jean de Mossoul, d'après le Manuscrit de l'Archevêché Syrien d'Alep / Rihlat awwal şarkîy ilâ Amrika wa-hiya siyâhat al-hürî Ilyâs ibn al-Ḳasîs Ḥannâ al-Müşulî min 'aîlat bayt 'Amûn al-Kildânî (1668 ilâ 1683)*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1906. Numérisation réalisée par l'Université de New York, URL : http://dlib.nyu.edu/files/books/columbia_aco000317/columbia_aco000317_hi.pdf [consulté le 20 avril 2016].
- RĀĠIB, Yūsuf, *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'Égypte médiévale 1*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2002 (Cahier des Annales islamologiques 23).
- , *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'Égypte médiévale 2*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2006 (Cahier des Annales islamologiques 28).
- ROSSI, Ettore, « Carta di affrancamento di uno schiavo maltese », in ECKMANN, János *et alii* (éds), *Jean Deny Armağanı / Mélanges Jean Deny*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1958, p. 209-211.
- SAHİLLİOĞLU, Halil, « Akdeniz'de Korsanlara Esir Düşen Abdi Çelebi'nin Mektubu » [La lettre d'Abdi Çelebi, captif des corsaires en Méditerranée], *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* XVII, 1962, p. 241-256.
- SANAGUSTIN, Floréal, *Médecine et société en islam médiéval. Ibn Buṭlân ou la connaissance médicale au service de la communauté : le cas de l'esclavage*, Paris, Librairie Orientaliste

Paul Geuthner, 2010.

SAYERS, David Salim (éd.), *Tıflî Hikâyeleri* [Histoires de Tifli], Istanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

SCHAENDLINGER, Anton C. et RÖMER, Claudia (éds), *Die Schreiben Süleymāns des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II. aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien. Faksimile*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983 (Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften 163).

- (éds), *Die Schreiben Süleymāns des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II. aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien. Transkriptionen und Übersetzungen*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983 (Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften 163).

SCHILTBERGER, Johannes, *Captif des Tatars*, trad. par Jacques Rollet, Toulouse, Anacharsis, 2008.

SCHMIDT, Jan, *Muṣṭafā ‘Ālī’s Kühnü’l-aḥbār and its preface according to the Leiden manuscript*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1987.

SCHMUCKER, Walter, « Die Maltesischen Gefangenschaftserinnerungen eines Türkischen Kadi von 1599 », *Archivum Ottomanicum* II, 1970, p. 191-251.

Şehzâde Korkud, *İslâm’da ganimet ve cariyelik: Osmanlı sistemine içeriden bir eleştiri (Hallu işkâli’l-efkâr fi hilli emvâli’l-küffâr)* [Le butin et l’esclavage des femmes en islam. Une critique du système ottoman depuis l’intérieur], éd. par KÖKSAL, Âsım Cüneyd, trad. par Osman Güman, Istanbul, İSAR, 2013 (Osmanlı Hukuk ve Siyaset Düşüncesi Kitapları 1).

Şeyh Bedreddin, *Fıkıh Ekolleri Arasındaki Tartışmalı Konuların İncelikleri. Letâifu’l-İşârât fi Beyâni’l-Mesâil’l-Hilâfiyyât* [Subtilités des questions controversées entre les écoles jurisprudentielles musulmanes], éd. par APAYDIN, Hacı Yunus, Istanbul, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

-, *Yargılama Usulüne Dair. Câmîu’l-Fusûleyn* [À propos de la méthode de jugement], éd. par APAYDIN, Hacı Yunus, Ankara, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

Şeyyâd Hamza, *Yūsuf u Zelihâ (Destân-ı Yūsuf ‘aleyhi’s-selām ve hazā aḥsenü’l-kaşāşi’l-mübârek). Giriş-Metin-Günümüz Türkçesine Aktarma-Dizin ve Sözlük-Tıpkıbasım*, éd. par DEMİRCİ, Ümit Özgür et KORKMAZ, Şenol, Istanbul, Kaknüs Yayınları, 2008.

-, *Yūsuf ve Zelihâ*, éd. par TAŞ, İbrahim, Ankara, 2010.

Seyyid Loḳmān Çelebi, *Kıyâfetü’l-İnsâniyye fî Şemâili’l-‘Osmâniyye* [Physiognomonie humaine dans les humeurs ottomanes], Ankara, The Historical Research Foundation Istanbul Research Center [Türk Tarih Kurumu]-Ministry of Culture and Tourism of the Turkish Republic, 1987.

SPIES, Otto, « Das Spiel vom falschen Sklavenhändler. Ein türkisches Schattenspiel », *Oriens* XVII, 1964, p. 1-59.

STADEN, Hans, *Nus, féroces et anthropophages. 1557* [Titre complet : *Véritable histoire et description d’un pays habité par des hommes sauvages, nus, féroces et anthropophages situé dans le nouveau monde nommé Amérique, inconnu dans le pays de Hesse avant et depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu’à l’année dernière. Hans Staden de Homberg en Hesse l’a connu par sa propre expérience et le fait connaître actuellement par le moyen de l’impression à Marbourg chez André Kolben à l’enseigne de la feuille de trèfle. 1557*],

trad. par Henri Ternaux Compans, Paris, Éditions A. M. Métailié, 1979 [1557].

SWAIN, Simon, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam. A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013.

Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī. Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk, vol. 8: The Victory of Islam, Muḥammad at Medina, A. D. 626-630/A. H. 5-8*, trad. par Michael Fishbein, New York, State University of New York, 1997 (SUNY series in Near Eastern studies/Bibliotheca Persica).

-, *La Chronique. Histoire des prophètes et des rois (volume I) : de la Création à David. De Salomon à la chute des Sassanides*, trad. du persan par Hermann Zotenberg [1867-1874], Paris, Actes Sud-Sindbad, 2001 [1984] (Thesaurus).

Tāce'd-dīn İbrāhīm bin Hızır Aḥmedī, *Tevārīh-i mülük-i āl-i 'Osmān. Ġazv-i iṣān bā-küffār (History of the Kings of the Ottoman Lineage and their Holy Raids Against the Infidels)*, éd. et trad. par SİLAY, Kemal, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2004 (Sources of Oriental Languages and Literatures 64, Turkish Sources LIV).

TAESCHNER, Franz, *Alt-Stambuler Hof-und Volksleben. Ein türkisches Miniaturenalbum aus dem 17. Jahrhundert*, Hannover, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1925.

TARLAN, Ali Nihad, *Şiir mecmualarında XVI ve XVII. asır divan şiiri: Revanî – Hayretî – Haverî – Ahî – Peyamî – Sani* [La poésie de cour dans les recueils de poèmes du XVI^e-XVII^e siècle : Revânî, Hayretî, Haverî, Ahî, Peyamî, Sani], Istanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1949 (no. 356, seri :1, fasikül : 4).

The Capitulations and Articles of Peace between the Majesty of the King of Great Britain, France and Ireland &c. and the Sultan of the Ottoman Empire, Londres, 1679.

TIETZE, Andreas, *Muṣṭafā 'Ālī's Description of Cairo of 1599. Text, Transliteration, Translation, Notes*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975 (Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte V).

-, *Muṣṭafā 'Ālī's Counsel for Sultans of 1581. Edition, Translation, Notes (part I)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979 (Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte VI).

-, *Muṣṭafā 'Ālī's Counsel for Sultans of 1581. Edition, Translation, Notes (part II)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982 (Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte VII).

ÜNLÜ, Osman (éd.), *Cinânî. Bedâyiü'l-âsâr* [Cinânî. Histoires extraordinaires], Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2009 (Sources of Oriental Languages and Literatures 92-93, Turkish Sources LXXXII-LXXXIII), 2 vols.

VATIN, Nicolas, « Deux documents sur la libération de musulmans captifs chez les Francs (1573) », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* LXXXIII, 1993, p. 223-232.

VATIN, Nicolas, VEINSTEIN, Gilles et ZACHARIADOU, Elizabeth (éds), *Catalogue du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos. Les vingt-deux premiers dossiers*, Athènes, Fondation Nationale de la Recherche Scientifique-Institut de recherches byzantines, 2011 (Sources 15).

WAKIN, Jeanette A., *The Function of Documents in Islamic Law. The Chapters on Sales from Taḥawī's Kitāb al-shurūṭ al-kabīr*, Albany, State University of New York Press, 1972.

- YAMAN, Talat Mümtaz, « Küre Bakır Madenine Ait Vesikalar » [Documents des mines de cuivre de Küre], *Tarih Vesikaları* I/4, 1941, p. 266-282.
- YILMAZ, Coşkun et YILMAZ, Necdet (éds), *Osmanlılarda Sağlık / Health in the Ottomans*, [vol.] II: *Arşiv Belgeleri / Archival Documents*, Istanbul, Biofarma, 2006.
- YÜCEL, Yaşar (éd.), *1640 tarihli Es'âr Defteri. Tıpkıbasım* [Le registre des prix fixés de 1640. Fac-similé], Ankara, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi, 1982 (Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler IV).
- (éd.), *Osmanlı teşkilâtına dair kaynaklar: Kitâb-i müstetâb ; Kitabu mesâlihi'l müslimîn ve menâfi'i'l-mü'minîn ; Hirzû'l-mülûk* [Sources sur l'organisation étatique ottomane : *Kitâb-i müstetâb ; Kitabu mesâlihi'l müslimîn ve menâfi'i'l-mü'minîn ; Hirzû'l-mülûk*], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.
- (éd.), *1640 tarihli Es'âr defteri: Osmanlı ekonomi, kültür, uygarlık tarihine dair bir kaynak* [Le registre des prix fixés de 1640. Une source sur l'histoire de l'économie, de la culture et de la civilisation ottomanes], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992.

Littérature secondaire

Instruments de travail

- ÁGOSTON, Gábor et MASTERS, Bruce (dirs), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, Facts on File, 2009 (= *EncOttEmp*).
- AKKILIÇ, Yılmaz (dir.), *Bursa Ansiklopedisi* [Encyclopédie de Bursa], Istanbul, 2000.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007.
- BERENBAUM, Michael et SKOLNIK, Fred (éds), *Encyclopaedia Judaica*, 2^{ème} éd., Détroit, Macmillan Reference USA, 2007, 22 vols.
- BLONDY, Alain (dir.), *Bibliographie du monde méditerranéen. Relations et échanges de la chute de Constantinople (1453) à la reconquête ottomane de Tripoli (1835)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003 (Imago Mundi 8).
- BOYLE, J. A. (éd.), *The Cambridge History of Iran, volume 5: The Saljuq and Mongol Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- BUĞDAY, Korkut, *Osmanisch. Einführung in die Grundlagen der Literatursprache*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999.
- Calendar Home. URL : <http://calendarhome.com/calculate/convert-a-date>
- CORMON, Francisco, *Nuevo Diccionario de las lenguas española, francesa y latina*, Anvers, Hermanos de Tournes, 1769.
- DANKOFF, Robert, *An Evliya Çelebi Glossary. Unusual, Dialectal and Foreign Words in the Seyahat-name*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1991 (Sources of Oriental Languages and Literatures 14, Turkish Sources XII).
- DEHEUVELS, Luc-Willy, *Manuel d'arabe moderne*, Paris, L'Asiathèque, 2008 [1994].

* Seulement les articles considérés comme les plus importants de ces publications collectives seront cités parmi les « travaux généraux et spécialisés ».

- DEVELLIOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* [Dictionnaire encyclopédique ottoman-turc], 15^e éd., Ankara, 1998 [1962].
- DI COSMO, Nicola *et alii* (éds), *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- D'OHSSON, Mouradgea, *Tableau général de l'Empire ottoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane ; l'autre, l'histoire de l'Empire ottoman [1788-1824]*, Istanbul, Les Éditions Isis, 2001, 7 vols.
- DOZY, Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde, E. J. Brill, 1881, 2 vols.
- Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* [Encyclopédie d'Istanbul, d'hier à nos jours], EYİCE, Semavi, TEKELİ, İlhan *et alii* (dirs), Istanbul, Tarih Vakfı, 1993-1995, 8 vols.
- E^I* = ARNOLD, T. W. *et alii* (dirs), *Encyclopédie de l'Islam, dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans*, première édition, Leyde, E. J. Brill, 1913-1936, 5 vols.
- E^{II}* = BEARMAN, P., BIANQUIS, T. *et alii* (dirs), *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, Leyde, E. J. Brill, 1960-2007, 13 vols.
- FAHLBUSCH, Erwin *et alii* (éds), *Encyclopedia of Christianity*, Leyde-Boston, Brill, 2005 [la publication originelle en allemand : *Evangelisches Kirchenlexikon*, Göttingen, 1986-1997], vol. IV.
- FAROQHI, Suraiya N. (dir.), *The Cambridge History of Turkey, volume 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, New York, Cambridge University Press, 2006 (= CHT 3).
- FAROQHI, Suraiya N. *et* FLEET, Kate (dirs), *The Cambridge History of Turkey, volume 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453-1603*, New York, Cambridge University Press, 2013 (= CHT 2).
- FINKEL, Caroline, *Osman's Dream. The Story of the Ottoman Empire, 1300-1923*, Londres-New York, Basic Books, 2005 (= Finkel, *Osman's Dream*).
- FLEET, Kate (dir.), *The Cambridge History of Turkey, volume 1: Byzantium to Turkey, 1071-1453*, New York, Cambridge University Press, 2009 (= CHT 1).
- GEORGEON, François, VATIN, Nicolas *et* VEINSTEIN, Gilles (dirs), *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 2015 (= DEO).
- JUYNBOLL, G. H. A., *Encyclopedia of Canonical Hadīth*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2007.
- KAHANE, Henri R., KAHANE, Renée *et* TIETZE, Andreas, *The Lingua Franca in the Levant. Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*, Urbana, University of Illinois Press, 1958.
- KARATAY, Fehmi Eldem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu* [Catalogue des manuscrits persans au musée du palais de Topkapı], Istanbul, 1961.
- KAZIMIRSKI BIBERSTEIN, Albin de, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et Compagnie, 1860, 2 vols.
- KOÇU, Reşad Ekrem (dir.), *İstanbul Ansiklopedisi* [Encyclopédie d'Istanbul], Istanbul, 1958-1971, 11 vols.

- LANE, Edward William, *Arabic-English Lexicon*, Londres, Willams & Norgate 1863.
- Lexikon des Mittelalters*, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, 1977-1999, 10 vols.
- LITTRÉ, Émile, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, L. Hachette, 1873-1874, 4 vols.
- McAULIFFE, Jane Dammen (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2001-2006, 6 vols.
- MESGNIEN-MENINSKI, Franciscus, *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae. Lexicon turcico-arabico-persicum*, Vienne, 1680-1687, 4 vols.
- , *Complementum thesauri linguarum orientalium, seu Onomasticum latino-turcico-arabico-persicum*, Vienne, 1687.
- , *Lexici Arabico-Persico-Turcici. Secundis Cvrīs Recogniti et Avcti*, 2^{nde} éd., 1780.
- MÜLLER-WIENER, Wolfgang, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Ernst Wasmuth, 1977.
- NIŞANYAN, Sevan, *Sözlerin soyağacı: Çağdaş Türkçe'nin etimolojik sözlüğü* [La généalogie des mots : le dictionnaire étymologique du turc moderne], Istanbul, Adam, 2002. URL : <http://www.nisanyansozluk.com>
- , *Index Anatolicus. Türkiye yerleşim birimleri envanteri* [Index Anatolicus. L'inventaire des lieux habités de Turquie], [2011-2017]. URL : <http://www.nisanyanmap.com>
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* [Dictionnaire des expressions et termes historiques ottomans], 3^e éd., Istanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1983 [1946-1954], 3 vols.
- PLAY TORRES, Don Cristóval (dir.), *Diccionario de la lengua castellana por la Academia Española*, Paris, Librería de B. Cormon y Blanc, 1826.
- POUILLON, François (éd.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM-Karthala, 2008.
- REDHOUSE, William James Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, 1890.
- REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 4^e éd., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2016 [1993], 2 vols.
- SAKAOĞLU, Necdet, *Osmanlı Tarihi Sözlüğü* [Dictionnaire d'histoire ottomane], Istanbul, Alfa, 2017.
- Şems ed-dīn Sāmī, *Ḳāmūsü-l-'alām / Dictionnaire universel d'histoire et de géographie*, Constantinople/Istanbul, Mihrān, 1889-1898, 6 vols.
- , *Ḳāmūs-ı Türkī* [Dictionnaire de turc], Istanbul, 1317 [1899].
- SEZEN, Tahir, *Osmanlı Yer Adları* [Toponymes ottomans], Ankara, T. C. Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2006.
- SHIPOVA, Elena N., *Slovar' turkizmov v russkom iazyke* [Dictionnaire des turquismes en russe], Alma-Ata, Nauka, 1976.
- STEINGASS, Francis Joseph, *A comprehensive Persian-English Dictionary. Including the Arabic words and phrases to be met within Persian literature*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1975 [1892].

- STILLMAN, Norman A. *et alii* (éd.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2010, 5 vols.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [Encyclopédie de l'Islam de la Direction des affaires religieuses de Turquie], Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1988-2013, 44 vols (= *TDVİA*).
- VATIN, Nicolas, *Initiation à l'ottoman : études turques et ottomanes*, Document de travail n° 5 du Centre d'histoire du domaine turc (EHESS), novembre 1996.

Travaux généraux et spécialisés

- ABD ELWAHED, Ali, *Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage. Étude des Situations Génératrices de l'Esclavage avec Appendice sur l'Esclavage de la Femme et Bibliographie critique*, Paris, Éditions Albert Mecheleinck, 1931.
- ABİK, Deniz, « Eski Anadolu Türkçesinde *yavu kıl-* ~ *yavu kul-* fiili » [Le verbe « *yavu kıl-* ~ *yavu kul-* » en turc ancien d'Anatolie], in KINCSES-NAGY, Éva et BIACSI, Mónika (éds), *The Szeged Conference. Proceedings of the 15th International Conference on Turkish Linguistics held on August 20-22, 2010 in Szeged*, Szeged, University of Szeged-Department of Altaic Studies, 2012, p. 11-19.
- ABULAFIA, David, *The Great Sea. A Human History of the Mediterranean*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.
- AÇIKYILDIZ, Birgül, *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2010 (Library of modern religion 17).
- ÁGOSTON, Gábor, *Guns for the Sultan. Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*, New York, Cambridge University Press, 2005 (Cambridge Studies in Islamic Civilisation).
- Ahmad Chafiq Bey Mansour, *L'esclavage au point de vue musulman. Communication faite à la Société Khédiviale de géographie dans ses séances des 28 novembre et 12 décembre 1890 et 30 janvier 1891*, Le Caire, Imprimerie nationale, 1891.
- AIGLE, Denise et MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Introduction : miracle et *karāma*. Une approche comparatiste », in AIGLE, Denise (dir.), *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Brepols, 2000 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 109), p. 13-35.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, *İslâm hukukunda kölelik-câriyelik müessesesi ve Osmanlı'da harem* [La question de l'esclavage-concubinage en droit musulman et le harem chez les Ottomans], Istanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995.
- AKKAYA, Mustafa, « XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Üsküdar'da köle ticareti, kölelerin ticaretle uğraşması » [Le commerce des esclaves et les esclaves commerçants à Üsküdar dans le premier quart du XVII^e siècle], *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XIV/25, 2011, p. 205-217.
- AL-AHNAF, Mustapha, « Sur quelques durkheimiens arabes », *Peuples méditerranéens / Mediterranean Peoples* 54-55, 1991, p. 41-51.
- ALBAYRAK, Sadık, *Budin kanunnamesi ve Osmanlı toprak meselesi* [Le *kanunname* de Buda et la question foncière chez les Ottomans], Istanbul, Tercüman, 1973.

- ALEXANDRESCU-DERSCA BULGARU, Marie-Mathilde, « Coutumes appliquées aux esclaves dans l'Empire ottoman (XIV^e-XVII^e siècles) [1993] », dans *eadem*, *Seldjoukides, Ottomans et l'espace roumain*, Istanbul, Les Éditions Isis, 2006 (Analecta Isisiana LXXXVII), p. 109-121.
- ALGAR, Hamid, *Jami*, New Delhi, Oxford University Press, 2013 (Makers of Islamic Civilization).
- ALI, Kecia, *Mariage and Slavery in Early Islam*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 2010.
- ALLEN, Roger, « 'The Best of Stories': Three Versions of the Joseph Narrative », in BALIM-HARDING, Çiğdem et IMBER, Colin (éds), *The Balance of Truth. Essays in honour of Professor Geoffrey Lewis*, Istanbul, The Isis Press, 2000, p. 23-34.
- AL-TIKRITI, Nabil S., *Şehzade Korkud (ca. 1468-1513) and the Articulation of Early 16th Century Ottoman Religious Identity*, Chicago, thèse de doctorat, The University of Chicago, 2004.
- , « *Ḥall ish-kāl al-afkār*: an Ottoman royal's sharī'a argument for imperial control over sea ghāzī plunder », in FUESS, Albrecht et HEYBERGER, Bernard (éds), *La frontière méditerranéenne du XV^e au XVII^e siècle. Échanges, circulations et affrontements*, Turnhout, Brepols, (Études Renaissance), p. 127-144.
- AKBEL, Mustafa, « Osmanlı Başketinden Kölelerin Durumu ve Azatları: Galata Örneği (1718-1730) » [Le statut et l'affranchissement des esclaves dans la capitale ottomane : l'exemple de Galata (1718-1730)], *Tarih ve Gelecek Dergisi* III/1, 2017, p. 212-238.
- AMBROS, Edith Gülçin, *Life, Love and Laughter: in Search of the Ottomans' Lost Poetic Language. A collective volume in memory of Arne A. Ambros*, Istanbul, The Isis Press, 2015 (Analecta Isisiana CXXXVII).
- , « Tracing the changes in the representation of the Jew in Ottoman-Turkish folk theatre (from *Karagöz to Ortaoyunu*) », *Turcica* XLVIII, 2017, p. 157-185.
- ANASTASOPOULOS, Antonis, « The Mixed Elite of a Balkan Town: Karaferye in the Second Half of the Eighteenth Century », dans *idem* (éd.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V: A Symposium Held in Rethymno, 10-12 January 2003*, Réthymnon, Crete University Press, 2005, p. 259-268.
- AND, Metin, *Karagöz. Turkish Shadow Theatre*, Istanbul, Dost Yayınları, 1979 [1975].
- , *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası* [La mythologie ottomano-islamique dans les miniatures], Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008 [1998].
- , « Storytelling as Performance », in ÖZTÜRKMEN, Arzu et BIRGE VITZ, Evelyn (éds), *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, Turnhout, Brepols, 2014 (Late Medieval and Early Modern Studies 20), p. 5-18.
- ANDERSON, J. N. D., « Homicide in Islamic Law », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XIII/4, 1951, p. 811-828.
- ANDREWS, Walter G., *An Introduction to Ottoman Poetry*, Minneapolis-Chicago, Bibliotheca Islamica, 1976 (Studies in Middle Eastern Literatures VII).
- , *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyrical Poetry*, Londres-Seattle, University of Washington Press, 1985.
- , « Singing the Alienated "I": Historicity of the Subject in Ottoman Verse », *Turkish Studies Association Bulletin* XVI/1, 1992, p. 24-28.

- , « Literary Art of the Golden Age: The Age of Süleymân », in İNALCIK, Halil et KAFADAR, Cemal (éds), *Süleymân the Second and His Time*, Istanbul, The Isis Press, 1993, p. 353-368.
- ANDREWS, Walter G. et KALPAKLI, Mehmet, *The Age of Beloveds. Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005.
- ANHEIM, Étienne et LILTI, Antoine, « Introduction [au dossier “Savoirs de la littérature”] », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LXV/2, 2010, p. 253-260.
- APPADURAI, Arjun (dir.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 1986.
- ARAD, Dotan, « “Let’s learn Turkish” A Turkish-Arabic glossary from the Cairo Genizah », *Turcica* XLVII, 2017, p. 451-473.
- ‘ARAFAT, W., « The attitude of Islam to slavery », *Islamic Quarterly* X/1-2, 1966, p. 12-18.
- ARBEL, Benjamin, « Slave Trade and Slave Labour in Frankish and Venetian Cyprus (1191-1571) » [1993], dans *idem*, *Cyprus, the Franks and Venice, 13th-16th Centuries*, Aldershot, Ashgate, 2000 (Variorum Reprints 688), IX, p. 151-190.
- ARENDET, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1966 [1951].
- ARGO, Charles Hamilton, *Ottoman Political Spectacle: Reconsidering the Devşirme in the Ottoman Balkans, 1400-1700*, Fayetteville (Arkansas), thèse de doctorat, University of Arkansas, 2005.
- ARIKAN, Zeki, « Osmanlı İmparatorluğu’nda ihracı yasak mallar (memnu meta) » [Les marchandises interdites à l’exportation dans l’Empire ottoman], dans *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na armağan*, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991, p. 279-306.
- ARMENTEROS MARTÍNEZ, Iván, *L’esclavitud a la Barcelona del Renaixement (1479-1516). Un port mediterrani sota la influència del primer tràfic negrer*, Barcelone, Fundació Noguera-Pagès Editors, 2015.
- ARNOUX, Mathieu, *Le temps des laboureurs. Croissance, travail et ordre social en Europe (XI^e-XIV^e siècles)*, Paris, Albin Michel, 2012 (L’évolution de l’humanité).
- ARTAN, Tülay, « Terekeler ışığında 18. yüzyıl ortasında Eyüp’te yaşam tarzı ve standartlarına bir bakış. Orta halliliğin aynası » [Un regard sur les modes et standards de vie à Eyüp au milieu du XVIII^e siècle à la lumière des inventaires après décès. Le miroir des classes moyennes], dans *eadem* (éd.), *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp’te Sosyal Yaşam* [La vie sociale à Eyüp à la lumière des registres de cadı du XVIII^e siècle], Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, p. 49-64.
- ARTAN, Tülay et SCHICK, Irvin Cemil, « Ottomanizing pornotopia: Changing visual codes in eighteenth-century Ottoman erotic miniatures », in LEONI, Francesca et NATIF, Mika (éds), *Eros and Sexuality in Islamic Art*, Londres, Ashgate, 2013, p. 153-207.
- ASHTOR, Eliyahu, *Histoire des prix et des salaires dans l’Orient médiéval*, Paris, S. E. V. P. E. N., 1969 (École Pratique des Hautes Études – VI^e Section – Centre de Recherches Historiques, Monnaie-Prix-Conjoncture VIII).
- ASSMANN, Jan, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les*

- civilisations antiques*, trad. par Diane Meur, Paris, Aubier, 2010 [2002] (Collection historique).
- ATASOY, Nurhan, « The Documentary Value of the Ottoman Miniatures », *IV^{ème} Congrès International d'Art Turc (Aix-en-Provence, 10-15 septembre 1971)*, Aix-en-Provence, Éditions de l'Université de Provence, 1976 (Études historiques 3), p. 11-17.
- , « İznik Pottery in Ottoman Documents », dans eadem et RABY, Julian, *İznik. The Pottery of Ottoman Turkey*, Londres, Alexandria Press, 1989, p. 23-36.
- ATASOY, Nurhan et ÇAĞMAN, Filiz, *Turkish Miniature Painting*, trad. par Esin Atıl, Istanbul, 1974.
- ATIL, Esin, *Surname-i Vehbi: An Eighteenth Century Ottoman Book of Festivals*, Ann Arbor, thèse de doctorat, University of Michigan, 1969, 2 vols.
- AUDEN, W. H., *The Dyer's Hand & Other Essays*, New York, Random House, 1962 [1948].
- AUERBACH, Erich, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne, A. Francke, 1946.
- AUSTEN, Ralph A., « The Mediterranean Islamic slave trade out of Africa: A tentative census », *Slavery & Abolition* XIII/1, 1992, p. 214-248.
- AYALON, David, *L'esclavage du mamelouk*, Jérusalem, Israel Oriental Society, 1951 (Oriental notes and studies 1).
- , *Studies on the Mamlūks of Egypt (1250-1517)*, Londres, Variorum Reprints, 1977.
- , *The Mamlūk military society*, Londres, Variorum Reprints, 1979.
- , « On the term *khādīm* in the Sens of 'Eunuch' in the Early Muslim Sources », *Arabica* XXXII, 1985, p. 289-308.
- , « The Mamlūks of the Seljuks: Islam's Military Might at the Crossroads », *Journal of the Royal Asiatic Society* VI/3, 1996, p. 305-333.
- , *Eunuchs, Caliphs and Sultans. A Study in Power Relationships*, Jérusalem, The Hebrew University, 1999.
- AYALON, Yaron, *Natural disasters in the Ottoman Empire. Plague, famine, and other misfortunes*, New York, Cambridge University Press, 2015.
- AYKAN, Yavuz, *Rendre la justice à Amid. Procédures, acteurs et doctrines dans le contexte ottoman du XVIII^{ème} siècle*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2016 (The Ottoman Empire and its Heritage 60).
- , « On Freedom, Kinship, and the Market. Rethinking Property and Law in the Ottoman Slave System », *Quaderni Storici* 154/1, 2017, p. 3-29.
- AYMES, Marc, « "Position délicate" ou île sans histoires ? L'intégration de Chypre à l'État ottoman des premières *Tanzîmât* », in VATIN, Nicolas et VEINSTEIN, Gilles, (dirs), *Insularités ottomanes*, Istanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes-Maisonnieuve & Larose, 2004 (Rencontres d'Istanbul), p. 241-275.
- , « L'épreuve de la discontinuité. Une lecture historique de Fredrik Barth », *Critique* 680-681, 2004, p. 128-138.
- , « Affaires courantes pour marcheurs d'empire. Le métier d'administrateur dans les provinces ottomanes au XIX^e siècle », *Genèses* LXXII/3, 2008, p. 4-25.

- , « *Un grand progrès – sur le papier* ». *Histoire provinciale des réformes ottomanes à Chypre au XIX^e siècle*, Paris-Louvain-Walpole, Peeters, 2010 (Turcica XIV).
- , *A Provincial History of the Ottoman Empire: Cyprus and the Eastern Mediterranean in the Nineteenth Century*, trad. par Adrien Morfee, Londres, Routledge, 2014 (SOAS/Routledge Studies on the Middle East 20).
- AYMES, Marc et PÉQUIGNOT, Stéphane, « Questions d'identité : l'apport de Fredrik Barth », *Labyrinthe. La revue des étudiants-chercheurs* VII, 2000, p. 43-47.
- AYNUR, Hatice *et alii* (éds), *Eski metinlere yeni bağlamlar: Osmanlı edebiyatı çalışmalarında yeni yönelimler* [Nouveaux contextes pour d'anciens textes : nouvelles approches dans les études sur la littérature ottomane], Istanbul, Klasik, 2015 (Eski Türk edebiyatı çalışmaları X).
- AZAM, Hina, *Sexual Violation in Islamic Law. Substance, Evidence, and Procedure*, New York, Cambridge University Press, 2015 (Cambridge Studies in Islamic Civilization).
- BABAIE, Sussan, BABAYAN, Kathryn, BAGHDIAZT-MCCABE, Ina et FARHAD, Massumeh, *Slaves of the Shah. New Elites of Safavid Iran*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2004.
- BABINGER, Franz, *Die Gechichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1927.
- BACCAR, Alia, « Méditerranée et esclavage au XVII^e siècle », *Quaderni Mediterranei IX : Storie di viaggio e di viaggiatori. Incontri nel Mediterraneo. Atti del III Seminario internazionale della Commissione Nazionale Italiana per l'Unesco. Cagliari, 3-5 ottobre 1996*, 2001, p. 129-136.
- BACH, Alice, *Women, Seduction and Betrayal in Biblical Narrative*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1997.
- BACHROUCH, Taoufik, « Rachat et libération des esclaves chrétiens à Tunis au XVII^e siècle », *Revue tunisienne de sciences sociales* XII/40-43, 1975, p. 121-162.
- BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis, LAQUEUR, Hans-Peter et VATIN, Nicolas, « Stelae Turcicae I. Küçük Aya Sofya », *Istanbul Mitteilungen* 34, 1984.
- , *Stelae Turcicae II. Cimetières de la mosquée de Şoğollu Mehmed Paşa à Kadırga Limanı, de Bostancı Ali et du türbe de Şoğollu Mehmed Paşa à Eyüb*, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1990 (Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Istanbul, Istanbul Mitteilungen 36).
- BADIOU, Alain, *La République de Platon. Dialogue en un prologue, seize chapitres et un épilogue*, Paris, Fayard, 2012.
- BAER, Gabriel, *Egyptian Guilds in Modern Times*, Jérusalem, Israel Oriental Society, 1964 (Oriental notes and studies 8).
- , « The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds », *International Journal of Middle East Studies* I/1, 1970, p. 28-50.
- BAER, Marc David, « Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Istanbul », *Gender & History* XVI/2, 2004, p. 422-458.
- , *Honored by the Glory of Islam. Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, New York, Oxford University Press, 2008.
- BAĞCI, Serpil, ÇAĞMAN, Filiz, RENDA, Günsel et TANINDI, Zeren, *Osmanlı Resim Sanatı* [L'art

- pictural ottoman], Istanbul, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
- BALARD, Michel, « Esclavage en Crimée et sources fiscales génoises au XV^e siècle », *Byzantinische Forschungen* XXII, 1996, p. 9-17.
- BALDWIN, James E., « Petitioning the Sultan in Ottoman Egypt », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LXXV/3, 2012, p. 499-524.
- BALSOY, Gülhan, *The Politics of Reproduction in Ottoman Society, 1838–1900*, Londres-New York, Routledge, 2015 [2013] (The Body, Gender and Culture).
- BARBIR, Karl K., « From Pasha to Efendi: The Assimilation of Ottomans into Damascene Society, 1516-1783 », *International Journal of Turkish Studies* I/1, 1979-1980, p. 68-81.
- , *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*, Princeton, Princeton University Press, 1980 (Princeton Studies on the Near East).
- , « One Marker of Ottomanism: Confiscation of Ottoman Officials' Estates », dans *idem* et TEZCAN, Baki (éds), *Identity and Identity Formation in the Ottoman World. A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, Madison (Wisconsin), The University of Wisconsin Press, 2007, p. 135-146.
- BARICCO, Alessandro, *Soie*, trad. par Françoise Brun, Paris, Gallimard, 2014 [1996] (Folio).
- BARKAN, Ömer Lütfi [ou Lûtfi], *XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda zirai ekonominin hukukî ve malî esasları. 1, Kanunlar* [Les fondements juridiques et financiers de l'économie agricole dans l'Empire ottoman au XV^e-XVI^e siècle. 1, Les lois], Istanbul, Bühraneddin Matbaası, 1943 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınlarından 256) (= Ö. L. Barkan, *Kanunlar*).
- , « Le servage existait-il en Turquie ? », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XI/1, 1956, p. 54-60.
- , « XVI. asrın ikinci yarısında Türkiye'de fiyat hareketleri » [Les fluctuations de prix en Turquie dans la seconde moitié du XV^e siècle], *Belleter XXXIV/136*, 1970, p. 557-607.
- , *Süleymaniye Camii ve İmaretî İnşaatı (1550-1557)* [La construction du complexe de la mosquée Süleymaniye (1550-1557)], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1972-1979, 2 vols.
- , « The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East », *International Journal of Middle East Studies* VI/1, 1975, p. 3-28.
- , « XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu Şekilleri » [1939-1940] [Les modes d'organisation de la main d'œuvre agricole dans l'Empire ottoman au XV^e-XVI^e siècle], *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri 1* [La question foncière en Turquie. Œuvres complètes 1], Istanbul, Gözlem Yayınları, 1980, p. 575-716.
- BARTH, Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières » [1969], trad. par J. Bardolph *et alii*, in POUTIGNAT, P. et STREIFF-FENART, J. (éds), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249.
- BARTHES, Roland, « Histoire et littérature : à propos de Racine », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XV/3, 1960, p. 524-537.
- BAŞARIR, Özlem, « Muhallefât kayıtları ışığında XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı taşra görevlilerinden Diyarbekir voyvodalarının terekeleri » [Les héritages des voïvodes de Diyarbekir, fonctionnaires provinciaux, à la lumière des inventaires après décès (XVII^e-XVIII^e]

siècle)], *Belleten* LXXX/287, 2016, p. 59-84.

- BASCH, Sophie et CHUVIN, Pierre (dirs), *Pitres et Pantins. Transformations du masque comique : de l'Antiquité au théâtre d'ombres*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007 (Theatrum Mundi).
- BASKI, Imre et RÁSONYI, László, *Onomasticon Turcicum: Turkic Personal Names*, Bloomington-Indiana, Indiana University Press, 2007 (Indiana University Uralic and Altaic Series 172), 2 vols.
- BAYARD, Pierre, *Le hors-sujet. Proust et la digression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996 (Paradoxe).
- BAZIN, Louis, « Histoire et Philologie Turques », in *École Pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques. Annuaire 1952-1953*, Paris, 1953, vol. 85/1, p. 41-42.
- , « Histoire et Philologie Turques », *École Pratique des hautes études. 4^e section, sciences historiques et philologiques. Rapports sur les conférences de l'année 1989-1990*, Paris, 1996, vol. 122/6, p. 66-67.
- , « Persistances préislamiques et innovations dans les stèles funéraires ottomanes », in VEINSTEIN, Gilles (dir.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 9), p. 19-38.
- BAZIN, Louis et alii (éds), *Philologiae Turcicae Fundamenta II*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1971 [1964].
- BEHAR, Cem, « Qui compte ? "Recensements" et statistiques démographiques dans l'Empire ottoman, du XVI^e au XX^e siècle », *Histoire & Mesure* XIII/1-2, 1998, p. 135-145.
- BELDICEANU, Nicoară, « Les Qavāzid/Kabazitès à la lumière d'un registre ottoman de Trébizonde », in GALLOTTA, Aldo et MARAZZI, Ugo (éds), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples, Istituto Universitario Orientale, 1982 (Seminario di Studi Asiatici, Series Minor XIX), p. 41-54.
- BELDICEANU-STEINHERR, Irène, « Le recrutement des esclaves », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XX/1, 1965, p. 181-183.
- , « En marge d'un acte concernant le penğyek et les aqınğı », *Revue des Études Islamiques* XXXVII/1, 1969, p. 21-47.
- , « XV. ve XVI. Asırlarda Anadolu'da Ortakçılar » [Les laboureurs associés en Anatolie (XV^e-XVI^e siècles)], *VIII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1981, t. II, p. 1321-1326.
- , « Les laboureurs associés en Anatolie (XV^e-XVI^e siècles) », in BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis et DUMONT, Paul (éds.), *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 1983 (Turcica III), p. 93-104.
- , « La conquête de la Bithynie maritime, étape décisive dans la fondation de l'État ottoman », in BELKE, Klaus et alii (éds), *Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten des historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000 (Tabula Imperii Byzantini 7), p. 21-35.
- BELDICEANU, Nicoară et BELDICEANU-STEINHERR, Irène, « Considérations sur la chronologie des sources ottomanes et ses pièges », in HEYWOOD, Colin et IMBER, Colin (éds), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, The Isis Press, 1994, p. 15-29.

- BENKHEIRA, Mohammed-Hocine, *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islâm*, Paris, PUF, 1997 (Politique d'aujourd'hui).
- , « Un libre peut-il épouser une esclave ? Esquisse d'histoire d'un débat des origines à al-Shāfi'ī (m. 204/820) », *Der Islam* LXXXIV/2, 2008, p. 246-355.
- , *La maîtrise de la concupiscence. Mariage, célibat et continence sexuelle en Islam, des origines au X^e/XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 2017 (Études musulmanes L).
- BEN-NAEH, Yaron, « Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire », *Jewish History* XX/3-4, 2006, p. 315-332.
- BENNASSAR, Bartolomé et BENNASSAR, Lucile, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 1989.
- BERGER, Simon, « “Pour un anneau de ta ceinture d'or...” : remarques au sujet des *chākar* sogdiens et des *keshten* mongols », *Turcica* XLVI, 2015, p. 239-256.
- BERINDEI, Mihnea et VEINSTEIN, Gilles, « La Tana-Azaq de la présence italienne à l'emprise ottomane (fin XIII^e siècle-milieu XVI^e siècle) », *Turcica* VIII/2, 1976, p. 110-201.
- , « La présence ottomane au sud de la Crimée et en mer d'Azov dans la première moitié du XVI^e siècle », *Cahiers du Monde russe et soviétique* XX/3-4, 1979, p. 389-465.
- , *L'Empire ottoman et les pays roumains, 1544-45. Études et documents*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987 (Documents et recherches sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique).
- BİLGE, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri* [Les premières madrasas ottomanes], Istanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.
- BİLİCİ, Faruk, *La politique française en mer Noire (1747-1789). Vicissitudes d'une implantation*, Istanbul, Les Éditions Isis, 1992 (Studies on Ottoman Diplomatic History VI).
- BLEICHSTEINER, Robert, « Die Kaukasischen Sprachproben in Evliya Çelebis Seyahatname », *Caucasica* XI, 1934, p. 103-109.
- BLEUCHOT, Hervé, *Droit musulman*, Aix-en Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000 (Droit et religions), 2 vols. URL : <http://books.openedition.org/puam/979> [consulté le 2 juillet 2017].
- BLOCH, Marc, « Comment et pourquoi finit l'esclavage antique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* II/1, 1947, p. 30-44.
- , « Comment et pourquoi finit l'esclavage antique (fin) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* II/2, 1947, p. 161-170.
- , *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983 [1924] (Bibliothèque des Histoires).
- BLUMENTHAL, Debra, « Masters, Slave Women and Their Children. A Child Custody Dispute in 15th-Century Valencia », in HANß, Stefan et SCHIEL, Juliane (éds), *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800) – Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (500–1800)*, Zurich, Chronos Verlag, 2014, p. 229-256.
- BODEL, John et SCHEIDEL, Walter (éds), *On Human Bondage. After Slavery and Social Death*, Chichester-Malden, Wiley Blackwell, 2017 (The Ancient World: Comparative Histories).

- BOMBACI, Alessio, « Notizie sull'Abissinia in fonti turche », *Rassegna di studi etiopici* III/1, 1943, p. 79-86.
- BONO, Salvatore, *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milan, Mondadori, 1993.
- , *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumprà, domestici*, Naples, Edizione Scientifiche Italiane, 1999.
- , *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologne, Società editrice il Mulino, 2016 (Biblioteca storica).
- BORATAV, Pertev Naili, « The Negro in Turkish Folklore », *The Journal of American Folklore*, LXIV/251, 1951, p. 83-88.
- BORROMEO, Elisabetta, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman, 1600-1644*, Paris-Istanbul, Maisonneuve & Larose-Institut Français d'Études Anatoliennes, 2007, 2 vols.
- , « Territoires ottomans (évolution et organisation). Des origines au traité de Küçük Kaynarca (1774) », *DEO*, p. 1138-1141.
- BOSCO, Michele, « Schiavitù e conversioni religiose nel Mediterraneo moderno. Un bilancio storiografico », *Daedalus. Quaderni di Storia e Scienze Sociali* V, 2014, p. 9-36.
- BOSTAN, İdris, *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. yüzyılda Tersâne-i Âmire* [La marine ottomane : l'arsenal impérial au XVII^e siècle], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992.
- , *Adriyatik'te korsanlık: Osmanlılar, Uskoklar, Venedikliler, 1575-1620* [La piraterie dans l'Adriatique : Ottomans, Uscoques, Vénitiens, 1575-1620], Istanbul, Timaş, 2009.
- BOTTE, Roger, *Esclavages et abolitions en terres d'islam. Tunisie, Arabie Saoudite, Maroc, Mauritanie, Soudan*, Bruxelles, André Versaille, 2010 (L'Autre et l'Ailleurs).
- BOUREAU, Alain et MILO, Daniel S. (dirs), *Alter histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (Histoire 10).
- BOUQUET, Olivier, « *Onomasticon Ottomanicum*. Identification administrative et désignation sociale dans l'État ottoman du XIX^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* CXXVII : *L'identification. Des origines de l'islam au XIX^e siècle* (GRANGAUD, Isabelle et MICHEL, Nicolas, dirs), 2010, p. 213-235.
- , « Lire entre les tombes : une grande famille de morts, les Halil Hamid Pacha-zâde (1785-1918) », *Turcica* XLIII, 2011, p. 483-540.
- , « *Onomasticon Ottomanicum* II. Le voile de l'identité », in CLAYER, Nathalie et KAYNAR, Erdal (éds), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie. Études réunies pour François Georgeon*, Paris-Louvain-Walpole, Peeters, 2013 (Turcica XIX), p. 283-306.
- , « *Onomasticon Ottomanicum* III : Köprülü, un assez joli nom d'emprunt », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* LX/2-2, 2013, p. 58-86.
- , *Les noblesses du nom. Essai d'anthroponymie ottomane*, Turnhout, Brepols, 2013 (Miroir de l'Orient musulman 5).
- , « Un Grand Vizir dans sa maison. Édition de trois inventaires après décès (1785) », *Turcica* XLVII, 2016, p. 185-234.
- BRACEWELL, Catherine Wendy, *The Uskoks of Senj. Piracy, banditry, and holy war in the sixteenth-century Adriatic*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1992.

- BRADLEY, Keith, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (Key Themes in Ancient History).
- BRAUDE, Benjamin, « Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LVII/1, 2002, p. 93-125.
- BRAUDEL, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2^e éd., Paris, Armand Colin, 1966 [1949], 2 tomes.
- , *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 9^e éd., Paris, Armand Colin, 1990 [1949], 3 tomes.
- , *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècle)*, 2. *Les jeux de l'échange*, Paris, Armand Colin, 1993 [1979].
- BROCKOPP, Jonathan E., *Early Mālikī Law. Ibn 'Abd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2002 (Studies in Islamic Law 14).
- BRUNSCHVIG, Robert, « Théorie générale de la capacité chez les Hanafites médiévaux », *Revue internationale des droits de l'Antiquité II : Mélanges Fernand de Visscher I*, 1949, p. 157-172.
- , « 'Abd », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1960, t. I, p. 25-41.
- BULMUŞ, Birsen, *Plague, quarantines, and geopolitics in the Ottoman Empire*, Édinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- CAHEN, Claude, « Note sur l'esclavage musulman et le *devshirme* ottoman : à propos de travaux récents », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XIII/2, 1970, p. 211-218.
- CALLIER-BOISVERT, Colette, « Captifs et esclaves au XVI^e siècle. Une diatribe contre la traite restée sans écho », *L'Homme* XXXVIII/145, 1998, p. 109-126.
- CAMPBELL, Gwyn et STANZIANI, Alessandro (éds), *Debt and Slavery in the Mediterranean and Atlantic Worlds*, Londres, Picketing & Chatto, 2013.
- CANATAR, Mehmet, « Şeriye Sicillerinde Köle Ticareti ve Kölelik Muâmelâtı Çerçevesinde Düzenlenen Belge Türleri / Slave Trade in Ottoman Court Records and Document Forms Prepared on Slavery Applications », *Arşiv Dünyası* XII, 2009, p. 38-41.
- CANBAKAL, Hülya, *Society and Politics in an Ottoman Town. 'Ayntāb in the 17th century*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2007 (The Ottoman Empire and its Heritage 36).
- CASALE, Giancarlo, « The Ottoman administration of the spice trade in the sixteenth-century Red Sea and Persian Gulf », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XLIX/2, 2006, p. 170-198.
- , *The Ottoman Age of Exploration*, New York, Oxford University Press, 2010.
- Catalogue no 514: Oriental Manuscripts offered for sale by E. J. Brill*, Leyde, E. J. Brill, 1981.
- CAZACU, Matei, BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis et BELDICEANU, Nicoară, « Recherches sur les Ottomans et la Moldavie ponto-danubienne entre 1484 et 1520 », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLV/1, 1982, p. 48-66.
- CÉLIMÈNE, Fred et LEGRIS, André (dirs), *L'économie de l'esclavage colonial. Enquête et bilan du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2012 [2002] (Biblis).

- CEZAR, Yavuz, « 18. yüzyılda Eyüp'te para ve kredi konuları üzerine gözlemler » [Observations sur les questions de monnaie et de crédit à Eyüp au XVIII^e siècle], in ARTAN, Tülay (éd.), *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam* [La vie sociale à Eyüp à la lumière des registres de cadı du XVIII^e siècle], Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, p. 15-32.
- CHAMAYOU, Grégoire, *Les chasses à l'homme*, Paris, La Fabrique éditions, 2010.
- CHEDDADI, Abdesselam, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Éditions Gallimard, 2006 (Bibliothèque des Histoires).
- CHEIKH-MOUSSA, Abdallah, « Figures de l'esclave chanteuse à l'époque abbâsıde », in BRESCH, Henri (dir.), *Figures de l'esclave au Moyen Âge et dans le monde moderne*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 31-68.
- CHERKASOV, Aleksandr A., IVANTSOV, Vladimir G., SMIGEL, Michal et MOLCHANOVA, Violetta S., « The Daily Life and Morals of Circassian Society: A Historical-Comparative Investigation based on sources from the period between the mid-16th and the first half of the 19th centuries », *Brukenthal. Acta Musei* X/1, 2015, p. 73-88.
- CHEVALEYRE, Claude, *Recherches sur l'institution servile dans la Chine des Ming et des Qing*, Paris, thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2015.
- CHIABOTTI, Francesco, FEUILLEBOIS-PIERUNEK, Eve, MAYEUR-JAOUEN, Catherine et PATRIZI, Luca (éds), *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi adab*, Leyde, E. J. Brill, 2016 (Islamic Literatures: Texts and Studies 1).
- CLARENCE-SMITH, William Gervase, *Islam and the Abolition of Slavery*, New York, Oxford University Press, 2006.
- CLEAVELAND, Timothy, « Ahmad Baba al-Timbukti and his Islamic critique of racial slavery in the Maghrib », *The Journal of North African Studies* XX/1, 2015, p. 42-64.
- COHEN, Amnon, *The Guilds of Ottoman Jerusalem*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2001 (The Ottoman Empire and its Heritage 21).
- COHEN, Amnon, et LEWIS, Bernard, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1978.
- COLES, Paul, *The Ottoman Impact on Europe*, Londres, Thames and Hudson, 1968.
- COLLAIN, Nathalie, « Historique et objectifs du CIRESC », 20 novembre 2013. URL : <http://www.esclavages.cnrs.fr/spip.php?article646> [consulté le 2 septembre 2015].
- COLOMBO, Emanuele, « "Infidels" at Home. Jesuits and Muslim Slaves in Seventeenth-Century Naples and Spain », *Journal of Jesuit Studies* I, 2014, p. 192-211.
- COOPER, Frederick, « Islam and Cultural Hegemony: the Ideology of Slaveowners on the East African Coast », in LOVEJOY, Paul E. (éd.), *The Ideology of Slavery in Africa*, Beverly Hills-Londres, Sage Publications, 1981, p. 270-307.
- COSTANTINI, Vera, « Destini di guerra. L'inventario ottomano dei prigionieri di Nicosia (settembre 1570) », *Studi Veneziani* XLVI, 2003, p. 229-241.
- , *Il Sultano e l'isola contesa. Cipro tra eredità veneziana e potere ottomano*, Turin, UTET Libreria, 2009.
- COTTIAS, Myriam, « Esclavage : enjeux et débats », in DELACROIX, Christian et alii (dirs), *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, Éditions Gallimard, 2010 (Folio / Histoire),

t. II, p. 1011-1026.

- COTTIAS, Myriam, CUNIN, Élisabeth et DE ALMEIDA MENDES, António (dirs), *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporains*, Paris, Karthala, 2010 (Esclavages).
- CRONE, Patricia, *Slaves on horses. The evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- , *Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic patronate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 (Cambridge studies in Islamic civilization).
- , « Mawlā », *EP*, Leyde, E. J. Brill, 1991, t. VI, p. 865-874.
- CURTIN, Philip D., « Epidemiology and the Slave Trade », *Political Science Quarterly* 83/2, 1968, p. 190-216.
- , « Slavery and Empire », *Annals of the New York Academy of Sciences* 292, 1977, p. 3-11.
- CVETKOVA, Bistra A., « Robstvoto v Osmanskata Imperija i po-specialno v Bălgarskite zemi pod Turska vlast » [L'esclavage dans l'Empire ottoman et particulièrement en territoires bulgares sous le pouvoir turc], *Istoričeski pregled* X/2, 1954, p. 82-100.
- , *Vie économique de villes et ports balkaniques aux XV^e et XVI^e siècles*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1970 (*Revue des Études Islamiques* XXXVIII/2 – Hors Série 2).
- ÇAĞATAY, Neşet, « Osmanlı İmparatorluğunda maden işletme hukuku » [Le droit de la gestion des mines dans l'Empire ottoman], *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* I/2, 1943, p. 117-126.
- ÇAĞMAN, Filiz et TANINDI, Zeren, *Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri* [Miniatures islamiques au musée du palais de Topkapı], Istanbul, Güzel Sanatlar Matbaası, 1979.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed, « Taşlıcalı Dukakin-zâde Yahya Bey'in İstanbul Şehr-engîzi » [Le şehr-engîz d'Istanbul de Dukakin-zâde Yahya Bey de Taşlıca], *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XVII, 1969, p. 73-108.
- ÇELİK, Civan, *Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Devleti'nde Kölelik (18. Yüzyıl ve 19. Yüzyıl)* [L'esclavage dans l'Empire ottoman dans ses aspects inconnus (XVIII^e et XIX^e s.)], Samsun, Yolcu Dergisi Yayınları, 2012.
- ÇETİN, Osman, *Sicillere göre Bursa'da ihtida hareketleri ve sosyal sonuçları, 1472-1909* [Les mouvements de conversion et leurs conséquences sociales à Bursa selon les registres de cadî, 1472-1909], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999 [1994].
- , « Slavery and Conversion of the Slaves to Islam in the Ottoman Society according to the Canonical Registers of Bursa between XVth and XVIIIth Centuries », *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/1, 2001, p. 1-8.
- ÇETİN, Osman, HIZLI, Mefail et YEDİYILDIZ, Asım, « Tıp Tarihi Açısından Kadı Sicilleri » [Les registres de cadî au point de vue de l'histoire de la médecine], in YILMAZ, Coşkun et YILMAZ, Necdet (éds), *Osmanlılarda Sağlık / Health in the Ottomans*, [vol.] I, Istanbul, Biofarma, 2006, p. 321-333.
- ÇINAR, Bekir, « Niğdeli Visâlî ve Hamdullah Hamdî'nin Kıyâfetnâmeleri Üzerine Bir İnceleme / An Examination on Physiognomies of Niğdeli Visali and Hamdullah Hamdi », *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks* IV/3, 2012, p. 299-308.
- ÇIPA, H. Erdem et FETVACI, Emine (éds), *Writing History at the Ottoman Court. Editing the Past*,

Fashioning the Future, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2013.

ÇİZAKÇA, Murat, « A Short History of the Bursa Silk Industry (1500-1900) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XXIII/1-2, 1980, p. 142-152.

-, « Price History and the Bursa Silk Industry: A Study in Ottoman Industrial Decline, 1550-1650 », *The Journal of Economic History* XL/3, 1980, p. 533-550.

-, « Incorporation of the Middle East into the European World-Economy », *Review* VIII/3, 1985, p. 353-377.

-, *A comparative evolution of business partnerships: the Islamic world and Europe, with specific reference to the Ottoman archives*, Leyde-New York, E. J. Brill, 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 8).

DAKHLIA, Jocelyne, « Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LXII/5, 2007, p. 1097-1120.

-, *Lingua franca. Histoire d'une langue en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2008.

DAKHLIA, Jocelyne et KAISER, Wolfgang (dirs), *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe, t. II : passages et contacts en Méditerranée*, Paris, Albin Michel, 2013 (Bibliothèque Histoire).

D'AMORA, Rosita, « 'Saving a Slave, Saving a Soul': The Rhetoric of Losing the True Faith in Seventeenth-Century Italian Textual and Visual Sources », in NORTON, Claire (éd.), *Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean. The Lure of the Other*, Londres-New York, Routledge, 2017 (Routledge Research in Early Modern History), p. 155-177.

DANKOFF, Robert, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 31).

DARLING, Linda T., *Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, 1996 (The Ottoman Empire and its Heritage 6).

-, « Reformulating the *gazi* narrative: when was the Ottoman state a *gazi* state? », *Turcica* XLIII, 2011, p. 13-53.

-, « Nasihatnameler, İcmal Defterleri, and the Timar-Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XLIII, 2014, p. 193-226.

DÁVID, Géza, « Manumissioned Female Slaves at Galata and Istanbul Around 1700 », in PRÄTOR, Sabine et NEUMANN, Christoph K. (éds), *Frauen, Bilder und Gelehrte. Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich / Arts, women and scholars. Studies in Ottoman society and Culture: Festschrift Hans Georg Majer*, Istanbul, Simurg, 2002, vol. I, p. 229-236.

-, « Customs Duties and Treasury Incomes in the *Vilayet* of Temesvár: an Early Account-Book of Beeskerek and Becse », in COSTANTINI, Vera et KOLLER, Markus (éds), *Living in the Ottoman Ecumenical Community. Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2008 (The Ottoman Empire and its Heritage 39), p. 149-179.

DÁVID, Géza et FODOR, Pál (éds), *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth Early Eighteenth Centuries)*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2007 (The Ottoman Empire and its Heritage 37) (= *Ransom Slavery*).

DAVIS, David Brion, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, Cornell University Press,

1966.

- , *Challenging the Boundaries of Slavery*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 2006 [2003].
- , *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*, New York, Oxford University Press, 2006.
- DAVIS, Robert C., *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- , *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans. L'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*, trad. par M. Tricoteaux, Paris, J. Chambon, 2006.
- DAVIS, Oliver et RANCIÈRE, Jacques, « Five Questions for Jacques Rancière / Cinq questions à Jacques Rancière. An Interview with Oliver Davis », *Contemporary French and Francophone Studies* XVI/2, 2012, p. 151-156.
- DAVIS, Robert C., *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- DE ALMEIDA MENDES, António, « Le premier Atlantique portugais entre deux Méditerranées : comment les Africains ont développé le Vieux Monde (XV^e-XVI^e siècles) », in GUILLÉN, Fabienne P. et TRABELSI, Salah (éds), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012 (Collection de la Casa de Velázquez 133), p. 151-169.
- DE BELLEFONDS, Y. Linant, *Traité de droit musulman comparé. Théorie générale de l'acte juridique*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1965, t. I.
- DE BRUIJN, J. T. P., « Kaykāvus b. Eskandar », *Encyclopædia Iranica*, New York, édition en ligne, 2010. URL : <http://www.iranicaonline.org/articles/kaykavus-onsor-maali> [consulté le 14 juin 2016].
- DE CERTEAU, Michel, « Hagiographie », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1971 [1968], vol. VIII, p. 207-209.
- , *L'écriture de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 2011 [1975] (Folio / Histoire).
- DEĞİRMENÇİ, Tülün, « Osmanlı Tasvir Sanatında Görselin “Okunması” : İmgenin Ardındaki Hikâyeler (Şehir Oğlanları ve İstanbul'un Meşhur Kadınları) » [« Lire » le visuel dans l'art pictural ottoman : les histoires au-delà de l'image (les jeunes gens et femmes célèbres d'Istanbul)], *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XLV, 2012, p. 25-55.
- DELAPORTE, Yves et HOUVET, Étienne, *Les vitraux de la Cathédrale de Chartres*, Chartres, 1926.
- DELUMEAU, Jean, *Leçon inaugurale faite le jeudi 13 février 1975. Collège de France. Chaire d'histoire des mentalités religieuses dans l'Occident moderne*, Paris, 1976.
- DE GROOT, Alexander H., « The Historical Development of the Capitulatory Regime in the Ottoman Middle East from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries », *Oriente Moderno* n. s. XXII (LXXXIII/3), 2003, p. 575-604.
- DE JAUCOURT, M. le Chevalier, « Esclavage (Droit naturel, Religion, Morale) », DIDEROT, Denis et D'ALEMBERT (dirs), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Briasson, 1755, t. V, p. 934-939.
- DETIENNE, Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Éditions du Seuil, 2009 [2000] (Points-

Essais).

- DE VRIES, Jan, *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1600-1750*, New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1984 [1976].
- DE WET, Chris L., *Preaching Bondage. John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity*, Oakland, University of California Press, 2015.
- DEWIÈRE, Rémi, *L'esclave, le savant et le sultan. Représentations du monde et diplomatie au sultanat de Borno (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2015.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990 (Critique).
- DINCER, Aysu, « 'Enslaving Christians': Greek slaves in late medieval Cyprus », *Mediterranean Historical Review* XXXI/1, 2016, p. 1-19.
- DOERFER, Gerhard, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen, Band I: Mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963.
- DOGUET, Jean-Paul, *Les philosophes et l'esclavage*, Paris, Éditions Kimé, 2016.
- DOR, Rémy, « Ecrire l'oral, traduire l'écrit : quelques remarques centrées sur des matériaux özbek », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* LXXV-LXXVI : *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman* (VATIN, Nicolas, dir.), 1995, p. 29-51.
- DOSSE, François, « Histoire des mentalités », in DELACROIX, Christian et alii (dirs), *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, Éditions Gallimard, 2010 (Folio / Histoire), t. I, p. 220-231.
- DOYLE, Arthur Conan, *The Adventures of Sherlock Holmes*, New York, Harper & Brothers, 1892.
- DRESCHER, Seymour, « *Capitalism and Slavery after Fifty Years* », *Slavery & Abolition* XVIII/3, 1997, p. 212-227.
- DUBY, Georges, *Guerriers et paysans (VI^e-XII^e siècle). Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973.
- DUDERIJA, Adis, « A Case Study of Patriarchy and Slavery: The Hermeneutical Importance of Qur'ānic Assumptions in the Development of a Values-Based and Purposive Oriented Qur'ān-sunna Hermeneutic », *Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, n° 11, 2013, p. 58-87.
- DUMÉZIL, Georges, « L'oubykh d'Evliya Çelebi », *Journal Asiatique* CCLXVI/1-2, 1978, p. 57-66.
- DUMONT, Jean-Christian, *Servus. Rome et l'esclavage sous la République*, Rome, École française de Rome, 1987 (Collection de l'École française de Rome 103).
- DURUGÖNÜL, Esmâ, « The Invisibility of Turks of African Origin and the Construction of Turkish Cultural Identity: The Need for a New Historiography », *Journal of Black Studies* XXXIII/3, 2003, p. 281-294.
- DU TEIL, Joseph, *Les Sociétés Antiesclavagistes et l'esclavage dans l'Empire ottoman*, Paris, La Société Antiesclavagiste de France, 1913.
- EBERHARD, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Fribourg-en-Breisgau, Klaus Schwarz Verlag, 1970 (Islam-kundliche

Untersuchungen 3).

- ECO, Umberto, *Leçon inaugurale faite le vendredi 2 octobre 1975. Collège de France. Chaire européenne : La quête d'une langue parfaite dans l'histoire de la culture européenne*, Paris, 1992.
- (dir.), *Storia della bruttezza*, Milan, Bompiani, 2010 [2007].
- EL-AZHARY SONBOL, Amira (éd.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse (New York), Syracuse University Press, 1997.
- ELDEM, Edhem et VATIN, Nicolas, *L'épithaphe ottomane musulmane, XVI^e-XX^e siècles. Contribution à une histoire de la culture ottomane*, Paris-Louvain-Dudley, Peeters, 2007 (Turcica XIII).
- ELLIOTT, John H., *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America (1492-1830)*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2006.
- ELTIS, David et ENGERMAN, Stanley L. (éds), *The Cambridge World History of Slavery, volume III: AD 1420–AD 1804*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- ENGEL, Pál, « A török-magyar háborúk első éve, 1389-1392 » [Les premières années des guerres turco-hongroises, 1389-1392], *Hadtörténelmi Közlemények* CXI/3, 1998, p. 12-28.
- ENGERMAN, Stanley, DRESCHER, Seymour et PAQUETTE, Robert (éds), *Slavery*, New York, Oxford University Press, 2009 [2001] (Oxford Readers).
- ENGİN, Nihat, *Osmanlı Devletinde Kölelik* [L'esclavage dans l'État ottoman], Istanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998.
- ENNAJI, Mohammed, *Le sujet et le mamelouk : esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Paris, Mille et une nuits, 2007.
- ERDEM, Y. Hakan, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1909*, Londres-New York, Macmillan Press, 1996.
- , « When the merchandise was no longer human », in THYS-ŞENOCAK, Lucienne et alii (éds), *Aptullah Kuran için yazılar. Essays in honour of Aptullah Kuran*, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999, p. 349-355.
- , *Tarih-Lenk. Kusursuz yazarlar, kâğıttan metinler* [Histoire boiteuse. Auteurs parfaits, textes de papier], Istanbul, Doğan Kitap, 2008.
- , « Magic, Theft, and Arson: The Life and Death of an Enslaved African Woman in Ottoman İzmit », in WALZ, Terence et CUNO, Kenneth M. (éds), *Race and Slavery in the Middle East. Histories of Trans-Saharan Africans in Nineteenth-Century Egypt, Sudan, and the Ottoman Mediterranean*, Le Caire-New York, The American University in Cairo Press, 2010, p. 125-147.
- ERDOĞRU, M. Akif, « Chattel Slavery in Ottoman Cyprus (1580-1680) », *Archiv Orientalní* suppl. VIII : *Essays on Ottoman Civilization* (Proceedings of the XIIth Congress of the Comité International d'Etudes Pré-Ottomanes et Ottomanes, Praha 1996), 1998, p. 121-128.
- ERİM, Neşe, « Trade, Traders and the State in Eighteenth-Century Erzurum », *New Perspectives on Turkey* VI, 1991, p. 123-149.
- ERLER, Yavuz, « How effective was the Ottoman legislation on the slavery of women in the Ottoman Balkans? », *Kadın / Woman* VII/1, 2007, p. 41-60.
- ERLICHMAN, Howard J., *Conquest, Tribute and Trade. The Quest for Precious Metals and the Birth*

of Globalization, New York, Prometheus Books, 2010.

- ERGENÇ, Özer, *Osmanlı klasik dönemi kent tarihçiliğine katkı: XVI. yüzyılda Ankara ve Konya* [Contribution à l'histoire urbaine de l'époque classique ottomane : Ankara et Konya au XVI^e siècle], Ankara, Ankara Enstitüsü Vakfı, 1995.
- , *XVI. yüzyılda Ankara ve Konya* [Ankara et Konya au XVI^e siècle], Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- ERGIN, Nina, NEUMANN, Christoph K. et SINGER, Amy (éds), *Feeding People, Feeding Power. Imarets in the Ottoman Empire*, Istanbul, Eren, 2007.
- ERMİŞ, Fatih, *A History of Ottoman Economic Thought. Developments before the nineteenth century*, Londres-New York, Routledge, 2014 (The Routledge History of Economic Thought).
- ERTEN, Hayri, *Konya şer'iyye sicilleri ışığında ailenin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı (XVIII. y.y. ilk yarısı)* [La structure socio-économique et culturelle de la famille à travers les registres du cadı de Konya (première moitié du XVII^e siècle)], Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı, 2001.
- ESTABLET, Colette et PASCUAL, Jean-Paul, *Familles et fortunes à Damas. 450 foyers damascains en 1700*, Damas, Institut Français de Damas, 1994.
- , *La gent d'État dans la société ottomane damascène. Les 'askar à la fin du XVII^e siècle*, Damas, Presses de l'Ifpo, 2011. URL : <http://books.openedition.org/ifpo/2266> [consulté le 20 mai 2017].
- FARGE, Arlette, *Le goût de l'archive*, Paris, Le Seuil, 1989.
- FAROQHI, Suraiya N., « Agricultural Activities in a Bektashi Center. The Tekke of Kızıl Deli, 1750-1830 », *Südoest Forschungen XXXV*, 1976, p. 69-96.
- , « The early history of Balkan fairs », *Südoest-Forschungen XXXVII*, 1978, p. 50-68.
- , « The Peasants of Saideli in the Late Sixteenth Century », *Archivum Ottomanicum VIII*, 1983, p. 215-250.
- , *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting (1520-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 (Cambridge Studies in Islamic Civilization).
- , *Peasants, dervishes and traders in the Ottoman Empire*, Londres, Variorum Reprints, 1986.
- , « The Venetian Presence in the Ottoman Empire (1600-1630) », *The Journal of European Economic History XV/2*, 1986, p. 345-384.
- , « Black slaves and freedmen celebrating (*Aydın, 1576*) », *Turcica XXI-XXIII*, 1991, p. 205-215.
- , *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans. 1517-1683*, Londres-New York, I. B. Tauris, 1994 [1990].
- , *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480 to 1820*, Istanbul, The Isis Press, 1995 (Analecta Isisiana XVIII).
- , « Eyüp kadı sicillerine yansıdığı şekliyle 18. yüzyıl "Büyük İstanbul"una Göç » [L'exode en direction du « grand Istanbul » du XVIII^e siècle à travers les registres du cadı d'Eyüp], in ARTAN, Tülay (éd.), *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam* [La vie sociale à Eyüp à la lumière des registres de cadı du XVIII^e siècle], Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, p. 33-48.

- , « Research on the History of Ottoman Consumption: A Preliminary Exploration of Sources and Models », in QUATAERT, Donald (éd.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, Albany (New York), State University of New York Press, 2000, p. 15-44.
- , « From the slave market to Arafat: Biographies of Bursa women in the late fifteenth century », *Turkish Studies Association Bulletin* XIX/2, 2000, p. 3-20.
- , *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, trad. par Martin Bott, Londres-New York, I. B. Tauris, 2000 [1995].
- , « Quis Custodiet Custodes? Controlling Slave Identities and Slave Traders in Seventeenth- and Eighteenth-Century Istanbul », in ANDOR, Eszter et TÓTH, István György (éds), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Ideas, 1400-1750*, Budapest, Central European University-European Science Foundation, 2001, p. 121-136.
- , *Stories of Ottoman Men and Women. Establishing Status, Establishing Control*, Istanbul, Eren, 2002.
- , « Understanding Ottoman Guilds », dans eadem et DEGUILHEM, Randi (dirs), *Crafts and Craftsmen of the Middle East. Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2005 (The Islamic Mediterranean 4), p. 3-40.
- , « An Orthodox Woman Saint in an Ottoman Document », in VEINSTEIN, Gilles (dir.), *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Louvain-Paris, Peeters, 2005 (Turcica IX), p. 383-394.
- , *The Ottoman Empire and the World Around It*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2007 [2004].
- , « Manumission in 17th-Century Suburban Istanbul », in HANß, Stefan et SCHIEL, Juliane (éds), *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800) – Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (500–1800)*, Zurich, Chronos Verlag, 2014, p. 381-401.
- , *Travel and Artisans in the Ottoman Empire. Employment and Mobility in the Early Modern Era*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2014.
- , *A Cultural History of the Ottomans. The Imperial Elite and its Artefacts*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2016.
- FAROQHI, Suraiya et VEINSTEIN, Gilles (éds), *Merchants in the Ottoman Empire*, Paris-Louvain-Dudley (Massachusetts), Peeters, 2008 (Turcica XV).
- FEBVRE, Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Éditions Albin Michel, 2003 [1947] (Bibliothèque de « L'Évolution de l'Humanité »).
- FENDOĞLU, Hasan Tahsin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Câriyelik. Kamu Hukuku Açısından Mukayeseli Bir İnceleme* [L'esclavage et le concubinage en droit musulman et ottoman. Une étude comparative de droit public], Istanbul, Beyan Yayınları, 1996.
- FERGUSON, Michael, « Clientship, Social indebtedness and State-Controlled Emancipation of Africans in the Late Ottoman Empire », in CAMPBELL, Gwyn et STANZIANI, Alessandro (éds), *Debt and Slavery in the Mediterranean and Atlantic Worlds*, Londres, Picketing & Chatto, 2013, p. 49-62.
- , « Enslaved and Emancipated Africans on Crete », in WALZ, Terence et CUNO, Kenneth M. (éds), *Race and Slavery in the Middle East. Histories of Trans-Saharan Africans in Nineteenth-Century Egypt, Sudan, and the Ottoman Mediterranean*, Le Caire-New York, The American

University in Cairo Press, 2010, p. 171-195.

FETVACI, Emine, *Picturing History at the Ottoman Court*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2013.

FINKEL, Caroline F., *The Administration of Warfare. The Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593-1606*, Vienne, Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1988 (Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 14).

-, « French Mercenaries in the Habsburg-Ottoman War of 1593-1606: The Desertion of the Papa Garrison to the Ottomans in 1600 », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LV/3, 1992, p. 451-471.

FINLEY, Moses I., « Was Greek Civilization Based on Slave Labour? », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* VIII/2, 1959, p. 145-164.

-, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Harmondsworth-New York, Penguin Books, 1983 [1980].

-, *Économie et société en Grèce ancienne* [1981], trad. par Jeannie Carlier, Paris, Éditions La Découverte, 2007 [1984].

FISHER, Alan W., « Les rapports ottomans avec la Crimée : l'aspect financier », *Cahiers du Monde russe et soviétique* XIII/3, 1972, p. 368-381.

-, « Muscovy and the Black Sea Slave Trade », *Canadian-American Slavic Studies* VI/4, 1972, p. 575-594.

-, « The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales. Some Preliminary Considerations », *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Beşeri Bilimler — Humanities* VI, 1978, p. 149-174.

-, « Studies in Ottoman Slavery and Slave Trade, II: Manumission », *Journal of Turkish Studies* IV, 1980, p. 49-56.

-, « Chattel Slavery in the Ottoman Empire », *Slavery & Abolition* I/1, 1980, p. 25-45.

-, « The Ottoman Crimea in the Sixteenth Century », *Harvard Ukrainian Studies* V/2, 1981, p. 135-170.

-, compte-rendu de « MÜLLER, Hans, *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Fribourg, Klaus Schwarz Verlag, 1980 (Islamkundliche Untersuchungen 57) », et de « TOLEDANO, Ehud R., *The Ottoman Slave Trade and its Suppression: 1840-1890*, Princeton, Princeton University Press, 1982 (Princeton Studies on the Near East) », *The American Historical Review* LXXXIX/3, 1984, p. 818-819.

-, « Ottoman Empire », in FINKELMAN, Paul et MILLER, Joseph C. (éds), *Macmillan Encyclopedia of World Slavery*, New York, Macmillan Reference USA, 1998, vol. II, p. 660-663.

-, *A Precarious Balance: Conflict, Trade, and Diplomacy on the Russian-Ottoman Frontier*, Istanbul, The Isis Press, 1999 (Analecta Isisiana XL).

FISHER, Allan G. B. et FISHER, Humphrey J., *Slavery and Muslim society in Africa: the institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan trade*, Londres, C. Hurst & Co., 1970.

FLEET, Kate, « Power and economy: early Ottoman economic practice », *Eurasian Studies* III/1, 2004, p. 119-127.

- FLEISCHER, Cornell H., « Royal Authority, Dynastic Cyclism, and “Ibn Khaldûnism” in Sixteenth-Century Ottoman Letters », *Journal of Asian and African Studies* XVIII/3-4, 1983, p. 198-220.
- , *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton, Princeton University Press, 1986 (Princeton Studies on the Near East).
- FLEMMING, Barbara, « Public Opinion under Sultan Süleymân », in İNALCIK, Halil, et KAFADAR, Cemal (éds), *Süleymân the Second and His Time*, Istanbul, The Isis Press, 1993, p. 49-57.
- FODOR, Pál, « Piracy, Ransom Slavery and Trade. French participation in the liberation of Ottoman slaves from Malta during the 1620s », *Turcica* XXXIII, 2001, p. 119-134.
- FODOR, Pál et ÁCS, Pál (éds), *Identity and Culture in Ottoman Hungary*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2017 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvolker 24).
- FONTENAY, Michel, « Chiourmes turques au XVII^e siècle », in RAGOSTA, R. (éd.), *Le genti del mare Mediterraneo*, XVII^e colloque international d'histoire maritime (Naples, 1981), Naples, L. Pironti, 1982, t. II, p. 877-903.
- , « Esclavage méditerranéen », in BÉLY, Lucien (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 2003 [1996], p. 500-502.
- , « Pour une géographie de l'esclavage méditerranéen aux temps modernes », *Cahiers de la Méditerranée* LXV, 2002. URL : <http://cdlm.revues.org/42> [consulté le 15 mars 2015].
- , « Routes et modalités du commerce des esclaves dans la Méditerranée des Temps modernes (XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles) », *Revue historique* CCCVIII (640)/4, 2006, p. 813-830.
- , « Esclaves et/ou captifs. Préciser les concepts », in KAISER, Wolfgang (dir.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée (XV^e-XVIII^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 2008 (Collection de l'École française de Rome 406), p. 15-24.
- , *La Méditerranée entre la Croix et le Croissant. Navigation, commerce, course et piraterie (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2010 (Les Méditerranées 1).
- FORAND, Paul, « The Relation of the Slave and the Client to the Master or Patron in Medieval Islam », *International Journal of Middle East Studies* II, 1971, p. 59-66.
- FORSYTH, Donald W., « Three Cheers for Hans Staden: The Case for Brazilian Cannibalism », *Ethnohistory* XXXII/1, 1985, p. 17-36.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.
- , *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 2008 [1984] (Tel).
- , *Œuvres I*, éd. par GROS, Frédéric et alii, Paris, Gallimard, 2015 (Bibliothèque de la Pléiade 607).
- , *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir* [1976], dans *idem, Œuvres II*, éd. par GROS, Frédéric et alii, Paris, Gallimard, 2015 (Bibliothèque de la Pléiade 608).
- FOURQUET, François, « Un nouvel espace-temps », dans *Lire Braudel*, Paris, La Découverte, 1988, p. 58-73.
- FREUD, Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, trad. par Janine Altounian et alii, Paris, Presses Universitaires de France, 2010 [1900] (Quadrige).

- FRIEDMAN, Yvonne, *Encounter between Enemies. Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2002 (Cultures, Beliefs and Traditions. Medieval and Early Modern Peoples 10).
- FRIEDRICH, Markus, « ‚Türken‘ im Alten Reich. Zur Aufnahme und Konversion von Muslimen im deutschen Sprachraum (16.–18. Jahrhundert) », *Historische Zeitschrift* CCXCIV, 2012, p. 329-360.
- FUCCARO, Nelida, « The Ottoman frontier in Kurdistan in the sixteenth and seventeenth centuries », in WOODHEAD, Christine (éd.), *The Ottoman World*, Londres-New York, Routledge, 2012 (The Routledge Worlds) p. 237-250.
- FYNN-PAUL, Jeffrey, « Empire, Monotheism and Slavery in the Greater Mediterranean Region from Antiquity to the Early Modern Era », *Past and Present* CCV, 2009, p. 3-40.
- GABRIEL, Albert, *Une capitale turque : Brousse/Bursa*, Paris, E. de Boccard, 1958, 2 vols.
- GANDJEÏ, Tourkhan, « Turkish in Pre-Mongol Persian Poetry », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLIX/1, 1986, p. 67-75.
- GARNSEY, Peter, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (The W. B. Stanford Memorial Lectures).
- , *Penser la propriété. De l'Antiquité jusqu'à l'ère des révolutions*, trad. par Alexandre Hasnaoui, Paris, Les Belles Lettres, 2013 [2007] (Histoire 118).
- GELLNER, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 [1981] (Cambridge studies in social anthropology 32).
- GENÇ, Mehmet, « Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri » [Principes de la *Weltanschauung* économique des Ottomans, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* III/1, 1989, p. 175-185.
- GERBER, Haim, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*, Jérusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1988.
- , *State, Society, and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany (New York), State University of New York Press, 1994.
- , *Islamic Law and Culture (1600-1840)*, Leyde, E. J. Brill, 1999 (Studies in Islamic Law and Society 9).
- GHOBRIAL, John-Paul A., « Stories Never Told : The First Arabic History of the New World », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XL, 2012, p. 259-282.
- GHORABA, Hammouda, « Islam and Slavery », *Islamic Quarterly* II/3, 1955, p. 153-159.
- GINZBURG, Carlo, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, trad. par Monique Aymard, Paris, Flammarion, 1980 [1976] (Nouvelle Bibliothèque Scientifique).
- , « Latitude, Slaves, and the Bible: An Experiment in Microhistory », *Critical Inquiry* XXXI/3, 2005, p. 665-683.
- GIOFFRÈ, Domenico, *Il mercato degli schiavi a Genova nel secolo XV*, Gênes, Fratelli Bozzi, 1971.
- GIRARD, René, *La Violence et le Sacré*, Paris, Hachette Littératures, 1998 [1972] (Pluriel).
- GÖKMEN, Ertan, « Narh kayıtlarına göre XVII. yüzyıl başlarında Manisa'da tüketilen gıda maddeleri (1599-1609) » [Les vivres consommés à Manisa au début du XVII^e siècle selon les registres

- de prix fixés (1599-1609)], *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XI/3, 2013, p. 62-115.
- GÖKTAŞ, Vahit, « Akşemseddin'de Kulluk Kategorileri » [Les catégories de servitude chez Akşemseddin], *Ekev Akademi Dergisi* XIV/43, 2010, p. 1-8.
- GÖKYAY, Orhan Şaik, « Ideology and Literature During the Expansion of the Ottoman Empire », in İNALCIK, Halil, et KAFADAR, Cemal (éds), *Süleymân the Second and His Time*, Istanbul, The Isis Press, 1993, p. 381-394.
- GOODRICH, Thomas Day, *Sixteenth Century Ottoman Americana or a Study of Tarih-i Hind-i Garbi*, New York, thèse de doctorat, Columbia University, 1968.
- , « Ottoman Americana: The Search for the Sources of the Sixteenth-Century Tarih-i Hind-i garbi », *Bulletin of Research in the Humanities* LXXXV, 1982, p. 269-294.
- , « Tarih-i Hind-i Garbi : An Ottoman Book on the New World », *Journal of the American Oriental Society* CVII/2, 1987, p. 317-319.
- , *The Ottoman Turks and the New World. A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990 (Near and Middle East Monographs III).
- GOODY, Jack, « Slavery in Time and Space », in WATSON, James L. (dir.), *Asian and African Systems of Slavery*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1980, p. 16-42.
- , « Questions of interface in Turkey », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* LXXV-LXXVI : *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman* (VATIN, Nicolas, dir.), 1995, p. 11-16.
- GORZ, André, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*, Paris, Gallimard, 2004 [1988] (Folio / Essais).
- GRAEBER, David, *Debt. The First 5,000 Years*, New York, Melville House, 2011.
- GRAULLERA SANZ, Vicente, « L'esclavage à Valence. Les affranchis et leur intégration sociale », *Cahiers de la Méditerranée* LXXXVII : *L'esclavage en Méditerranée à l'époque moderne* (ESCALLIER, Robert, dir.), 2013, p. 301-318.
- GREGG, Robert C., *Shared Stories, Rival Tellings. Early Encounters of Jews, Christians, and Muslims*, New York, Oxford University Press, 2015.
- GREHAN, James, *Everyday Life and Consumer Culture in Eighteenth-Century Damascus*, Seattle, University of Washington Press, 2007 (Publications on the Near East).
- GRIFFIN, John Howard, *Black Like Me*, New York, Signet Books, 1961 [1960].
- GRIVAUD, Gilles et POPOVIC, Alexandre (dirs), *Les conversions à l'islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane. Bibliographie raisonnée (1800-2000)*, Athènes, École Française d'Athènes, 2011 (Mondes méditerranéens et balkaniques 3).
- GRÜNBAUM, M., « Zu "Jussuf und Sulecha" », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* XLIII, 1889, p. 1-29.
- , « Zu Schlechta-Wssehrd's Ausgabe des "Jussuf und Suleicha" », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* XLIV, 1890, p. 445-77.
- GUEST, John, *The Yezidis. A Study in Survival*, Londres-New York, KPI, 1987.
- GUILLÉN, Fabienne P. et TRABELSI, Salah (éds), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et*

dynamiques économiques, Madrid, Casa de Velázquez, 2012 (Collection de la Casa de Velázquez 133).

GÜL, Ahmet, *Osmanlı medreselerinde eğitim-öğretim ve bunlar arasında dâru'l-hadîslerin yeri* [L'enseignement dans les madrasas ottomanes et la place des *dâru'l-hadîs* dans le système éducatif], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1997.

GÜNEŞ YAĞCI, Zübeyde, « 16. yüzyılda Kırım'da köle ticareti » [Le commerce des esclaves en Crimée au xvi^e siècle], *Karadeniz Araştırmaları VIII*, 2005, p. 12-30.

-, « Osmanlı Devleti'nde Köle Azadı Yöntemi Olan Mükâtebe: Balıkesir Örneği » [Le *mükâtebe* en tant que méthode d'affranchissement dans l'Empire ottoman : l'exemple de Balıkesir], dans *eadem* et ÖZDEMİR, Bülent (éds), *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balıkesir*, Istanbul, Yeditepe Yayınları, 2007, p. 105-119.

-, « İstanbul Gümrük Defterine Göre Karadeniz Köle Ticareti (1606-1607) » [Le commerce des esclaves en mer Noire selon le registre douanier d'Istanbul (1606-1607)], *History Studies. International Journal of History III/2*, 2011, p. 371-384.

-, « H. 1015/1016 (M. 1606/1607) Tarihli İstanbul Gümrük Defteri » [Le registre douanier d'Istanbul daté de 1606-1607], *History Studies. International Journal of History V/2 : A Tribute to Prof. Dr. Halil İnalcık*, 2013, p. 507-537.

-, « The Black Sea Slave Trade According to the Istanbul Port Customs Register, 1606-1607 », in WITZENRATH, Christoph (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 207-219.

HADJINICOLAOU-MARAVA, Anne, *Recherches sur la vie des esclaves dans le monde byzantin*, Athènes, Institut Français d'Athènes, 1950 (Collection de l'Institut Français d'Athènes 45).

HANß, Stefan, « Sklaverei im vormodernen Mediterraneum. Tendenzen aktueller Forschungen », *Zeitschrift für Historische Forschung XL/IV*, 2013, p. 623-661.

HAGEN, Gottfried, « Translations and translators in a multilingual society: a case study of Persian-Ottoman translations, late fifteenth to early seventeenth century », *Eurasian Studies II/1*, 2003, p. 95-134.

-, « Afterword. Ottoman Understandings of the World in the Seventeenth Century », in DANKOFF, Robert, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 31), p. 215-256.

-, « From Haggadic Exegesis to Myth: Popular Stories of the Prophets in Islam », in STERMAN SABBATH Roberta (éd.), *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature and Culture*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2009 (Biblical Interpretation Series 98), p. 301-316.

HALLAQ, Wael B., *Shari'a: theory, practice, transformations*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2009.

HAMDAN, Mas'ud, « Shadow Theatre, the *Karagoz (Kara Gyooz)* and the Texts of Ibn Daniyal (1248-1311?) », in ÖZTÜRKMEN, Arzu et BIRGE VITZ, Evelyn (éds), *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, Turnhout, Brepols, 2014 (Late Medieval and Early Modern Studies 20), p. 286-296.

HANNA, Nelly, *Construction Work in Ottoman Cairo (1517-1798)*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1984 (Supplément aux Annales islamologiques, cahier n° 4).

-, *Making Big Money in 1600. The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant*, New

York, Syracuse University Press, 1998.

- HANß, Stefan et SCHIEL, Juliane (éds), *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800) – Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (500–1800)*, Zurich, Chronos Verlag, 2014 (= *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800)*).
- HARPER, Kyle, « Review Article: Knowledge, Ideology, and Skepticism in Ancient Slave Studies », *The American Journal of Philology* CXXXII/1 : *Classical Courts and Courtiers*, 2011, p. 160-168.
- HARRIS, Marvin, « History and Significance of the Emic/Etic Distinction », *Annual Review of Anthropology* V, 1976, p. 329-350.
- HAS, Şükrü Selim, « The Use of *Multaqa'l-Abhur* in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* VII-VIII, 1988, p. 393-418.
- HATAY, Mete, « Servants, Slaves and Concubines in Ottoman Cyprus (1571-1878) », in MICHAEL, Michalis N., KAPPLER, Matthias et GAVRIEL, Eftihios (éds), *Ottoman Cyprus. A Collection of Studies on History and Culture*, Wiesbaden, Verlag Harrassowitz, 2009 (Near and Middle East Monographs 4), p. 161-180.
- HATHAWAY, Jane, « Ottoman Empire », in RODRIGUEZ, Junius P. (éd.), *The Historical Encyclopedia of World Slavery*, Santa Barbara-Denver-Oxford, ABC-Clio, 1997, vol. II, p. 483-484.
- , *The politics of households in Ottoman Egypt. The rise of the Qazdağlıs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- , *A Tale of Two Factions. Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*, Albany (New York), State University of New York Press, 2003 (SUNY series in the Social and Economic History of the Middle East).
- , *Beshir Agha. Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*, Oxford, Oneworld, 2005 (Makers of the Muslim World).
- , « Out of Africa, into the Palace. The Ottoman Chief Harem Eunuch », in ISOM-VERHAAREN, Christine et SCHULL, Kent F. (éds), *Living in the Ottoman Realm. Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2016, p. 225-238.
- HEERS, Jacques, *Esclaves et domestiques au Moyen Âge dans le monde méditerranéen*, Paris, Hachette Littératures, 1996 (Pluriel).
- , *Les négriers en terres d'islam, VII^e-XVI^e siècle*, Paris, Éditions Perrin, 2007 [2003] (Tempus 198).
- HELLIE, Richard, « Recent Soviet Historiography on Medieval and Early Modern Russian Slavery », *Russian Review* XXXV/1, 1976, p. 1-32.
- , « Reply [to H. Leventer's « Comments on Richard Hellie's "Recent Soviet Historiography on Medieval and Early Modern Russian Slavery" »] », *Russian Review* XXXVI/1, 1977, p. 68-75.
- , *Slavery in Russia, 1450-1725*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- HERNANDO, Josep, *Els esclaus islàmics a Barcelona: blancs, negres, llors i turcs. De l'esclavitud a la llibertat (s. XIV)*, Barcelone, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Institució Milà i Fontanals, 2003.

- HERSHENZON, Daniel, « The Political Economy of Ransom in the Early Modern Mediterranean », *Past and Present* CCXXXI, 2016, p. 61-95.
- HETTEMA, Theo Leonardus, *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricoeur's Hermeneutics*, Kampen, Kok Pharos, 1996.
- HEUMAN, Gad et WALVIN, James (éds), *The Slavery Reader*, Londres-New York, Routledge, 2007 [2003].
- HEYD, Uriel, « Some Aspects of the Ottoman *Fetvā* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXXII/1, 1969, p. 35-56.
- HEYD, Wilhelm, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Âge*, Leipzig, Harrassowitz, 1885-1886, 2 vols.
- HEYWOOD, Colin, « Paul Wittek (1894-1978) and the Early Ottoman State », *Die Welt des Islams* XXXVIII/3 : *The Early Twentieth Century and its Impact on Oriental and Turkish Studies*, 1998, p. 386-405.
- HICKS, John, *A Theory of Economic History*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- HITZEL, Frédéric, *Artisans et commerçants du Grand Turc*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- , « L'esclavage en territoire ottoman l'époque moderne », in BOTTE, Roger et STELLA, Alessandro (dirs), *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée (Moyen Âge-XX^e siècle)*, Paris, Karthala, 2012, p. 263-281.
- HORDEN, Peregrine et PURCELL, Nicholas, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford-Malden, Blackwell Publishers, 2000.
- HORII, Yutaka, « Changes in the Ottoman-Venetian Treaties in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Mediterranean World = 地中海論集* XXIII, 2017, p. 147-154.
- HOWARD, Douglas A., *A History of the Ottoman Empire*, New York, Cambridge University Press, 2017.
- HOYLAND, Robert, « Physiognomy in Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* XXX, 2005, p. 361-402.
- HÜNER, Nazlı İpek, « Travelling within the Empire. Perceptions of the East in the historical narratives on Cairo by Mustafa Âli and Evliya Çelebi », in AGAI, Bekim, AKYILDIZ, Olcay et HILLEBRAND, Caspar (éds), *Venturing beyond borders – Reflections on genre, function and boundaries in Middle Eastern travel writing*, Würzburg, Ergon Verlag, 2013 (Istanbuler Texte und Studien herausgegeben vom Orient-Institut Istanbul 30), p. 77-99.
- HUNWICK, John O., « A New Source for the Biography of Aḥmad Bābā al-Tinbukī (1556-1627) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXVII/3, 1964, p. 568-593.
- , « Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th-19th Century) », *Princeton Papers. Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* VII, 1999, p. 43-68.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin (éd.), *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi (History of Geographical Literature during the Ottoman Period)*, Istanbul, IRCICA, 2000, 2 vols.
- IMBER, Colin, « *Zinā* in Ottoman Law », in BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis et DUMONT, Paul (éds.), *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 1983 (Turcica III), p. 59-92.

- , « Four Documents from John Rylands Turkish Ms No 145 », *Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul, The Isis Press (Analecta Isisiana XX), 1996, p. 161-174.
- , *Studies in Ottoman History and Law*, Istanbul, The Isis Press, 1996 (Analecta Isisiana XX).
- , « Eleven Fetvas of the Ottoman Sheikh ul-Islam ‘Abdurrahim », in MASUD, Muhammad Khalid, MESSICK, Brinkley et POWERS, David S. (éds), *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their fatwas*, Londres-Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1996, p. 141-149.
- , « Women, Marriage, and Property: *Mahr* in the *Behcetü’l-fetāvā* of Yenişehirli Abdullah », in ZILFI, Madeline C. (dir.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1997 (The Ottoman Empire and its Heritage 10), p. 81-104.
- , *Ebu’s-su’ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- , *The Ottoman Empire, 1300-1650. The Structure of Power*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009 [2002].
- , « Fiqh for beginners: an Anatolian text on jihād » [2000], dans *idem*, *Warfare, Law and Pseudo-History*, Istanbul, The Isis Press, 2011 (Analecta Isisiana CXIV), p. 59-70.
- İNALCIK, Halil, « Yeni Vesikalara Göre Kırım Hanlığının Osmanlı Tâbiliğine Girmesi ve Ahidname Meselesi » [L’entrée du khanat de Crimée sous tutelle ottomane et la question des capitulations selon de nouveaux documents], *Belleten* XXX, 1944, p. 185-229.
- , « 15. Asır Türkiye İktisadî ve İçtimaî Tarihi Kaynakları » [Sources d’histoire économique et sociale de la Turquie du XV^e siècle], *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XV/1-4, 1953-1954, p. 51-75.
- , « Ottoman Methods of Conquest », *Studia Islamica* II, 1954, p. 103-129.
- , « Bursa and the Commerce of the Levant », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* III/2, 1960, p. 131-147.
- , « Bursa: XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar » [Bursa : documents sur l’histoire de l’industrie et du commerce au XV^e siècle], *Belleten* XXIV/93, 1963, p. 45-102.
- , « *Ghulām*, IV. Empire ottoman », *EF²*, Leyde, E. J. Brill, 1965, t. II, p. 1111-1117.
- , « Capital Formation in the Ottoman Empire », *The Journal of Economic History* XXIX/1, 1969, p. 97-140.
- , « The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City », *Dumbarton Oaks Papers* XXIII-XXIV, 1969-1970, p. 229-249.
- , *The Ottoman Empire. The Classical Age (1300-1600)*, New York-Londres, Praeger Publishers, 1973 (= İnalcık, *Classical Age*).
- , « Impact of the *Annales* School on Ottoman Studies and New Findings [with discussion] », *Review [Fernand Braudel Center]* I/3-4, 1978, p. 69-99.
- , « Servile Labor in the Ottoman Empire », in ASCHER, A., HALASI-KUHN, T. et KIRALY, B. K. (éds), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The Eastern European Pattern*, Brooklyn (New York), Columbia University Press, 1979, p. 25-52.
- , « The Question of the Emergence of the Ottoman State », *International Journal of Turkish Studies* II, 1980, p. 71-79.

- , *Studies in Ottoman Social and Economic History*, Londres, Variorum Reprints, 1985.
- , « Introduction to Ottoman Metrology », *Turcica* XV, 1983, p. 311-348.
- , « Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü » [Le marché ottoman du cotton, l'Inde et l'Angleterre : le rôle du coût du travail dans la concurrence des marchés], *ODTÜ Gelişme Dergisi / METU Studies in Development : Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar II*, 1979-1980, p. 1-65.
- , « How to Read 'Āshik Pasha-zāde's History », in HEYWOOD, Colin et IMBER, Colin (éds), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, The Isis Press, 1994, p. 139-156.
- , *Şâir ve Patron. Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik bir İnceleme* [Le poète et le mécène. Une étude sociologique de l'État patrimonial et de l'art], Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003.
- İNALCIK, Halil et QUATAERT, Donald, (dirs), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (= İncalcık et Quataert, *Economic and Social History*).
- İPEKTEN, Haluk *et alii*, *Şair Tezkireleri* [Les dictionnaires biographiques de poètes], Ankara, Grafiker Yayınları, 2002.
- İPŞİRLİ, Mehmet, « XVI. asrın ikinci yarısında kürek cezası ile ilgili hükümler » [Les jugements sur la condamnation à la rame dans la seconde moitié du XVI^e siècle], *Tarih Enstitüsü Dergisi* XII, 1982, p. 203-248.
- İPŞİRLİ ARGIT, Betül, *Manumitted Female Slaves of the Ottoman Imperial Harem (Sarayîs) in Eighteenth-Century Istanbul*, Istanbul, thèse de doctorat, Boğaziçi University, 2009.
- , *Hayatlarının Çeşitli Safhalarında Harem-i Hümayun Cariyeleri, 18. yüzyıl* [Les esclaves du harem impérial à différents moments de leurs vies, XVIII^e siècle], Istanbul, Kitap Yayınevi, 2017.
- , « A Queen Mother and the Ottoman Imperial Harem: Rabia Gülnuş Emetullah Valide Sultan (1640-1715) », in GORDON, Matthew S. et HAIN, Kathryn A. (éds), *Concubines and Courtesans. Women and Slavery in Islamic History*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 207-224.
- İŞIKSEL, Güneş, « La piraterie abkhaze et la réaction ottomane : une contribution au débat sur la fermeture de la mer Noire », in DAMIAN, Iulian Mihai *et alii* (éds), *Italy and Europe's Eastern Border (1204 – 1669)*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2012 (Eastern and Central European Studies I), p. 191-200.
- , « Le statut de la Tripolitaine dans l'espace politique ottoman au XVI^e siècle », *Hypothèses* XVI/1, 2013, p. 375-382.
- , *La diplomatie ottomane sous le règne de Selîm II : paramètres et périmètres de l'Empire ottoman dans le troisième quart du XVI^e siècle*, Paris-Louvain-Bristol (Connecticut), Peeters, 2016 (Turcica XX).
- ISLAHI, Abdul Azim, « The Myth of Bryson and Economic Thought in Islam », *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* XXI/1, 2008, p. 73-79.
- ISMARD, Paulin, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 2015 (L'Univers historique).

- İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları, I. Türkçe Tarih Yazmaları, 3. fasikül: Arap tarihi, İran tarihi, Diğer milletler tarihleri* [Catalogue des manuscrits d'histoire-géographie dans les bibliothèques d'Istanbul. I. Les manuscrits d'histoire en turc, fascicule 3 : histoire arabe, histoire iranienne, histoires d'autres nations], Istanbul, Maarif Matbaası, 1945.
- ITZKOWITZ, Norman et MOTE, Max (éds), *Mubadele. An Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1970.
- IVANICS, Mária, « The Military Co-operation of the Crimean Khanate with the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », in KÁRMÁN, Gábor et KUNČEVIĆ, Lovro (éds), *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2013 (The Ottoman Empire and its Heritage 53), p. 275-299.
- JAMES, Henry, *Literary Criticism, volume 2: French Writers, Other European Writers*, New York, 1984.
- JANSSON, Dominika Borg, *Modern Slavery. A Comparative Study of the Definition of Trafficking in Persons*, Leyde-Boston, Brill Nijhoff, 2015 (International Studies in Human Rights 110).
- JENNINGS, Ronald C., *The Judicial Registers (Şer'i Mahkeme Sicilleri) of Kayseri (1590-1630) as a Source for Ottoman History*, Los Angeles, thèse de doctorat, University of California, 1972.
- , « The Society and Economy of Maçuka in the Ottoman Judicial Registers of Trabzon, 1560-1640 », in BRYER, Anthony et LOWRY, Heath (éds), *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society. Papers given at a symposium at Dumbarton Oaks in May 1982*, Birmingham-Washington, The University of Birmingham-Dumbarton Oaks, 1986, p. 129-154.
- , « Black Slaves and Free Blacks in Ottoman Cyprus, 1590-1640 », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XXX, 1987, p. 286-302.
- , *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, Londres-New York, New York University Press, 1993 (New York University Studies in Near Eastern Civilization XVII).
- JOHANSEN, Baber, *The Islamic Law on Land Tax and Rent. The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, Londres-New York, Croom Helm, 1988 (Exeter Arabic and Islamic Series 2).
- , « The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law », *Princeton Papers. Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* IV : *Law and Society in Islam*, 1996, p. 71-112.
- , « Mémoires collectives et histoire universelle », dans *Lucette Valensi à l'œuvre. Une histoire anthropologique de l'islam méditerranéen*, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2002, p. 279-298.
- JOUHAUD, Christian, « Présentation [du dossier "Littérature et Histoire"] », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* XLIX/2, 1994, p. 271-276.
- Journal of Global Slavery*, Leyde, Brill, 2016-2017 (2 vols, 6 numéros).
- JUYNBOLL, Th. W., « 'Abd », *EI'*, Leyde, E. J. Brill, 1913, t. I, p. 16-19.

- KABACIK, Mehmet, *XVI. yüzyılda Halep'te gündelik hayat ve fiyatlar* [La vie quotidienne et les prix à Alep au XVI^e siècle], Ankara, Pegem Akademi, 2013.
- KAFADAR, Cemal, « Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature », *Studia Islamica* LXIX, 1989, p. 121-150.
- , « Mütereddin bir mutasavvıf: Üsküp'lü Asiye Hatun'un rüya defteri, 1641-43 » [Une mystique sceptique : le journal des rêves d'Asiye Hatun de Skopje, 1641-1643], *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı* V, 1992, p. 168-222.
- , « A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum », *Muqarnas* XXIV, 2007, p. 7-25.
- KAISER, Wolfgang, « L'économie de la rançon en Méditerranée occidentale (XVI^e-XVII^e siècle) », *Hypothèses I : La rançon*, 2006, p. 359-368.
- , « Frictions profitables. L'économie de la rançon en Méditerranée occidentale (XVI^e-XVII^e siècles) », in CAVACIOCCHI, Simonetta (éd.), *Ricchezza del mare. Ricchezza dal mare, sec. XIII-XVIII*, Florence, Le Monnier, 2006 (Atti delle "Settimane di Studi" e altri Convegni 37), vol. II, p. 689-701.
- , « Vérifier les histoires, localiser les personnes. L'identification comme processus de communication en Méditerranée (XVI^e-XVII^e siècles) », dans *idem* et MOATTI, Claudia (dirs), *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007 (L'atelier méditerranéen), p. 369-386.
- (dir.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée (XV^e-XVIII^e siècle)*, Rome, 2008 (Collection de l'École Française de Rome 406).
- , « Les mots du rachat. Fiction et rhétorique dans les procédures de rachat de captifs en Méditerranée, XVI^e-XVII^e siècles », in MOUREAU, François (dir.), *Captifs en Méditerranée (XVI^e-XVIII^e siècles). Histoires, récits et légendes*, Paris, Presses de l'Université Paris Sorbonne, 2008 (Imago Mundi 15), p. 103-117.
- KAISER, Wolfgang et CALAFAT, Guillaume, « Violence, Protection and Commerce. Corsairing and *ars piratica* in the Early Modern Mediterranean », in EKLÖFF AMIRELL, Stefan et MÜLLER, Leos (éds), *Persistent Piracy. Maritime Violence and State-Formation in Global Historical Perspective*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2014, p. 69-92.
- KÁLDY-NÁGY, Gyula, « The first centuries of the Ottoman military organization », *Acta Orientalia. Academiae Scientiarum Hungaricae* XXXI/2, 1977, p. 147-183.
- KALLANDER, Amy Aisen, *Women, Gender and the Palace Households in Ottoman Tunisia*, Austin (Texas), University of Texas Press, 2013.
- KARAMÜRSEL, Ceyda, « Ottoman slavery as a tool for historical analysis: A review of recent literature », *New Perspectives on Turkey* L, 2014, p. 193-203.
- , « The Uncertainties of Freedom: The Second Constitutional Era and the End of Slavery in the Late Ottoman Empire », *Journal of Women's History* XXVIII/3, 2016, p. 138-161.
- , « Transplanted Slavery, Contested Freedom, and Vernacularization », *Comparative Studies in Society and History* LIX/3, 2017, p. 690-714.
- KARATAŞ, Ali İhsan, « XVI. yüzyılda Bursa'da tedavüldeki kitaplar » [Les livres en circulation à

- Bursa au XVI^e siècle], *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/1, 2001, p. 209-230.
- KARATEKE, Hakan et AYNUR, Hatice (éds), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları* [Les sources écrites du Livre de voyages d'Evliya Çelebi], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2012.
- KÁRMÁN, Gábor et KUNČEVIĆ, Lovro (éds), *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2013 (The Ottoman Empire and its Heritage 53).
- KATZ, Marion H., « Concubinage, in Islamic law », in FLEET, Kate, KRÄMER, Gudrun *et alii* (éds), *Encyclopedia of Islam, Three*, Brill Online, 2014. URL : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25564 [consulté le 12 janvier 2015].
- KAZICI, Ziya, *Osmanlılarda İhtisâb Müessesesi (Ekonomik, Dinî ve Sosyal Hayat)* [L'intendance des marchés chez les Ottomans (vie économique, religieuse et sociale)], Istanbul, Zafer Matbaası, 1987.
- KEFELI, Agnès, « The Tale of Joseph and Zulaykha on the Volga Frontier: The Struggle for Gender, Religious, and National Identity in Imperial and Postrevolutionary Russia », *Slavic Review* LXX/2, 2011, p. 373-398.
- KERMELI, Eugenia, « The Tobacco Controversy in Early Modern Ottoman Christian and Muslim Discourse », *Türkiyat Araştırmaları* XXI, 2014, p. 121-135.
- KÉVORKIAN, Raymond, *Le Génocide des Arméniens*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- KHADDURI, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Clark (New Jersey), The Lawbook Exchange, 2006 [1955].
- KIRBIYIK, Mehmet, « Kıyâfet-nâme-i Cedîde Hakkında / On the Kıyâfetnâme-i Cedîde », *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, XXXIX, 2009, p. 793-813.
- KIZILOV, Mikhail B., « The Black Sea and the Slave Trade: The Role of Crimean Maritime Towns in the Trade in Slaves and Captives in the Fifteenth to Eighteenth Centuries », *International Journal of Maritime History* XVII/1, 2005, p. 211-235.
- , « *Noord en Oost Tartarye* by Nicolaes Witsen. The First Chrestomathy on the Crimean Khanate and its Sources », in KLEIN, Denise (éd.), *The Crimean Khanate between East and West (15th-18th Century)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012 (Forschungen Osteuropäischen Geschichte 78), p. 169-183.
- KLEIJWEGT, Marc (éd.), *The Faces of Freedom. The Manumission and Emancipation of Slaves in Old World and New World Slavery*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2006 (The Atlantic World VII).
- KOCA, Ferhat, *Osmanlı şeyhülislamı Molla Hüsrev. Hayatı, eserleri ve görüşleri* [Le şeyhülislam ottoman Molla Hüsrev : sa vie, son œuvre, ses opinions], Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2011 [2008] (İslam Büyükleri Dizisi 8).
- KOÇU, Reşad Ekrem, *Tarihte İstanbul Esnafı* [Les artisans et commerçants d'Istanbul dans l'histoire] [1970], Istanbul, Doğan Kitapçılık, 2003 [2002].
- KOESTLER, Arthur, *Spartacus*, trad. par Albert Lehman, Paris, Calmann-Lévy, 1974 [1939].
- KOŁODZIEJCZYK, Dariusz, « Slave Hunting and Slave Redemption as a Business Enterprise: The Northern Black Sea Region in the Sixteenth to Seventeenth Centuries », *Oriente Moderno* n. s. XXV (LXXXVI/1), 2006, p. 149-159.

- , *The Crimean Khanate and Poland-Lithuania. International Diplomacy on the European Periphery (15th–18th Century). A Study of Peace Treaties Followed by Annotated Documents*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2011 (The Ottoman Empire and its Heritage 47).
- KONCU, Hanife, « Yûsuf ve Züleyhâ Bibliyografyası » [Bibliographie de Yûsuf et Züleyhâ], *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* V/10, 2007, p. 617-630.
- KONYALI, İbrahim Hakkı, *Mimar Koca Sinan. Vakfiyyeleri – hayır eserleri – hayatı – Padişaha vekâleti – azadlık kâğıdı – alim, satım hüccetleri* [L'architecte Koca Sinan. Ses chartes de fondations pieuses, œuvres charitables, procuration du sultan, certificat d'affranchissement, attestations d'achats et ventes], éd. par Nihat Topçubaşı, Istanbul, 1948.
- , « Cariyeler ve Esir Pazarı » [Les femmes esclaves et le marché aux esclaves], *Türk Dünyası* II, 1960, p. 72-74.
- KOPYTOFF, Igor, « Slavery », *Annual Review of Anthropology* XI, 1982, p. 207-230.
- , « The cultural biography of things: commoditization as process », in APPADURAI, Arjun (dir.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 1986, p. 64-91.
- KORTANTAMER, Tunca, « 17. yüzyıl şâiri Atâyî'nin Hamse'sinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Görüntüsü » [L'image de l'Empire ottoman dans le *Hamse* d'Atâyî, poète du xvii^e siècle], *Tarih İncelemeleri Dergisi* I, 1983, p. 61-105.
- KORTEPETER, Carl Max, *Ottoman imperialism during the Reformation: Europe and the Caucasus*, New York, New York University Press, 1972 (New York University Studies in Near Eastern Civilization 5).
- KOTZAGEORGIS, Phokion et PAPASTAMATIOU, Demetrios, « Wealth Accumulation in an Urban Context. The Profile of the Muslim Rich of Thessaloniki in the Eighteenth Century on the Basis of Probate Inventories », *Turkish Historical Review* V/2, 2014, p. 165-199.
- KOVACEVIC, Desanka, « Dans la Serbie et la Bosnie médiévales : les mines d'or et d'argent », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XV/2, 1960, p. 248-258.
- KRATCHKOVSKI, Ignati Ioulianovitch, *Арабская географическая литература* [Histoire de la littérature géographique arabe], Moscou-Léningrad, 1957.
- KRITZECK, James (éd.), *Anthology of Islamic Literature. From the Rise of Islam to Modern Times*, New York-Chicago-San Francisco, Holt, Rinehart and Winston, 1964.
- KRÓLIKOWSKA, Natalia, « Sovereignty and Subordination in Ottoman-Crimean Relations (Sixteenth-Eighteenth Centuries) », in KÁRMÁN, Gábor et KUNČEVIĆ, Lovro (éds), *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2013 (The Ottoman Empire and its Heritage 53), p. 43-65.
- KRSTIĆ, Tijana, « Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization », *Comparative Studies in Society and History* LI/1, 2009, p. 35-63.
- , *Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, Stanford University Press, 2011.
- , « Contesting Subjecthood and Sovereignty in Ottoman Galata in the Age of Confessionalization: The Carazo Affair, 1613-1617 », *Oriente Moderno* XCIII, 2013, p. 422-453.

- , « Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography of the Fifteenth and Sixteenth Centuries », in ÇİPA, H. Erdem et FETVACI, Emine (éds), *Writing History at the Ottoman Court. Editing the Past, Fashioning the Future*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2013, p. 58-79.
- KUGEL, James L., *In Potiphar's House. The Interpretive Life of Biblical Texts*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1990.
- KUNT, İ. Metin, « Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment », *International Journal of Middle East Studies* V/3, 1974, p. 233-239.
- , « Kulların Kulları » [Les esclaves des esclaves], *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi. Hümaniter Bilimler – Humanities* III, 1975, p. 27-42.
- , « Transformation of *Zimmi* into *Askeri* », in BRAUDE, Benjamin et LEWIS, Bernard (dirs), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, vol. I: the Central Lands*, New York-Londres, Holmes & Meier, 1982, p. 55-67.
- , *The Sultan's Servants. The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York, Columbia University Press, 1983 (The Modern Middle East Series 14).
- , « Ottoman Names and Ottoman Ages », *Journal of Turkish Studies* X, 1986, p. 227-234.
- , « Turks in the Ottoman Imperial Palace », dans *idem*, DUINDAM, Jeroen et ARTAN, Tülay (éds), *Royal Courts in Dynastic States and Empires*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2011 (Rulers & Elites. Comparative Studies in Governance 1), p. 289-312.
- , « Royal and Other Households », in WOODHEAD, Christine (éd.), *The Ottoman World*, Londres-New York, Routledge, 2012 (The Routledge Worlds), p. 103-115.
- , « Ottoman White Eunuchs as Palace Officials and Statesmen (1450-1600) », in HANß, Stefan et SCHIEL, Juliane (éds), *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800) – Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (500–1800)*, Zurich, Chronos Verlag, 2014, p. 325-336.
- KUT, Günay, « Esîrî, his “Sergüzeşt” and his Other Works », *Journal of Turkish Studies* X, 1986, p. 235-244.
- , « Nâbî'nin Hayrî-nâme'si » [Le *Hayrî-nâme* de Nâbî], *Acâibü'l-mahlûkât. Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları II*, Istanbul, Simurg, 2010, p. 145-154.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat S., « 1009 (1600) tarihli Narh Defterine göre İstanbul'da çeşidli eşya ve hizmet fiyatları » [Les prix de marchandises et services divers à Istanbul selon le registre des prix fixés daté de 1009 (1600)], *Tarih Ensitüsü Dergisi* IX, 1978, p. 1-85.
- , *XVI. asırda Çeşme kazasının sosyal ve iktisâdî yapısı* [La structure socio-économique de la circonscription de Çeşme au XVI^e siècle], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2010.
- LAHON, Didier, « Esclavage, confréries noires, sainteté noire et pureté de sang au Portugal (XVI^e et XVIII^e siècles) », *Lusitania Sacra* 2^a série/XV, 2003, p. 119-162.
- , « Les confréries de Noirs à Lisbonne et leurs privilèges royaux d'affranchissement. Relations avec le pouvoir (XVI^e-XIX^e siècles) », in COTTIAS, Myriam, STELLA, Alessandro et VINCENT, Bernard (éds), *Esclavage et dépendances serviles. Histoire comparée*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 195-215.
- LANE, Paul et JOHNSON, Douglas, « The Archaeology and History of Slavery in South Sudan in the Nineteenth Century », in PEACOCK, A. C. S. (dir.), *The Frontiers of the Ottoman World*, Oxford, New York-Oxford University Press, 2009 (Proceedings of the British Academy

156), p. 509-537.

LANGE, Dierk, « Un texte de Maqrīzī sur “les races des Sūdān” », *Annales islamologiques* XV, 1979, p. 187-209.

LAVROV, Aleksandr, « Russische Gefangene im Osmanischen Reich, tatarische Gefangene im Moskauer Reich: Versuch einer *histoire croisée* », in HAUSMANN, Guido et RUSTEMEYER, Angela (éds), *Imperienvergleich. Beispiele und Ansätze aus osteuropäischer Perspektive. Festschrift für Andreas Kappeler*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 425-443.

-, « Histoire d'un retour en pays orthodoxe après une conversion à l'islam : Leonti Osman-Soukhotine, guerrier moscovite du sultan », *Slavica occitania* XXIX : *La religion de l'Autre. Réactions et interactions entre religions dans le monde russe* (SAVELLI, Dany et CZERNY, Boris, éds), 2009, p. 239-265.

-, « “Полоняники” как социальная группа. Правовой статус и интеграция бывших военнопленных в Московском государстве » [Les anciens captifs (*polonjaniki*), groupe social en Moscovie : statut juridique et réintégration factice], *Cahiers du monde russe* LI/2-3 : *Dynamiques sociales et classifications juridiques dans l'Empire russe. Du XVII^e siècle à la révolution de 1917*, 2010, p. 241-257.

-, « Captivity, Slavery and Gender: Muscovite Female Captives in the Crimean Khanate and in the Ottoman Empire », in WITZENRATH, Christoph (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 309-319.

LEFEBVRE, Henri, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1986 [1974].

LE GOFF, Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 2004 [1964] (Champs).

-, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », dans *idem* et NORA, Pierre (dirs), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Paris, Éditions Gallimard, 2011 [1974] (Folio / Histoire), p. 728-751.

LELIĆ, Emin, « Physiognomy (*ilm-i firāsāt*) and Ottoman Statecraft: Discerning Morality and Justice », *Arabica* LXIV, 2017, p. 609-646.

LELLOUCH, Benjamin, « Puissance et justice retenue du sultan ottoman. Les massacres sur les fronts iranien et égyptien (1514-1517), in EL KENZ, David (dir.), *Le massacre, objet d'histoire*, Paris, Gallimard, 2005 (Folio / Histoire), p. 170-182 ; 452-457 [notes].

LÉON-PORTILLA, Miguel, *The Broken Spears. The Aztec Account of the Conquest of Mexico*, trad. par Lysander Kemp, Boston, Beacon Press, 2006 [1959].

LEUILLIOT, Paul, « Febvre, Lucien (1878-1956) », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1974, vol. XVIII, p. 679-680.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1962 [1958].

-, *Anthropologie structurale*, 2^e éd., Paris, Plon, 1985 [1958].

-, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

LEVENTER, Herbert, « Comments on Richard Hellie's “Recent Soviet Historiography on Medieval and Early Modern Russian Slavery” », *Russian Review* XXXVI/1, 1977, p. 64-67.

LEVTZION, Nehemia, « Toward a Comparative Study of Islamization », dans *idem* (éd.),

- Conversion to Islam*, Londres-New York, Holmes & Meier, 1979, p. 1-23.
- LEVY, Reuben, *The social structure of Islam ; being the second edition of The sociology of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
- , *The social structure of Islam*, 3^e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- LEWIS, Bernard, « The Impact of the French Revolution on Turkey. Some Notes on the Transmission of Ideas », *Cahiers d'Histoire Mondiale/Journal of World History/Cuadernos de Historia Mundial* I/1, 1953, p. 105-125.
- , *Race and Color in Islam*, New York, Harper & Row, 1971.
- , « Corsairs in Iceland », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* XV-XVI, 1973, p. 139-144.
- (éd.), *Islam and the Arab world: faith, people, culture*, New York, Knopf, 1976.
- , *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1990.
- , « The Historical Roots of Racism », *The American Scholar* LXVII/1, 1998, p. 17-25.
- , *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*, New York, Oxford University Press, 2004.
- , *Race et esclavage au Proche-Orient* [1990], trad. par Rose Saint-James, dans *idem, Islam*, Paris, Gallimard, 2005 (Quarto).
- LEWIS, Bernard et HOLT, P. M. (dirs), *Historians of the Middle East*, Londres, Oxford University Press, 1962.
- LIEBE-HARKORT, Klaus, *Beiträge zur sozialen und wirtschaftlichen Lage Bursas am Anfang des 16. Jahrhunderts*, Hamburg, thèse de doctorat, Universität Hamburg, 1970.
- LIMAM, Rashed, « Some documents concerning slavery in Tunisia at the end of the 18th century », *Revue d'histoire maghrébine* XXIII-XXIV, 1981, p. 349-357.
- LINDNER, Rudi Paul, *Explorations in Ottoman Prehistory*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2007.
- LINEBAUGH, Peter et REDIKER, Marcus (éds), *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beacon Press, 2000.
- LINGWOOD, Chad G., *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran. New Perspectives on Jāmī's Salāmān va Absāl*, Leyde-Boston (Massachusetts), E. J. Brill, 2014 (Studies in Persian Cultural History 5).
- LO BASSO, Luca, « Diaspora e armamento marittimo nelle strategie economiche dei Genovesi nella seconda metà del XVII secolo: una storia globale », *Studici Storici* I, 2015, p. 137-155.
- LOISEAU, Julien, *Les Mamelouks, XIII^e-XVI^e siècle. Une expérience du pouvoir dans l'Islam médiéval*, Paris, Seuil, 2014 (L'Univers historique).
- LORDON, Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique éditions, 2010.
- , *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Éditions du Seuil, 2015 [2013] (Points-Essais).

- LOSENSKY, Paul, « Jāmī, i. Life and Works », *Encyclopædia Iranica*, New York, Encyclopædia Iranica Foundation, 2008, Vol. XIV, fasc. 5, p. 469-475.
- LOVEJOY, Paul E. (éd.), *The Ideology of Slavery in Africa*, Beverly Hills-Londres, Sage Publications, 1981.
- , *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, 2^e éd., New York Cambridge University Press, 2000 [1983].
- LOWRY, Heath, *The Ottoman Tahrir Defters as a Source for Urban Demographic History: The Case Study of Trabzon (ca. 1486-1583)*, Los Angeles, thèse de doctorat, University of California, 1977.
- , *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany, State University of New York Press, 2003.
- MAKDISI, John, « A Reality Check On *Istihsan* as a Method of Islamic Legal Reasoning », *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* II/1, 2002-2003, p. 99-127. Repris dans PICKEN, Gavin N. (éd.), *Islamic Law. Critical Concepts in Islamic Studies, vol. I: Origins and Sources*, Londres-New York, Routledge, 2011, p. 319-345.
- MANDROU, Robert, « Histoire. 5. L'histoire des mentalités », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1971, vol. VIII, p. 436-438.
- MANTRAN, Robert, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Paris, Librairie Adrien Maisonneuve, 1962 (Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul XII).
- , « L'Empire ottoman et le commerce asiatique aux XVI^e et XVII^e siècles », in RICHARDS, D. S. (éd.), *Islam and the Trade of Asia*, Oxford, 1970, p. 169-179.
- Marcus Sidonius Falx, *L'art de gouverner ses esclaves*, éd. et commenté par TONER, Jerry, trad. par L. Bury, Paris, PUF, 2015 [2014].
- MARTÍNEZ TORRES, José Antonio, « L'esclavage en Méditerranée et dans l'Atlantique nord (1571-1700). Brève histoire et comparaison », in GUILLÉN, Fabienne P. et TRABELSI, Salah (éds), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012 (Collection de la Casa de Velázquez 133), p. 141-149.
- MARX, Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique (quatrième édition allemande)* [1890]. *Livre premier : le procès de production du capital*, LEFEBVRE, Jean-Pierre (dir.), Paris, PUF, 1993 [1983] (Quadrige).
- MASSAD, Joseph A., *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- MATHIEX, Jean, « Trafic et prix de l'homme en Méditerranée aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Annales* IX/2, 1954, p. 157-164.
- MCGOWAN, Bruce, *Economic life in Ottoman Europe. Taxation, trade and the struggle for land, 1600-1800*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981 (Studies in modern capitalism-Études sur le capitalisme moderne).
- MCKEOWN, Niall, *The Invention of Ancient Slavery?*, Londres, Gerald Duckworth & Co., 2007 (Duckworth Classical Essays).
- MEILLASSOUX, Claude (dir.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, François Maspero, 1975 (Bibliothèque d'Anthropologie).

- , *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986 (Pratiques théoriques).
- , « Review Essay: Slavery in Africa », *Slavery & Abolition* VIII/3, 1987, p. 336-341.
- , *The Anthropology of Slavery. The Womb of Iron and Gold*, trad. par A. Danois, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.
- MÉNAGE, Victor Louis, « Sidelights on the *Devshirme* from Idrīs and Sa'duddīn », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XVIII/1, 1956, p. 181-183.
- , « Some notes on the *devshirme* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXIX/1, 1966, p. 64-78.
- , « The Ottomans and Nubia in the Sixteenth Century », *Annales islamologiques* XXIV, 1988, p. 137-153.
- MENDELSON, Isaac, *Slavery in the Ancient Near East. A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria, and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*, New York, Oxford University Press, 1949.
- MENGÜÇ, Murat Cem, « The *Türk* in *Aşıkpaşazâde*: A Private Individual's Ottoman History », *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XLIV, 2014, p. 45-66.
- MEREDITH-OWENS, Glyn Munro, « A Sixteenth-Century Illustrated Turkish Manuscript in the John Rylands Library (with eight plates) », *Bulletin of the John Rylands Library* XLVIII/2, 1966, p. 372-380.
- MERGUERIAN, Gayane Karen et NAJMABADI, Afsaneh, « Zulaykha and Yusuf: Whose "Best Story"? », *International Journal of Middle East Studies* XXIX/4, 1997, p. 485-508.
- MICKIEWICZ, Adam, *Sonnets de Crimée, suivi de Sonnets d'amour et autres textes*, trad. par Roger Legras, Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 2000 [1826] (Amers 13).
- MIERS, Suzanne, « Slavery: A Question of Definition », *Slavery & Abolition* XXIV/2, 2003, p. 1-16.
- MIERS, Suzanne et KOPYTOFF, Igor (dirs), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977.
- MILLANT, Richard, *L'esclavage en Turquie*, Paris, La Société Antiesclavagiste de France, 1912.
- MILLER, Joseph C., « Muslim Slavery and Slaving: A Bibliography », in SAVAGE, Elizabeth (éd.), *The Human Commodity. Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*, Londres, Frank Cass, 1992, p. 249-271.
- , *Slavery and Slaving in World History. A Bibliography*, New York, M. E. Sharpe, 1999 [1993].
- MILSTEIN, Rachel et alii, *Stories of Prophets. Illustrated Manuscripts of Qışaş al-Anbiyā'*, Costa Mesa (Californie), Mazda Publishers, 1999 (Islamic Art and Architecture Series 8).
- MINKOV, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 30).
- MONTANA, Ismael M., *The Abolition of Slavery in Ottoman Tunisia*, Gainesville, University Press of Florida, 2013.
- MORRIS, James W., « Dramatizing the Sura of Joseph: An Introduction to the Islamic Humanities », *Journal of Turkish Studies* XVIII, 1994, p. 201-224.

- MORRISON, George (dir.), *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, Leyde-Cologne, E. J. Brill, 1981.
- MOURAD, Youssef, *La physiognomonie arabe et le Kitāb al-firāsa de Fakhr al-dīn al-Rāzī*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1939.
- MOUREAU, François (dir.), *Captifs en Méditerranée (xvi^e-xviii^e siècles). Histoires, récits et légendes*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008 (Imago Mundi 15).
- MOUSTAKAS, Konstantinos, « Slave Labour in the Early Ottoman Rural Economy. Regional Variations in the Balkans during the Fifteenth Century », in HADJIANASTASIS, Marios (éd.), *Frontiers of the Ottoman Imagination. Studies in Honour of Rhoads Murphey*, Leyde Boston, E. J. Brill, 2015, p. 29-43.
- MÜLLER, Christian, compte-rendu de « SCHEIDER, Irene, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts*, Wiesbaden, Steiner, 1999 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes LII/1) », *Bulletin critique des Annales Islamologiques* XVIII, 2002, p. 42-46.
- MÜLLER, Hans, « Sklaven », in SPULER, Bertold (éd.), *Handbuch der Orientalistik*, part. I : *Der Nahe und der Mittlere Osten*, vol. VI : *Geschichte des Islamischen Länder*, sect. 551, *Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients in Islamischer Zeit*, part. I, Leyde-Cologne, E. J. Brill, 1977, p. 54-83.
- , *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Fribourg, Klaus Schwarz Verlag, 1980 (Islamkundliche Untersuchungen 57).
- MUNSLOW, Alun, *The Routledge Companion to Historical Studies*, 2^e éd., Londres-New York, Routledge, 2006 [2000].
- MURPHEY, Rhoads, *Ottoman Warfare, 1500-1700*, Londres, UCL Press, 1999.
- , « Süleyman I and the Conquest of Hungary: Ottoman Manifest Destiny or a Delayed Reaction to Charles V's Universalist Vision », *Journal of Early Modern History* V/3, 2001, p. 197-221.
- , « Ottoman historical writing in the xviith century », *Archivum Ottomanicum* XIII, 1992-1994, p. 277-311.
- , *Essays on Ottoman historians and historiography*, Istanbul, Eren, 2009.
- , « The Ottoman economy in the early imperial age », in WOODHEAD, Christine (éd.), *The Ottoman World*, Londres-New York, Routledge, 2012 (The Routledge Worlds), p. 25-40.
- NADALO, Stephanie, « Negotiating Slavery in a Tolerant Frontier: Livorno's Turkish Bagno (1547-1747) », *Mediaevalia* XXXII, 2011, p. 275-324.
- NALÇACI, Nida Nebahat, *Sultanın kulları. Erken modern dönem İstanbul'unda savaş esirleri ve zorunlu istihdam* [Les serviteurs du sultan. Les captifs de guerre et le travail forcé à Istanbul à l'époque moderne], Istanbul, Verita, 2015.
- NECİPOĞLU, Gülru, *The Age of Sinan. Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Londres, Reaktion Books, 2005.
- NEUWIRTH, Angelika, *Koranforschung – eine politische Philologie?. Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*, Berlin, De Gruyter, 2014 (Litterae et Theologia 4).

- , *Scripture, Poetry, and the Making of a Community. Reading the Qur'an as a Literary Text*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- , « Qur'ānic Studies and Philology: Qur'ānic Textual Politics of Staging, Penetrating, and Finally Eclipsing Biblical Tradition », dans *eadem* et SELLS, Michael A. (éds), *Qur'ānic Studies Today*, Oxon-New York, Routledge, 2016 (Routledge Studies in the Qur'ān), p. 178-206.
- NEUWIRTH, Angelika, HESS, Michael, PFEIFFER, Judith et SAGASTER, Börte (éds), *Ghazal as World Literature II. From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gazel in Context*, Würzburg, Orient-Institut Istanbul, 2006 (Istanbul Texte und Studien 4).
- NIEHOFF, Maren, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature*, Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, 1992 (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums XVI).
- NOLTE, Hans-Heinrich, « *Iasyry*: Non-Orthodox Slaves in Pre-Petrine Russia », in WITZENRATH, Christoph (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 247-264.
- NOREL, Philippe, *L'histoire économique globale*, Paris, Éditions du Seuil, 2013 [2009] (Points-Économie).
- NORMAN, York, « Imarets, Islamization and Urban Development in Sarajevo, 1461-1604 », in ERGIN, Nina, NEUMANN, Christoph K. et SINGER, Amy (éds), *Feeding People, Feeding Power. Imarets in the Ottoman Empire*, Istanbul, Eren, 2007, p. 81-94.
- OKTAY, Ayşe Sıdıka, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* [Kınalızâde Ali Efendi et *La morale suprême*], Istanbul, İz Yayıncılık, 2005.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « Émique », *L'Homme* XXXVIII/147, 1998, p. 151-166.
- OLPAK, Mustafa, *Kenya-Girit-İstanbul. Köle kıyısından insan biyografileri*, Istanbul, Ozan Yayıncılık, 2005.
- , *Kenya-Crète-Istanbul. Biographie d'une famille d'esclaves*, trad. par Mehmet Konuk, Paris, Éditions Librairie Özgül, 2006.
- ORHONLU, Cengiz, « Osmanlı-Bornu münâsebetine âid belgeler » [Documents sur les relations entre l'Empire ottoman et le Bornou], *Tarih Dergisi* XXIII, 1969, p. 111-130.
- , *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti* [La politique méridionale de l'Empire ottoman : la province d'Abyssinie], Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974.
- ORIGO, Iris, « The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Centuries », *Speculum* XXX/3, 1955, p. 321-366.
- OBWALD, Rainer, *Das islamische Sklavenrecht*, Würzburg, Ergon Verlag, 2017 (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 40).
- OSTAPCHUK, Victor, « The Human Landscape of the Ottoman Black Sea in the Face of the Cossack Naval Raids », *Oriente Moderno* LXXXI/1, 2001, p. 23-95.
- OSTAPCHUK, Victor et BILYAYEVA, Svitlana, « The Ottoman Northern Black Sea Frontier at Akkerman Fortress: The View from a Historical and Archaeological Project », in PEACOCK, A. C. S. (dir.), *The Frontiers of the Ottoman World*, Oxford, New York-Oxford University Press, 2009 (Proceedings of the British Academy 156), p. 137-170.
- ÖSTLUND, Joachim, *Saltets pris. Svenska slavar i Nordafrika och handeln i Medelhavet 1650–1770*,

Lund, Nordic Academic Press, 2014.

- OUALDI, M'hamed, « D'Europe et d'Orient, les approches de l'esclavage des chrétiens en terres d'Islam », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LXIII/4, 2008, p. 829-843.
- , *Esclaves et maîtres. Les mamelouks des beys de Tunis du xvii^e siècle aux années 1880*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011 (Bibliothèque historique des pays d'Islam 3).
- OUERFELLI, Mohamed, *Le sucre. Production, commercialisation et usages dans la Méditerranée médiévale*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2008 (The Medieval Mediterranean 71).
- , « La production du sucre en Méditerranée médiévale. Peut-on parler d'un système esclavagiste ? », *Rives méditerranéennes* LIII : *L'économie de l'esclavage en Méditerranée médiévale et moderne* (idem et ARMENTEROS MARTÍNEZ, Iván, dirs), 2016, p. 41-59.
- ÖZ, Tahsin, *İstanbul Camileri* [Les mosquées d'Istanbul], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1962, 2 vols.
- ÖZBAY, Rahmi Deniz, « Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle Emeğinin İstihdamı ve Mükâtebe Yöntemi » [La main d'œuvre servile et la méthode de *mükâtebe* dans l'Empire ottoman], *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XVII/1, 2009, p. 148-163.
- ÖZDEĞER, Hüseyin, *1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri* [Les inventaires après décès de la ville de Bursa des années 1463-1640], Istanbul, 1988.
- ÖZDEN FIRAT, Begüm, *Encounters with the Ottoman Miniature. Contemporary Readings of an Imperial Art*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2015.
- ÖZEN, Şükrü, « Sahn-ı Semân'da Bir Atışma: Gulâm (Köle) Sinan'ın Mektubu » [Un duel sur la place de la madrasa de Fatih : la lettre de Gulâm (esclave) Sinan], *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XXXVIII, 2011, p. 161-192.
- ÖZEL, Oktay, « Population Changes in Ottoman Anatolia during the 16th and 17th Centuries: The "Demographic Crisis" Reconsidered », *International Journal of Middle East Studies* XXXVI/2, 2004, p. 183-205.
- ÖZGÜVEN, Burcu, « A Market Place in the Ottoman Empire: Avrat Pazarı and its Surroundings », *Kadın / Woman* II/2, 2000, p. 67-85.
- ÖZKORAY, Hayri Gökşin, « Une culture de la résistance ? Stratégies et moyens d'émancipation des esclaves dans l'Empire ottoman au xvi^e siècle », in HANß, Stefan et SCHIEL, Juliane (éds), *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800) – Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (500–1800)*, Zurich, Chronos Verlag, 2014, p. 403-418.
- , « La question de l'abolition de l'esclavage dans le monde musulman : le cas ottoman », *Bulletin de la Société des amis des Sciences Religieuses* XI, 2015, p. 27-41.
- , « Ottomans », in ZAWIEJA, Philippe (dir.), *Dictionnaire de la fatigue*, Genève, Droz, 2016 (Travaux de sciences sociales 219), p. 634-638.
- , « La géographie du commerce des esclaves dans l'Empire ottoman et l'implication des marchands d'Europe occidentale », *Rives méditerranéennes* LIII : *L'économie de l'esclavage en Méditerranée médiévale et moderne* (ARMENTEROS MARTÍNEZ, Iván et OUERFELLI, Mohamed, dirs), 2016, p. 103-121.
- ÖZTÜRK, Hüseyin, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı* [L'éthique de la famille chez Kınalızâde Ali Çelebi], 2^{nde} éd., Ankara, T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991.

- ÖZTÜRK, Necdet, « Osmanlı Kroniklerinde Hediye Kayıtları (1299-1500) » [Les traces des cadeaux dans les chroniques ottomanes (1299-1500)], in GÜRSOY NASKALI, Emine et KOÇ, Aylin (dirs), *Hediye Kitabı*, Istanbul, Kitabevi, 2007, p. 49-71.
- ÖZTÜRK, Said, *Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)* [Les inventaires après décès de l'*askeri kassam* d'Istanbul au dix-septième siècle (une analyse socio-économique)], Istanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995.
- ÖZTÜRK, Yücel, *Osmanlı Hakimiyetinde Keefe, 1475-1600* [La Crimée sous domination ottomane, 1475-1600], Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı, 2000 (Osmanlı Eserleri Dizisi 18).
- ÖZTÜRKMEN, Arzu et BIRGE VITZ, Evelyn (éds), *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, Turnhout, Brepols, 2014 (Late Medieval and Early Modern Studies 20).
- PAGLIARO, Antonino et BAUSANI, Alessandro, *Storia della letteratura persiana*, Milan, Nuova Accademia Editrice, 1960 (Storia delle letterature di tutto il mondo).
- PALAT, Ravi Arvind et WALLERSTEIN, Immanuel, « Of what world-system was pre-1500 'India' a part? », in CHAUDHURY, Sushil et MORINEAU, Michel (éds), *Merchants, Companies and Trade. Europe and Asia in Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press-Maison des sciences de l'homme, 1999 (Études sur le capitalisme moderne), p. 21-41.
- PÁLFFY, Géza, « Ransom Slavery along the Ottoman-Hungarian Frontier in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », in DAVID, Géza et FODOR, Pál (éds), *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth Early Eighteenth Centuries)*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2007 (The Ottoman Empire and its Heritage 37), p. 35-83.
- PALMER, J. A. B., « The origin of the Janissaries », *Bulletin of the John Rylands Library* XXXV, 1953, p. 448-481.
- PAMUK, Şevket, « The Price Revolution in the Ottoman Empire Reconsidered », *International Journal of Middle East Studies* XXXIII/1, 2001, p. 69-89.
- , *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003 [2000].
- , « Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914 », *International Journal of Middle East Studies* XXXVI/3, 2004, p. 451-468.
- , « Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500-1800 », *Journal of Interdisciplinary History* XXXV/2, 2004, p. 225-247.
- , *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi. 1500-1914* [Histoire économique de l'Empire ottoman et de la Turquie, 1500-1914], Istanbul, İletişim Yayınları, 2005 [1999].
- , « Monnaie », *DEO*, p. 811-815.
- PANAITE, Viorel, « Power Relationships in the Ottoman Empire. Sultans and the Tribute Paying Princes of Wallachia and Moldavia (16th-18th Centuries) », *Revue des Études Sud-Est Européennes* XXXVII/1-2, 1999-2000, p. 47-78.
- , « Western Merchants and Ottoman Law. The Legal Section of the Manuscript Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris », *Revue des Études Sud-Est Européennes* XLV/1-4, 2007, p. 45-62.
- , « The Legal and Political Status of Wallachia and Moldavia in Relation to the Ottoman Porte », in KÁRMÁN, Gábor et KUNČEVIĆ, Lovro (éds), *The European Tributary States of the Ottoman*

Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2013 (The Ottoman Empire and its Heritage 53), p. 9-42.

PANKHURST, Richard, *An Introduction to the Economic History of Ethiopia from Early Times to 1800*, Londres, Lalibela House, 1961.

PANOFSKY, Erwin, *Essais d'iconologie. Thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, trad. par Claude Herbet et Bernard Teyssèdre, Paris, Gallimard, 1967 [1939] (Bibliothèque des Sciences humaines).

PANZAC, Daniel, *La peste dans l'Empire ottoman, 1700-1850*, Paris-Louvain, Peeters, 1985 (Turcica V).

PAPAS, Alexandre, « Gilles Grivaud et Alexandre Popovic (dirs), *Les conversions à l'islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane. Bibliographie raisonnée (1800–2000)*, Athènes, École Française d'Athènes, 2011, 904 p. » [compte-rendu], *Cahiers de la Méditerranée* XC, 2015, p. 291-295.

PAPAS, Alexandre et D'HUBERT, Thibaut (éds), *Jāmī and the Intellectual History of the Muslim World: The Trans-Regional Reception of 'Abd Al-Rahmān Jāmī's Works, c. 9th/15th-14th/20th*, Leyde, E. J. Brill (sous presse).

PAPOULIA, Basilikè D., *Ursprung und Wesen der "Knabenlese" im Osmanischen Reich*, Munich, R. Oldenbourg, 1963 (Südosteuropäische Arbeiten 59).

PARLATIR, İsmail, « Türk sosyal hayatında kölelik » [L'esclavage dans la vie sociale turque], *Belleleten* XLVII/187, 1983, p. 805-829.

-, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik* [L'esclavage dans la littérature des *Tanzimat*], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992.

PAROLIN, Gianluca P., « Equality before the Law », in PETERS, Rudolph et BEARMAN, Peri (dirs), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2014 (Ashgate Research Companion), p. 123-135.

PASOLINI, Pier Paolo, *I Turcs tal Friul* [1944], dans *idem, Teatro*, éd. par SITI, Walter et DE LAUDE, Silvia, Milan, Mondadori, 2001 (I Meridiani), p. 39-95.

PATERA, Teodoro, « Liminalité et performance : de l'anthropologie de Victor Turner aux *Folies Tristan* », *Perspectives médiévales* XXXV, 2014 [consulté le 1^{er} octobre 2016]. URL : <http://peme.revues.org/5025>

PATTERSON, Orlando, *The sociology of slavery: an analysis of the origins, development and structure of Negro slave society in Jamaica*, Londres, MacGibbon & Kee, 1967.

-, « Slavery », *Annual Review of Sociology* III, 1977, p. 407-449.

-, « Slavery in Human History », *New Left Review* I/117, 1979, p. 31-67.

-, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1982.

-, *Rituals of blood: consequences of slavery in two American centuries*, Washington, Civitas Counterpoint, 1998.

PAUL, Jürgen, *The State and the Military: the Samanid Case*, Bloomington, Indiana University, 1994 (Papers on Inner Asia 26).

-, « *Khidma* in the Social History of pre-Mongol Iran », *Journal of the Economic and Social*

History of the Orient LVII, 2014, p. 392-422.

- PEACOCK, A. C. S. (dir.), *The Frontiers of the Ottoman World*, Oxford, New York-Oxford University Press, 2009 (Proceedings of the British Academy 156).
- , « The Ottomans and the Funj sultanate in the sixteenth and seventeenth centuries », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LXXV/1, 2012, p. 87-111.
- PEIRCE, Leslie P., *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993 (Studies in Middle Eastern History).
- , « An Imperial Caste. Inverted Racialization in the Architecture of Ottoman Sovereignty », in GREER, Margaret R. et alii (éds), *Rereading the Black Legend. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2007, p. 27-47.
- , « Femme. XIV^e-XVIII^e siècles », *DEO*, p. 443-446.
- PELIZZA, Andrea, *Riammesi a respirare l'aria tranquilla. Venezia e il riscatto degli schiavi in età moderna*, Venise, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 2013 (Memorie 139).
- PELLAT, Charles, « Les esclaves-chanteuses de Ğāhiz », *Arabica* X/2, 1963, p. 121-147.
- PETERS, Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, New York, Cambridge University Press, 2005 (Themes in Islamic Law 2).
- , « What Does it Mean to be an Official *Madhhab*? Hanafism and the Ottoman Empire », dans *idem*, BEARMAN, Peri et VOGEL, Frank E. (éds), *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2005 (Harvard Series in Islamic Law), p. 147-158.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2007 [2004] (Folio / Histoire).
- (dir.), *Dictionnaire des esclavages*, Paris, Larousse, 2010 (À présent).
- , *Qu'est-ce que l'esclavage ? Une histoire globale*, Paris, Éditions Gallimard, 2014 (Bibliothèque des Histoires).
- PÉTRIDÈS, Sophrone, « Églises grecques de Constantinople en 1652 », *Échos d'Orient* IV/1, 1900, p. 42-50.
- PFLITSCH, Andreas et WINCKLER, Barbara (éds), *Poetry's Voice — Society's Norms. Forms of Interaction between Middle Eastern Writers and their Societies. Dedicated to Angelika Neuwirth*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2006 (Literaturen im Kontext 24).
- PHILLIPS, William D., *Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade*, Manchester, Manchester University Press, 1985.
- PIA PEDANI, Maria, « Turkish raids in Friuli at the eve of the 15th century », in KÖHBACH, Markus, PROCHÁZKA, Gisela et RÖMER, Claudia (éds), *Acta Viennensia Ottomanica*, Vienne, 1999, p. 287-291.
- , *The Ottoman-Venetian Border (15th-18th Centuries)*, trad. par Mariateresa Sala, Venise, Edizioni Ca' Foscari, 2017 (Hilâl. Studi turchi e ottomani 5).
- PICARD, Jacqueline et alii (éds), *Ô Fugitif. Anthologie autour de la figure du marron*, Le Gosier (Guadeloupe), Caret, 1999.

- PIKE, Ruth, *Enterprise and Adventure. The Genoese in Seville and the Opening of the New World*, Ithaca, Cornell University Press, 1966.
- PIKETTY, Thomas, *Le capital au XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.
- PILLORGET, René, « Louis Deshayes de Courmenin et l'Orient musulman (1621-1626) », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* XXVII, 1975, p. 65-81.
- PIPES, Daniel, *Slave Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*, Londres-New Haven, Yale University Press, 1981.
- POE, Marshall, « What Did Russians Mean When They Called Themselves “Slaves of the Tsar”? », *Slavic Review* LVII/3, 1998, p. 585-608.
- POLANYI, Karl, *La subsistance de l'homme. La place de l'économie dans l'histoire et la société*, trad. par Bernard Chavance, Paris, Flammarion, 2011 [1977] (Bibliothèque des savoirs).
- POLICAR, Alain, « Ethnicité et théories de l'ethnicité », in TAGUIEFF, Pierre-André (dir.), *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Paris, PUF, 2013 (Quadrige), p. 592-595.
- POPOVIC, Alexandre, *La révolte des esclaves en Iraq au III^e / IX^e siècle*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1976 (Bibliothèque d'études islamiques VI).
- POWERS, David, « *Kadijustiz* or *Qādī*-Justice? A Paternity Dispute from Fourteenth-Century Morocco », *Islamic Law and Society* I/3, 1994, p. 332-366.
- PROCHÁZKA-EISL, Gisela, « Mock-battles as an element of Ottoman court festivities », in MADELUNG, W. et alii (éds), *Proceedings of the 17th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Saint-Pétersbourg, Thesa, 1997, p. 209-218.
- , « Guild Parades in Ottoman Literature: The *Sûrnâme* of 1582 », in FAROQHI, Suraiya et DEGUILHEM, Randi (dirs), *Crafts and Craftsmen of the Middle East. Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2005, p. 41-54.
- QUATAERT, Donald, *Miners and the State in the Ottoman Empire. The Zonguldak Coalfield, 1822-1920*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2006.
- , « History from Below and the Writing of Ottoman History », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* XXXIV/1, 2014, p. 129-134.
- RĀĠIB, Yūsuf, « Les marchés aux esclaves en terre d'islam », in *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area euroasiatica e l'area mediterranea. 23-29 aprile 1992*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1993, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XL), p. 721-766.
- , « Esclaves et affranchis trahis par leur nom dans les arts de l'Islam médiéval », in MÜLLER, Christian et ROILAND-ROUABAH, Muriel (dirs), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Damas-Beyrouth, Presses de l'Institut Français du Proche-Orient, 2013, p. 247-301.
- RAHIMI, Babak, « *Nahils*, Circumcision Rituals and the Theatre State », in SAJDI, Dana (éd.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee. Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2007, p. 90-116.
- RANCIÈRE, Jacques, *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette Littératures (Pluriel), 1998.
- RÁSONYI, László, « Les noms de personnes impératifs chez les peuples turques », *Acta Orientalia*.

Academiae Scientiarum Hungaricae XV/1-3, 1962, p. 233-243.

- RATEAU, Paul, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Paris, Classiques Garnier, 2015 (Les Anciens et les Modernes. Études de philosophie 19).
- RAYMOND, André, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damas, Institut Français de Damas, 1973-1974, 2 vols.
- REDFORD, Donald B., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, Leyde, E. J. Brill, 1970 (Supplements to Vetus Testamentum XX).
- REDIKER, Marcus, *The Slave Ship. A Human History*, New York, Viking Penguin, 2007.
- RENAULT, François, *Lavigerie : l'esclavage africain et l'Europe, 1868-1892, t. II : campagne antiesclavagiste*, Paris, E. de Boccard, 1971.
- , *La traite des Noirs au Proche-Orient médiéval*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1989.
- REPP, Richard Cooper, « A Further Note on the *Devşirme* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXXI/1, 1968, p. 137-139.
- , *The Müfti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, Londres, Ithaca Press, 1986 (Oxford Oriental Institute Monographs 8).
- RESTIFO, Giuseppe, « Même les esclaves peuvent avoir une confrérie », *Cahiers de la Méditerranée* LXXXVII : *L'esclavage en Méditerranée à l'époque moderne* (ESCALLIER, Robert, dir.), 2013, p. 291-300.
- REVEL, Jacques, « Micro-analyse et construction du social », dans *idem* (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1996 (Hautes Études), p. 15-36.
- RICHTER-BERNBURG, Lutz, « Plato of Mind and Joseph of Countenance. The Notion of Love and the Ideal Beloved in Kay Kā'ūs b. Iskandar's *Andarznāme* », *Oriens* XXXVI, 2001, p. 276-287.
- RICŒUR, Paul, « Mythe. L'interprétation philosophique », *Encyclopædie Universalis*, Paris, 2002, vol. XV, p. 814-821.
- RIEU, Charles, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, Londres, British Museum, 1888.
- RIGAULT, Claude, *Les domestiques dans le théâtre de Marivaux*, Paris-Sherbrooke, 1968.
- RINEHART, Nicholas T., « The Man That Was a Thing: Reconsidering Human Commodification in Slavery », *Journal of Social History* L/1, 2016, p. 28-50.
- RIO, Alice, *Slavery after Rome, 500-1100*, New York, Oxford University Press, 2017 (Oxford Studies in Medieval European History).
- Rives méditerranéennes* LIII : *L'économie de l'esclavage en Méditerranée médiévale et moderne* (ARMENTEROS MARTÍNEZ, Iván et OUERFELLI, Mohamed, dirs), 2016.
- RIVIÈRE, Yann, « Recherche et identification des esclaves fugitifs dans l'Empire romain », in ANDREAU, Jean et VIRLOUVET, Catherine (éds), *L'information et la mer dans le monde antique*, Rome, École française de Rome, 2002 (Collection de l'École française de Rome 297), p. 115-196.
- ROBINSON, Cedric J., « Capitalism, Slavery and Bourgeois Historiography », *History Workshop* XXIII, 1987, p. 122-140.

- RÖMER, Claudia, « La langue européenne nommée *Tâlyân* chez Evliyâ Çelebi et ailleurs », *Cahiers balkaniques* XLI, 2013, p. 117-128.
- ROSENTHAL, Paul-André, « Métaphore et stratégie épistémologique : *La Méditerranée* de Fernand Braudel », in BOUREAU, Alain et MILO, Daniel S. (dirs), *Alter histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (Histoire 10), p. 109-126.
- ROSENTHAL, Erwin I. J., *Political thought in medieval Islam: an introductory outline*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- ROSENTHAL, Franz, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*, Leyde, E. J. Brill, 1960. Repris dans *idem, Man versus Society in Medieval Islam*, éd. par GUTAS, Dimitri, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2014 (Brill Classics in Islam 7).
- , *The Classical Heritage in Islam*, trad. par Emile et Jenny Marmorstein, Londres-New York, Routledge, 1992 [1975] (Arabic Thought and Culture).
- ROTMAN, Youval, *Les esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale (VI^e-XI^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (Histoire 66).
- ROTHMAN, E. Nathalie, « Conversion and Convergence in the Venetian-Ottoman Borderlands », *Journal of Medieval and Early Modern Studies* XLI/3, 2011, p. 601-633.
- ROTTER, Gernot, *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert*, Bonn, thèse de doctorat, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1967.
- ROZEN, Minna, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2002 (The Ottoman Empire and its Heritage 26).
- , « Metropolis and Necropolis: The Cultivation of Social Status among the Jews of Istanbul in the 17th and 18th Centuries », in COSTANTINI, Vera et KOLLER, Markus (éds), *Living in the Ottoman Ecumenical Community. Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2008 (The Ottoman Empire and its Heritage 39), p. 89-114.
- , *The Mediterranean in the Seventeenth Century: Captives, Pirates and Ransomers*, Palerme, Casa Editrice Mediterranea, 2016 (Quaderni Mediterranea, Ricerche storiche 32).
- RUDT DE COLLENBERG, Wipertus Hugo, *Esclavage et rançons des chrétiens en Méditerranée (1570-1600), d'après les "Litteræ hortatoriæ" de l'Archivio segreto Vaticano*, Paris, Le Léopard d'Or, 1987.
- RUSSELL, Gül A., « Physicians at the Ottoman Court », *Medical History* XXXIV, 1990, p. 243-267.
- RYPKA, Jan (dir.), *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1959.
- SAGASTER, Börte, « "Herren" und "Sklaven": Der Wandel im Sklavenbild türkischer Literaten in der Spätzeit des Osmanischen Reiches », Wiesbaden, Harrassowitz, 1997 (Mîzân: Studien und Texte zur Literatur des Orients VII).
- SAHİLLİOĞLU, Halil, « Onbeşinci Yüzyılın Sonu ile Onaltıncı Yüzyılın Başında Bursa'da Kölelerin Sosyal ve Ekonomik Hayattaki Yeri » [La place des esclaves dans la vie sociale et économique à Bursa entre la fin du XV^e et le début du XVI^e s.], *ODTÜ Gelişme Dergisi / METU Studies in Development : Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar II*, 1979-1980, p. 67-138.
- , « On Beşinci Yüzyıl Sonunda Bursa'da İş ve Sanayi Hayatı. Kölelikten Patronluğa », dans

- Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1980 (Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul XXVIII), p. 179-188.
- , « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* XVII, 1985, p. 43-112.
- SAK, İzzet, « Konya'da köleler (16. yüzyıl sonu-17. yüzyıl) » [Les esclaves à Konya, fin XVI^e-XVII^e s.], *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* IX, 1989, p. 159-197.
- , *Şer'îye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler (17.-18. yüzyıllar)* [Les esclaves dans la vie sociale et économique d'après les registres canoniques (XVII^e-XVIII^e s.)], Konya, thèse de doctorat, Selçuk Üniversitesi, 1992.
- SALICRÚ i LLUCH, Roser, *Esclaus i propietaris d'esclaus a la Catalunya del segle XV. L'assegurança contra fugues*, Barcelone, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Institució Milá y Fontanals, 1998.
- , « Des êtres sans passé ? La question du bagage professionnel des esclaves musulmans dans la Méditerranée au bas Moyen Âge », *Rives méditerranéennes* LIII : *L'économie de l'esclavage en Méditerranée médiévale et moderne* (ARMENTEROS MARTÍNEZ, Iván et OUFELLI, Mohamed, dirs), 2016, p. 125-138.
- SANTILLANA, David, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1925, 2 vols.
- SARIYANNIS, Marinos, « "Neglected Trades": Glimpses into the 17th century Istanbul Underworld », *Turcica* XXXVIII, 2006, p. 155-179.
- , « Prostitution in Ottoman Istanbul, late sixteenth – early eighteenth century », *Turcica* XL, 2008, p. 37-65.
- , « The Princely Virtues as Presented in Ottoman Political and Moral Literature », *Turcica* XLIII, 2011, p. 121-144.
- , « Time, Work and Pleasure: A Preliminary Approach to Leisure in Ottoman Mentality », dans *idem* (dir.), *New Trends in Ottoman Studies. Papers presented at the 20th CIÉPO Symposium. Rethymno, 27 June – 1 July 2012*, Réthymnon, University of Crete, 2014, p. 797-811.
- , *Ottoman Political Thought Up to the Tanzimat: A Concise History*, Réthymnon, Foundation for Research and Technology-Hellas – Institute for Mediterranean Studies, 2015.
- SCALENGHE, Sara, *Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800*, New York, Cambridge University Press, 2014 (Cambridge Studies in Islamic Civilization).
- SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1982 [1964].
- « Schiavitù », in BOSCO, Umberto (dir.), *Lessico universale italiano*, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1978, vol. XX, p. 264-266.
- SCHICK, Irvin Cemil (éd.), *Avrupalı Esireler ve Müslüman Efendileri. "Türk" İllerinde Esaret Anlatıları* [Esclaves européennes et leurs maîtres musulmans. Récits d'esclavage dans les pays « turcs »], Istanbul, Kitap Yayınevi, 2005.
- Schora-Bekmursin-Nogmow et BERGÉ, Adolf, *Die Sagen und Lieder des Tcherkessen-Volks*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1866.
- SCHNEIDER, Irene, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zurfrühen Phase des islamischen Rechts*, Wiesbaden, Steiner, 1999 (Abhandlungen für die Kunde des

Morgenlandes LII/1)

- , « Freedom and Slavery in Early Islamic Time (1st/7th and 2nd/8th centuries) », *Al-Qanṭara. Revista de Estudios Árabes* XXVIII/2, 2007, p. 353-382.
- SCHÜTZ, E., « Eine armenische Chronik von Kaffa aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts », *Acta Orientalia. Academiae Scientiarum Hungaricae* XXIX/2, 1975, p. 133-186.
- SCOTT, James C., *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2009.
- SCOTT MEISAMI, Julie, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1987.
- SEARLE, John R., *Sens et expression. Études de théorie des actes de langage*, trad. par Joëlle Proust, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982 [1979] (Le sens commun).
- SEARS, Christine E., « “In Algiers, the City of Bondage”: Urban Slavery in Comparative Context », dans *eadem* et FORRET, Jeff (éds), *New Directions in Slavery Studies: Commodification, Community, and Comparison*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2015, p. 201-218.
- SELÇUK, Hava, « Şeriye Sicillerine göre Kayseri’de İhtida Eden Kadınlar ve Bunların Sosyal Statüleri (1650-1750) » [Les femmes converties et leur statut social à Kayseri d’après les registres canoniques (1650-1750)], *Kadın / Woman* VI/1, 2000, p. 71-94.
- ŞEN, Ömer, *Osmanlı’da köle olmak: Esaretten özgürlüğe geçiş süreci* [Être esclave dans l’Empire ottoman : le processus de passage de la servitude à la liberté], Istanbul, Kapı Yayınları, 2007.
- SENG, Yvonne, « Fugitives and Factotums: Slaves in Early Sixteenth-Century Istanbul », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XXXIX/2, 1996, p. 136-169.
- , « A Liminal State: Slavery in Sixteenth-Century Istanbul », in MARMON, Shaun E. (éd.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1999, p. 25-42.
- SERT, Özlem, « Quarters, Communities and Converts; Creating Networks in an Age of Bureaucratic Expansion in the Mediterranean (Rodosçuk, 1546-1553) », *Oriente Moderno* XCIII, 2013, p. 365-389.
- SERT SANDFUCHS, Özlem, *Reconstructing a Town from its Court Records. Rodosçuk (1546-1553)*, Munich, thèse de doctorat, Ludwig-Maximilians-Universität, 2008.
- SEVİN, Nureddin, « A Sixteenth Century Turkish Artist Whose Miniatures Were Attributed to Kalender Paşa », *IV^{ème} Congrès International d’Art Turc (Aix-en-Provence, 10-15 septembre 1971)*, Aix-en-Provence, Éditions de l’Université de Provence, 1976 (Études historiques 3), p. 209-216.
- SHAHAM, Ron, « Women as Expert Witnesses in Pre-Modern Islamic Courts », dans *idem* (éd.), *Law, Custom and Statute in the Muslim World. Studies in Honour of Aharon Layish*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2007 (Studies in Islamic Law and Society 28), p. 41-65.
- , *The Expert Witness in Islamic Courts: Medicine and Crafts in the Service of Law*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.
- SHEFER-MOSSENSOHN, Miri, *Ottoman Medicine. Healing and Medical Institutions, 1500-1700*, Albany (New York), State University of New York Press, 2009.
- SHMUELEVITZ, Aryeh, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth*

- Centuries. Administrative, Economic and Social Relations as Reflected in the Responsa*, Leyde, E. J. Brill, 1984.
- SHURAYDI, Hasan, *The Raven and the Falcon. Youth versus Old Age in Medieval Arabic Literature*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2014 (Islamic History and Civilization 107).
- SKILLITER, Susan, *William Harborne and the trade with Turkey, 1578-1582. A documentary study of the first Anglo-Ottoman relations*, Londres-New York, Oxford University Press, 1977.
- Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, Londres-Abingdon, Routledge, 1980-2017, 37 vols.
- SMILEY, Will, « The Meanings of Conversion: Treaty Law, State Knowledge, and Religious Identity among Russian Captives in the Eighteenth-Century Ottoman Empire », *The International History Review* XXXIV/3, 2012, p. 559-580.
- , « Let *whose* people go? Subjecthood, sovereignty, liberation, and legalism in eighteenth-century Russo-Ottoman relations », *Turkish Historical Review* III, 2012, p. 196-228.
- , « The Burdens of Subjecthood: The Ottoman State, Russian Fugitives, and Interimperial Law, 1774-1869 », *International Journal of Middle East Studies* XLVI, 2014, p. 73-93.
- SOBERS-KHAN, Nur, « Firāsetle Nazar Edesin. Recreating the Gaze of the Ottoman Slave Owner at the Confluence of Textual Genres », in FIRGES, Pascal W. *et alii* (éds), *Well-Connected Domains. Towards an Entangled Ottoman History*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2014 (The Ottoman Empire and its Heritage 57), p. 93-109.
- , *Slaves without shackles. Forced labour and manumission in the Galata court registers, 1560-1572*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2014 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvölker 20).
- SOLOW, Barbara L. et ENGERMAN, Stanley L. (éds), *British Capitalism & Caribbean Slavery. The Legacy of Eric Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 [1987] (Studies in Interdisciplinary History).
- SOUCEK, Svat, « Pîrî Re'îs », in İNALCIK, Halil et KAFADAR, Cemal (éds), *Süleymân the Second and His Time*, Istanbul, The Isis Press, 1993 p. 343-352.
- SPYROPOULOS, Yannis, *Δούλοι και απελεύθεροι στην πρώιμη οθωμανική Κρήτη* [Esclaves et affranchis en Crète au début de la période ottomane], mémoire de master sous la direction d'Antonis Anastasopoulos, Université de Crète, 2008.
- , « The Creation of a Homogeneous Collective Identity: Towards a History of the Black People in the Ottoman Empire », *International Journal of Turkish Studies* XVI/1-2, 2010, p. 25-46.
- , « Slaves and Freedmen in 17th- and Early 18th-Century Ottoman Crete », *Turcica* XLVI, 2015, p. 177-204.
- , « *Beys, Sheikhs, Kolbaşıs, and Godiyas*: Some Notes on the Leading Figures of the Ottoman-African Diaspora », *Turcica* XLVIII, 2017, p. 187-218.
- STANZIANI, Alessandro, « The Legal Status of Labour from the Seventeenth to the Nineteenth Century: Russia in a Comparative European Perspective », *International Review of Social History* LIV, 2009, p. 359-389.
- , *Bâtisseurs d'empires : Russie, Chine et Inde à la croisée des mondes, XV^e-XIX^e siècle*, Paris, Raisons d'agir, 2012.

- , « Esclaves et captifs en Russie et en Asie centrale (XV^e-XIX^e siècles) », in GUILLÉN, Fabienne P. et TRABELSI, Salah (éds), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012 (Collection de la Casa de Velázquez 133), p. 195-211.
- , *Bondage. Labor and Rights in Eurasia from the Sixteenth to the Early Twentieth Centuries*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2014 (International Studies in Social History 24).
- , *After Oriental Despotism. Eurasian Growth in a Global Perspective*, Londres, Bloomsbury, 2014.
- , « Slavery and Bondage in Central Asia and Russia: Fourteenth-Nineteenth Centuries », in WITZENRATH, Christoph (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 81-104.
- STELLO, Annika, « La traite d'esclaves en mer Noire (première moitié du XV^e siècle) », in GUILLÉN, Fabienne P. et TRABELSI, Salah (éds), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012 (Collection de la Casa de Velázquez 133), p. 171-179.
- STEVENSON, Robert Louis, *Books Which Have Influenced Me. A Paper Contributed to 'The British Weekly', May 13, 1887*, Greenwich (Connecticut), The Literary Collector Press, 1905.
- STRAUSS, Johann, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée LXXV-LXXVI : Oral et écrit dans le monde turco-ottoman* (VATIN, Nicolas, dir.), 1995, p. 221-255.
- , « Ottoman rule experienced and remembered: remarks on some local Greek chronicles of the Tourkokratia », in ADANIR, Fikret et FAROQHI, Suraiya (dirs), *The Ottomans and the Balkans: a discussion of historiography*, Leyde, E. J. Brill, 2002 (The Ottoman Empire and its Heritage 25), p. 193-211.
- , « Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th centuries)? », *Middle Eastern Literatures: incorporating Edebiyat* VI/1, 2003, p. 39-76.
- SUBLET, Jacqueline, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- , « Nom et identité dans le monde musulman », in BOURIN, Monique, MARTIN, Jean-Marie et MENANT, François (éds), *L'Anthroponymie : document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome avec le concours du GDR 955 du C.N.R.S. « Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne » (Rome, 6-8 octobre 1994), Rome, École française de Rome, 1996 (Collection de l'École française de Rome 226), p. 97-108.
- SUGAR, Peter F., « The Ottoman 'Professional Prisoner' on the Western Borders of the Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Études Balkaniques* VII/2, 1971, p. 82-91.
- SUMNER, Benedict Humphrey, *Peter the Great and the Ottoman Empire*, Oxford, Basil Blackwell, 1949.
- SZAKÁLY, Ferenc, « The Ransom of Ali Bey of Koppány. The Impact of Capturing Slaves on Trade in Ottoman Hungary », in DAVID, Géza et FODOR, Pál (éds), *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth Early Eighteenth Centuries)*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2007 (The Ottoman Empire and its Heritage 37), p. 93-114.
- TALBOT, Michael, *British-Ottoman Relations, 1661-1807. Commerce and Diplomatic Practice in*

Eighteenth-Century Istanbul, Woodbridge, The Boydell Press, 2017.

- TANIDI, Duygu, « 1657 ve 1698 Yılları Arasında Kadı Sicilleri'ne Göre Rusçuk'ta Köleler ve Cariyeler » [Esclaves hommes et femmes à Roussé entre les années 1657 et 1698 à Roussé d'après les registres de cadı], *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi XXXIV*, 2013, p. 219-235.
- TANYELİ, Uğur, « Norms of domestic comfort and luxury in Ottoman metropolises, sixteenth to eighteenth centuries », in FAROQHI, Suraiya et NEUMANN, Christoph K. (éds), *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Würzburg, Ergon Verlag, 2003, p. 301-316.
- TARDIEU, Jean-Pierre, *Les penseurs ibériques et l'esclavage des Noirs (XVI^e-XVIII^e siècles). Justifications, réprobations, propositions*, Paris, L'Harmattan, 2016 (Recherches Amériques latines).
- TARRUELL, Cecilia, *Circulations entre Chrétienté et Islam : captivité et esclavage des serviteurs de la Monarchie hispanique (ca. 1574-1609)*, Paris-Madrid, thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales-Universidad Autónoma de Madrid, 2015.
- , « Prisoners of War, Captives or Slaves? The Christian Prisoners of Tunis and La Goleta in 1574 », in DE VITO, C. et GERRITSEN, A. (éds), *Micro-Spatial Histories of Global Labour*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, p. 95-122.
- TEMIMI, Abdeljelil, *Les affinités culturelles entre la Tunisie, la Libye, le Centre et l'Ouest de l'Afrique à l'époque moderne*, Tunis, Publications de la Revue d'histoire maghrébine, 1981 (Publications de la Revue d'histoire maghrébine 7).
- TENNEY, Jonathan S., *Life at the Bottom of Babylonian Society. Servile Laborers at Nippur in the 14th and 13th Centuries B. C.*, E. J. Brill, Leyde-Boston, 2011 (Culture and History of the Ancient Near East 51).
- TERZIOĞLU, Derin, « The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation », *Muqarnas XII*, 1995, p. 84-100.
- , « How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: a Historiographical Discussion », *Turcica LXIV*, 2012-2013, p. 301-338.
- TESTART, Alain, « L'esclavage comme institution », *L'Homme XXXVIII/145*, 1998, p. 31-69.
- , « Importance et signification de l'esclavage pour dettes », *Revue française de sociologie XLI/4*, 2000, p. 609-641.
- , *L'esclave, la dette et le pouvoir. Etudes de sociologie comparative*, Paris, Editions Errance, 2001.
- TEZCAN, Baki, « Ethics as a Domain to Discuss the Political: Kınalızâde Ali Efendi's *Ahlâk-ı Alâî* », in ÇAKSU, Ali (éd.), *Proceedings of the International Congress on "Learning and Education in the Ottoman World", Istanbul 12-15 April 1999*, Istanbul, IRCICA, 2001, p. 109-120.
- , « *Dispelling the Darkness: The Politics of 'Race' in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Mullah Ali* », dans *idem* et BARBIR, Karl K. (éds), *Identity and Identity Formation in the Ottoman World. A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, Madison (Wisconsin), The University of Wisconsin Press, 2007, p. 73-95.
- , « Ethnicity, race, religion and social class: Ottoman markers of difference », in WOODHEAD,

Christine (éd.), *The Ottoman World*, Londres-New York, Routledge, 2012 (The Routledge Worlds), p. 159-170.

THIÉBAUT, Rafaël, « De Madagascar à Sumatra : une route négrière peu commune. Le voyage du navire Binnenwijzend de la VOC en 1732 », *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire* VI, 2015. URL : <https://afriques.revues.org/1805> [consulté le 3 mars 2016].

THOMAS, Lewis V., *A Study of Naima*, New York, New York University Press, 1972.

THOMAS, Yan, « Droit domestique et droit politique à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* XCIV/2, 1982, p. 527-580.

-, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LVII/6, 2002, p. 1431-1462.

THYS-ŞENOCAK, Lucienne, *Ottoman Women Builders. The Architectural Patronage of Hadice Turhan Sultan*, Aldershot, Ashgate, 2006 (Women and Gender in the Early Modern World).

TIETZE, Andreas, *The Turkish Shadow Theater and the Puppet Collection of the L. A. Mayer Memorial Foundation*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1977 (The L. A. Mayer Memorial Studies in Islamic Art and Civilization IV).

-, « Muştafâ 'Âlî on luxury and the Status Symbols of Ottoman Gentlemen », in GALLOTTA, Aldo et MARAZZI, Ugo (éds), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples, Istituto Universitario Orientale, 1982 (Seminario di Studi Asiatici, Series Minor XIX), p. 577-590.

TILLY, Charles, « La guerre et la construction de l'Etat en tant que crime organisé », *Politix* XIII/49, 2000, p. 97-117.

TOCH, Michael, « Was There a Jewish Slave Trade (or Commercial Monopoly) in the Early Middle Ages? », in HANß, Stefan et SCHIEL, Juliane (éds), *Mediterranean Slavery Revisited (500–1800) – Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (500–1800)*, Zurich, Chronos Verlag, 2014, p. 421-444.

TOGAN, İsenbike, « Selçuklu ve Osmanlı tarihi bağlamında cinsiyet rollerini farklı algılama yollarının isim ve unvanlara yansımaları » [Le reflet des différentes manières de percevoir les rôles du genre sur les noms et titres en histoire seljoukide et ottomane], in YILDIRIM, Onur (éd.), *Suraiya Faroqhi'ye Armağan. Osmanlı'nın Peşinde bir Yaşam* [Mélanges Suraiya Faroqhi. Une vie en quête de l'Empire ottoman], Ankara, İmge Kitabevi, 2009, p. 45-96.

TOLEDANO, Ehud R., « Slave Dealers, Women, Pregnancy, and Abortion: The Story of a Circassian Slave - girl in Mid - Nineteenth century Cairo », *Slavery & Abolition* II/1, 1981, p. 53-68.

-, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression: 1840-1890*, Princeton, Princeton University Press, 1982 (Princeton Studies on the Near East).

-, « Late Ottoman Concepts of Slavery (1830s-1880s) », *Poetics Today* XIV/3, 1993, p. 477-506.

-, « Shemsigül: A Circassian Slave in Mid-Nineteenth-Century Cairo », in BURKE (III), Edmund (éd.), *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 59-74.

-, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle, University of Washington Press, 1997.

-, « The Concept of Slavery in Ottoman and Other Muslim Societies: Dichotomy or Continuum? », in TORU, Miura et PHILIPS, John Edward (éds), *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study*, Londres-New York, Kegan Paul International, 2000 (Islamic Area

- Studies), p. 159-176.
- , « Representing the Slave's Body in Ottoman Society », in WIEDEMANN, Thomas et GARDNER, Jane (éds), *Representing the Body of the Slave*, Londres-Portland (Oregon), Frank Cass, 2002 (Studies in Slave and Post-Slave Societies and Cultures), p. 57-74.
- , « European Slaves in the Ottoman Empire », *Journal of African History* XLVII, 2006, p. 140-142.
- , *As if Silent and Absent. Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2007.
- , « Enslavement in the Ottoman Empire in the Early Modern Period », in ELTIS, David et ENGERMAN, Stanley L. (éds), *The Cambridge World History of Slavery, volume III: AD 1420–AD 1804*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 25-46.
- , « Shifting Patterns of Ottoman Enslavement », in GINIO, Eyal et PODEH, Elie (éds), *The Ottoman Middle East. Studies in Honor of Amnon Cohen*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2014 (The Ottoman Empire and its Heritage 55), p. 201-220.
- , « Enslavement and Freedom in Transition. MENA Societies from Empires to National States », *Journal of Global Slavery* II/1-2, 2017, p. 100-121.
- TOORAWA, Shawkat M., « Hapless Hapaxes and Luckless Rhymes: The Qur'an as Literature », *Religion & Literature* XLI/2, 2009, p. 221-227.
- TOTTOLI, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Londres-New York, Routledge, 2002 (Routledge Studies in the Qur'an).
- TOUCHARD, Jean et alii, *Histoire des idées politiques. I/ Des origines au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2001 [1959] (Quadrige).
- TOUMARKINE, Alexandre, « L'Abkhazie et la Circassie dans le *Cihān-nümā* de Kātib Çelebi: Un regard ottoman sur le Caucase du Nord-Ouest », in MOTIKA, Raoul et URSINUS, Michael (éds), *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran, 1555-1914*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2000 (Kaukasienstudien – Caucasian Studies 2), p. 31-39.
- TOUTANT, Marc, *Un empire de mots. Pouvoir, culture et soufisme à l'époque des derniers Timourides au miroir de la Khamsa de Mīr 'Alī Shīr Nawā'ī*, Paris-Louvain-Bristol (Connecticut), Peeters, 2016 (Turcica XXII).
- TRABELSI, Salah, « Travail et esclavage. Y a-t-il eu un modèle oriental ? », *Rives méditerranéennes* LIII : *L'économie de l'esclavage en Méditerranée médiévale et moderne* (ARMENTEROS MARTÍNEZ, Iván et OUEFFELLI, Mohamed, dirs), 2016, p. 21-39.
- TRAMONTANA, Felicita, « Il diritto musulmano e la schiavitù », in FIUME, Giovanna (dir.), *Schiavitù, religione e libertà nel Mediterraneo tra medioevo ed età moderna*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2008 (*Incontri Mediterranei* XVII/1-2), p. 61-82.
- TROUTT POWELL, Eve M., *Tell This in My Memory. Stories of Enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire*, Stanford (Californie), Stanford University Press, 2012.
- , « Slavery », in LEVINE, Philippa et MARRIOTT, John (éds), *The Ashgate Research Companion to Modern Imperial Histories*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 407-427.
- TUCCILLO, Alessandro, « Esclavage », in ALBERA, Dionigi, CRIVELLO, Maryline et TOZY, Mohamed (dirs), *Dictionnaire de la Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2016, p. 504-510.

- TUCHSCHERER, Michel, « Les échanges commerciaux entre les rives africaine et arabe de l'espace mer Rouge-Golfe d'Aden aux seizième et dix-septième siècles », in LUNDE, Paul et PORTER, Alexandra (éds), *Trade and Travel in the Red Sea Region. Proceedings of Red Sea Project I, held in the British Museum, October 2002*, Oxford, Archaeopress, 2004 (Society for Arabian Studies Monographs no. 2), p. 157-163.
- TURAN, Ebru, « The Marriage of İbrahim Pasha (ca. 1495-1536). The rise of Sultan Süleyman's favorite to the grand vizierate and the politics of the elites in the early sixteenth-century Ottoman Empire », *Turcica* XLI, 2009, p. 3-36.
- ÚJVÁRY, Zsuzsanna J., « A Muslim Captive's Vicissitudes in Ottoman Hungary (Mid-Seventeenth Century) », in DAVID, Géza et FODOR, Pál (éds), *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth Early Eighteenth Centuries)*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2007 (The Ottoman Empire and its Heritage 37), p. 141-168.
- ULUÇAY, Çağatay, *Harem II*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1971.
- ÜNAL, Mehmet Ali, *xvi. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566)* [Le *sancak* de Harput au xvi^e siècle (1518-1566)], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1989.
- ÜREKLİ, Muzaffer, *Kırım Hanlığının kuruluşu ve Osmanlı himâyesinde yükselişi, 1441-1569* [La fondation du khanat de Crimée et son ascension sous tutelle ottomane, 1441-1569], Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1989.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları I: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı* [Les foyers des esclaves de la Porte parmi les institutions de l'État ottoman, I : les foyers des *acemi* et des janissaires], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1943.
- , *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1965.
- , *Osmanlı Tarihi, III. cilt, 2. kısım: XVI. yüzyıl ortalarından XVII. yüzyıl sonuna kadar* [Histoire ottomane, vol. III, 2^e partie : du milieu du xvi^e jusqu'à la fin du xvii^e s.], 2^e éd., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1977 (Dünya Tarihi).
- , « Osmanlı Sarayı'nda Ehl-i Hiref (Sanatkârlar) Defterleri » [Les registres des artisans du palais ottoman], *Belgeler* XI/15, 1981-1986, p. 23-76.
- VALENSI, Lucette, « Esclaves chrétiens et esclaves noirs à Tunis au xviii^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XXII/6, 1967, p. 1267-1288.
- , *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote*, Paris, Hachette, 2005 [1987].
- VAN DEUSEN, Nancy E., *Global Indios. The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*, Durham-Londres, Duke University Press, 2015 (Narrating Native Histories).
- VARGA, János J., « Ransoming Ottoman Slaves from Munich (1688) », in DAVID, Géza et FODOR, Pál (éds), *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteenth Early Eighteenth Centuries)*, Leyde-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2007 (The Ottoman Empire and its Heritage 37), p. 169-181.
- VARLIK, Nükhet, *Plague and empire in the early modern Mediterranean world. The Ottoman experience, 1347-1600*, New York, Cambridge University Press, 2015.
- VATIN, Nicolas, « Note sur l'attitude des sultans ottomans et de leurs sujets face à la captivité des leurs en terre chrétienne (fin xv^e-xvi^e siècle) », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* LXXXII, 1992, p. 375-395.
- , *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les*

deux sièges de Rhodes, 1480-1522, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1994 (Collection Turcica VII).

- , « L'emploi du grec comme langue diplomatique par les Ottomans (fin XV^e – début XVI^e siècle) », in HITZEL, Frédéric (éd.), *Istanbul et les langues orientales*, Paris-Istanbul, L'Harmattan-IFEA-INaLCO, 1997 (Varia Turcica XXXI), p. 41-47.
 - , « La notation du nom propre sur les stèles funéraires ottomanes », in CHRISTIN, Anne-Marie (éd.), *L'écriture du nom propre*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 135-148.
 - , « Notes sur l'exploitation du marbre et l'île de Marmara Adası (Proconnèse) à l'époque ottomane », *Turcica* XXXII, 2000, p. 307-362.
 - , « Une affaire interne. Le sort et la libération des personnes de condition libre illégalement retenues en esclavage sur le territoire ottoman (XVI^e siècle) », *Turcica* XXXIII, 2001, p. 149-190.
 - , *Conférence d'ouverture de M. Nicolas Vatin, Directeur d'études. Études ottomanes (XV^e-XVIII^e siècle), 10 novembre 2001*, Paris, 2001.
 - , « Pourquoi un Turc ottoman racontait-il son voyage ? Note sur les relations de voyage chez les Ottomans des *Vâkı'ât-ı Sultân Cem* au *Seyâhatnâme* d'Evliyâ Çelebi » [1995], dans *idem*, *Les Ottomans et l'Occident (XV^e-XVI^e siècles)*, Istanbul, Les Éditions Isis, 2001 (Analecta Isisiana LI), p. 179-193.
 - , « L'Empire ottoman et la piraterie en 1559-1560 », in ZACHARIADOU, Elizabeth (éd.), *The Kapudan Pasha. His Office and his Domain. Halcyon Days in Crete IV: A Symposium Held in Rethymnon, 7-9 January 2000*, Réthymnon, Crete University Press, 2002, p. 371-408.
 - , « La relégation dans l'Empire ottoman (troisième quart du XVI^e siècle) », in MOATTI, Claudia, KAISER, Wolfgang et PÉBARTHE, Christophe (éds), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2009 (Études 22), p. 581-618.
 - , « “Comment êtes-vous apparus, toi et ton frère ?” Notes sur les origines des frères Barberousse », *Studia Islamica* n. s. I, 2011, p. 103-131.
 - , « Notes sur l'entrée d'Alger sous la souveraineté ottomane (1519-1521) », *Turcica* XLIV, 2012-2013, p. 131-166.
 - , « Dynastie. Grands rites dynastiques », *DEO*, p. 380-388.
 - , « Esclavage. L'esclavage chez les Ottomans jusqu'au XIX^e siècle », *DEO*, p. 411-413.
- VATIN, Nicolas et VEINSTEIN, Gilles, *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans, XIV^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.
- (dirs), *Insularités ottomanes*, Istanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes-Maison neuve & Larose, 2004 (Rencontres d'Istanbul).
 - , « Roi, pirate ou esclave ? L'image de Hayrû-d-dîn Barberousse dans le manuscrit Supplément 1186 de la Bibliothèque nationale de France », in CLAYER, Nathalie et KAYNAR, Erdal (éds), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie. Études réunies pour François Georgeon*, Paris-Louvain-Walpole, Peeters, 2013 (Turcica XIX), p. 233-259.
 - , « Paroles d'*oglan*, jeunes esclaves de la Porte (XVI^e-XVII^e siècles) », in SCHILTZ, V. (éd.), *De Samarcande à Istanbul : étapes orientales. Hommages à Pierre Chuvin II*, Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 245-257.

- VEINSTEIN, Gilles, « From the Italians to the Ottomans: The Case of the Northern Black Sea Coast in the Sixteenth Century », *Mediterranean Historical Review* I/2, 1986, p. 221-237.
- , « Prélude au problème cosaque (à travers les registres de dommages ottomans des années 1545-1555) », *Cahiers du Monde russe et soviétique* XXX/3-4, 1989, p. 329-361.
- , « Les registres de recensement ottomans. Une source pour la démographie historique à l'époque moderne », *Annales de démographie historique*, 1990, p. 365-378.
- , « On the Çiftlik Debate », in KEYDER, Çağlar et TABAK, Faruk (éds), *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East*, Albany (New York), State University of New York Press, 1991, p. 35-53.
- , « Une lettre de Selīm II au roi de Pologne Sigismond-Auguste sur la campagne d'Astrakhan de 1569 », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* LXXXII, 1992, p. 397-420.
- , « *Aḥkām Qa'idi*. Ordres originaux et *Mühimme Defteri* », in BACQUÉ-GRAMMONT, J.-L. et DOR, R. (éds), *Mélanges offerts à Louis Bazin par ses disciples, collègues et amis*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 257-274.
- , « À propos des *ehl-i hiref* et du *devşirme* », in HEYWOOD, Colin et IMBER, Colin (éds), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, The Isis Press, 1994, p. 351-367.
- , « Sur les conversions à l'islam dans les Balkans ottomans avant le XIX^e siècle », *Dimensioni e problemi della ricerca storica* II, 1996, p. 153-167.
- , « Early Ottoman Appellations for the Cossacks », *Harvard Ukrainian Studies* XXIII/3-4, 1999, p. 33-44.
- , « Commercial relations between India and the Ottoman Empire (late 15th to late 18th century) », in CHAUDHURY, Sushil et MORINEAU, Michel (éds), *Merchants, Companies and Trade. Europe and Asia in Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press-Maison des sciences de l'homme, 1999 (Études sur le capitalisme moderne), p. 95-115.
- , « La grande sécheresse de 1560 au nord de la mer Noire : perceptions et réactions des autorités ottomanes », in ZACHARIADOU, Elizabeth (éd.), *Natural Disasters in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete III: A Symposium Held in Rethymnon, 10-12 January 1997*, Réthymnon, Crete University Press, 1999, p. 273-281.
- , « La prise de Constantinople et le destin des *zimmî* ottomans », *Archivum Ottomanicum* XXIII, 2005-2006, p. 335-346.
- , « Le statut de *musta'min*, entre droit et politique », in KERMELI, Eugenia et ÖZEL, Oktay (éds), *The Ottoman Empire: Myths, Realities and 'Black Holes'. Contributions in Honour of Colin Imber*, Istanbul, The Isis Press, 2006, p. 189-201.
- , « Les capitulations franco-ottomanes de 1536 sont-elles encore controversables ? », in COSTANTINI, Vera et KOLLER, Markus (éds), *Living in the Ottoman Ecumenical Community. Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2008 (The Ottoman Empire and its Heritage 39), p. 71-88.
- , « Histoire turque et ottomane. Cours : Les "esclaves de la Porte" ottomane. I. Introduction », *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2008-2009, 109^e année*, Paris, 2010, p. 823-835. URL : <http://www.college-de-france.fr/site/gilles-veinstein/course-2008-2009.htm>
- , « Trésor public et fortunes privées dans l'Empire ottoman (milieu XVI^e - début XIX^e siècles) »,

- Cahiers de la Méditerranée* LXXX : *Dynamiques des ports méditerranéens*, 2010, p. 187-198.
- , « Histoire turque et ottomane. Cours : Les “esclaves de la Porte” dans l’Empire ottoman. II. Recrutement, formation, carrières », *Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2009-2010, 110^e année*, Paris, 2011, p. 655-672. URL : <http://www.college-de-france.fr/site/gilles-veinstein/course-2009-2010.htm>
- , « Les nouveaux noms des recrues du *devşirme* ottoman », in MÜLLER, Christian et ROILAND ROUABAH, Muriel (dirs), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d’Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Damas-Beyrouth, Presses de l’Institut Français du Proche-Orient, 2013, p. 461-468.
- , *Les Ottomans. Variations sur une société d’Empire*, Paris, Éditions EHESS, 2017 (En temps & lieux 68).
- VERLINDEN, Charles, *L’esclavage dans le monde ibérique médiéval*, Madrid, Tipografia de Archivos, 1934 (Anuario de historia del derecho español).
- , « L’origine de *scylavus* = esclave », *Bulletin du Cange* XVII, 1942, p. 97-128.
- , « La colonie vénitienne de Tana, centre de la traite des esclaves au XIV^e et au début du XV^e siècle », dans *Studi in onore di Gino Luzzatto*, Milan, A. Giuffrè, 1950 (Istituto di storia economica dell’Università di Napoli), t. II, p. 1-25.
- , *L’esclavage dans l’Europe médiévale. I, Péninsule ibérique-France*, Bruges, De Tempel, 1955.
- , *L’esclavage dans l’Europe médiévale. II, Italie, colonies italiennes du Levant, Levant latin, Empire byzantin*, Bruges, De Tempel, 1955.
- VEYNE, Paul, « Droit romain et société : les hommes libres qui passent pour esclaves et l’esclavage volontaire » [1981], dans *idem, La société romaine*, Paris, Éditions du Seuil, 2001 [1991] (Points-Histoire), p. 247-280.
- VINCENT, Bernard, « Les confréries de Noirs dans la Péninsule ibérique (XV^e-XVIII^e siècles) », in GONZALEZ CRUZ, David (éd.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, 2001, p. 17-28.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *From the Enemy’s Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, trad. par Catherine V. Howard, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1992 [1986].
- VIZINCZEY, Stephen, *Vérités et mensonges en littérature*, trad. par Philippe Babo et Marie-Claude Peugeot, Monaco, Éditions du Rocher, 2001 (Anatolia).
- VLASSOPOULOS, Kostas, « Finley’s Slavery », in JEW, Daniel, OSBORNE, Robin et SCOTT, Michael (dirs), *M. I. Finley. An Ancient Historian and his Impact*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016 (Cambridge Classical Studies), p. 76-99.
- VON CLAUSEWITZ, Carl, *De la guerre* [1832-1834], trad. par Nicolas Waquet, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2006 (Rivages poche / Petite Bibliothèque).
- VON GLAHN, Richard, *The Economic History of China. From Antiquity to the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- VOVELLE, Michel, *Idéologies et mentalités*, Paris, Éditions La Découverte, Paris, 1985 [1982].
- VRYONIS, Speros (Jr.), « Isidore Glabas and the Turkish *devshirme* », *Speculum* XXXI/3, 1956,

p. 433-443.

- , « The Ottoman Conquest of Thessaloniki in 1430 », in BRYER, Anthony et LOWRY, Heath (éds), *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society. Papers given at a symposium at Dumbarton Oaks in May 1982*, Birmingham-Washington, The University of Birmingham-Dumbarton Oaks, 1986, p. 281-321.
- WACHTEL, Nathan, « La vision des vaincus : la conquête espagnole dans le folklore indigène », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* XXII/3, 1967, p. 554-585.
- WADE, Richard C., *Slavery in the Cities: The South, 1820-1860*, New York, Oxford University Press, 1964.
- WALVIN, James, *Questioning Slavery*, New York-Londres, Routledge, 1996.
- WALZ, Terence, *Trade between Egypt and Bilād as-Sūdān, 1700-1820*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1978 (Textes arabes et études islamiques 8).
- , « Trading into the Sudan in the sixteenth century », *Annales islamologiques* XV, 1979, p. 211-233.
- WATSON, James L., « Slavery as an Institution, Open and Closed Systems », dans *idem* (dir.), *Asian and African Systems of Slavery*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1980, p. 1-15.
- WEBER, Max, *Économie et société*, trad. par J. Freund et alii, Paris, Plon, 1971 [1921].
- WEST, Steven L., « 'Ali's *Qissa-i Yusuf* and the Teaching of Islamic Values », *Turkish Studies Association Bulletin* III/2, 1979, p. 1-6.
- WHITE, Hayden, « The Problem of Change in Literary History », *New Literary History* VII/1, 1975, p. 97-111.
- , *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature and Theory: 1957-2007*, éd. par DORAN, Robert, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010.
- WHITE, Joshua Michael, *Catch and Release: Piracy, Slavery, and Law in the Early Modern Ottoman Mediterranean*, Ann Arbor, thèse de doctorat, University of Michigan, 2012.
- , « "Of Free Origin": Freedom Suits in the Early Modern Ottoman Empire », communication présentée à la journée d'études « "Domestic slavery", 15th-19th centuries », organisée par le projet « NExT travail libre-travail forcé » dirigé par Alessandro Stanziani, tenue le 24 et le 25 mars 2016 au Collège de France, Paris.
- , *Piracy and Law in the Ottoman Mediterranean*, Stanford, Stanford University Press, 2017.
- WILKINS, Charles L., *Forging Urban Solidarities. Ottoman Aleppo 1640-1700*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2010 (The Ottoman Empire and its Heritage 41).
- , « Masters, servants and slaves. Household formation among the urban notables of early Ottoman Aleppo », in WOODHEAD, Christine (éd.), *The Ottoman World*, Londres-New York, Routledge, 2012 (The Routledge Worlds), p. 291-306.
- , « Slavery and Household Formation in Ottoman Aleppo, 1640-1700 », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* LVI, 2013, p. 345-391.
- , « A Demographic Profile of Slaves in Early Ottoman Aleppo », in WITZENRATH, Christoph (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate,

2015, p. 221-246.

- WILLIAMS, Eric, *Capitalism & Slavery*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944.
- WITTEK, Paul, « *Devshirme* and *sharī'a* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XVII/2, 1955, p. 271-278.
- , *The Rise of the Ottoman Empire* [1938]. *Studies in the history of Turkey, thirteenth-fifteenth centuries*, éd. par HEYWOOD, Colin, Londres-New York, Routledge, 2012 (Royal Asiatic Society books).
- WITZENRATH, Christoph, « Rachat (« rédemption »), fortification et diplomatie dans la steppe. La place de l'Empire de Moscou dans la traite des esclaves en Eurasie », in GUILLÉN, Fabienne P. et TRABELSI, Salah (éds), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012 (Collection de la Casa de Velázquez 133), p. 181-193.
- , (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015.
- , « The Conquest of Kazan' as a Place of Remembering the Liberation of Slaves in the Sixteenth- and Seventeenth-century Russia », dans *idem* (dir.), *Eurasian Slavery, Ransom and Abolition in World History, 1200-1860*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 295-308.
- WOODHEAD, Christine, « An experiment in official historiography? The post of *şehnâmeçi* in the Ottoman Empire », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* LXXV, 1983, p. 157-182.
- , « Murad III and the historians: Representations of Ottoman imperial authority in the late 16th-century historiography », in KARATEKE, Hakan T. et REINKOWSKI, Maurus (éds), *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2005 (The Ottoman Empire and its Heritage 34), p. 85-98.
- , (éd.), *The Ottoman World*, Londres-New York, Routledge, 2012 (The Routledge Worlds) (= Woodhead, *Ottoman World*).
- YAŞA, Fırat, « Kırım Hanlığı'nda Köleliğin Sosyal ve Mali Boyutları » [L'esclavage au point de vue social et financier dans le khanat de Crimée], *Gaziantep University Journal of Social Sciences* XIII/3, 2014, p. 657-669.
- YAŞAR, Murat, « Evliya Çelebi in the Circassian Lands: Vampires, Tree Worshipers, and Pseudo-Muslims », *Acta Orientalia. Academiae Scientiarum Hungaricae* LXVII/1, 2014, p. 75-86.
- YATES, Robin D. S., « Slavery in early China: a socio-cultural approach », *Journal of East Asian Archaeology* III/1-2, 2002, p. 283-331.
- YAYCIOGLU, Ali, *Partners of the Empire. The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*, Stanford, Stanford University Press, 2016.
- YERASIMOS, Stéphane, *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIV^e-XVI^e siècles). Bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités*, Ankara, Imprimerie de la société turque d'histoire, 1991.
- , « Feeding the Hungry, Clothing the Naked: Food and Clothing Endowments in Sixteenth-Century Istanbul », in ERGIN, Nina, NEUMANN, Christoph K. et SINGER, Amy (éds), *Feeding People, Feeding Power. Imarets in the Ottoman Empire*, Istanbul, Eren, 2007, p. 241-249.
- , « Les déportés et leur statut dans l'Empire ottoman (XV^e-XVI^e siècles) », in MOATTI, Claudia,

- KAISER, Wolfgang et PÉBARTHE, Christophe (éds), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2009 (Études 22), p. 515-532.
- YERMOLENKO, Galina I., « Tatar-Turkish Captivity and Conversion in Early Modern Ukrainian Songs », in WATKINS, John et REYERSON, Kathryn L. (éds), *Mediterranean Identities in the Premodern Era. Entrepôts, Islands, Empires*, Farnham, Ashgate, 2014 (Transculturalisms, 1400-1700), p. 191-209.
- YI, Eunjeong, *Guild dynamics in seventeenth-century Istanbul: fluidity and leverage*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 27).
- , « Guild Membership in Seventeenth Century Istanbul: Fluidity in Organisation », in FAROQHI, Suraiya et DEGUILHEM, Randi (dirs), *Crafts and Craftsmen of the Middle East. Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2005 (The Islamic Mediterranean 4), p. 55-83.
- YILDIZ, Kenan, *1660 İstanbul Yangınının Sosyo-Ekonomik Tahlili* [Analyse socio-économique de l'incendie de 1660 à Istanbul], Istanbul, thèse de doctorat, Marmara Üniversitesi, 2012.
- YILMAZ, Gülay, « Becoming a *Devşirme*. The Training of Conscripted Children in the Ottoman Empire », in CAMPBELL, Gwyn, MIERS, Suzanne et MILLER, Joseph C. (éds), *Children in Slavery through the Ages*, Ohio, Ohio University Press, 2009, p. 119-134.
- , « Blurred Boundaries between Soldiers and Civilians: Artisan Janissaries in Seventeenth-Century Istanbul », in FAROQHI, Suraiya (éd.), *Bread from the Lion's Mouth: Artisans Struggling for a Livelihood in Ottoman Cities*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2015, p. 175-193.
- YÜKSEL, İ. Aydın, « Sadrâzam Rüstem Paşa'nın Vakıfları » [Les fondations pieuses du grand vizir Rüstem Paşa], in *Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı*, Istanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1995, p. 219-281.
- ZACHARIADOU, Elizabeth A., « S'enrichir en Asie mineure au XIV^e siècle », in KRAVARI, V., LEFORT, J. et MORRISSON, C. (éds), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin II*, Paris, Éditions P. Lethielleux, 1991, p. 215-224.
- , « Monks and Sailors under the Ottoman Sultans », *Oriente Moderno* n. s. XX (LXXXI/1), 2001, p. 139-147.
- , (éd.), *The Kapudan Pasha. His Office and his Domain. Halcyon Days in Crete IV: A Symposium Held in Rethymnon, 7-9 January 2000*, Réthymnon, Crete University Press, 2002.
- ZARINEBAF, Fariba, *Crime & Punishment in Istanbul, 1700-1800*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2010.
- ZE'EVİ, Dror, « Women in 17th-century Jerusalem: Western and Indigenous Perspectives », *International Journal of Middle Eastern Studies* XXVII/2, 1995, p. 157-173.
- , « *Kul* and Getting Cooler: The Dissolution of Elite Collective Identity and the Formation of Official Nationalism in the Ottoman Empire », *Mediterranean Historical Review* XI, 1996, p. 177-195.
- , « My Slave, My Son, My Lord: Slavery, Family and State in the Islamic Middle East », in TORU, Miura et PHILIPS, John Edward (éds), *Slave Elites in the Middle East and Africa: A Comparative Study*, Londres-New York, Kegan Paul International, 2000 (Islamic Area Studies), p. 71-80.

- , « Changes in legal-sexual discourses: sex crimes in the Ottoman empire », *Continuity and Change* XVI/2, 2001, p. 219-242.
- , *Producing Desire. Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2006 (Studies on the History of Society and Culture).
- ZEITLIAN WATENPAUGH, Heghnar, *The Image of an Ottoman City. Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004 (The Ottoman Empire and its Heritage 33).
- ZILFI, Madeline C., *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1988 (Studies in the Middle East History VIII).
- (dir.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, 1997 (The Ottoman Empire and its Heritage 10).
- , « We Don't Get Along: Women and *Hull* Divorce in the Eighteenth Century », dans *eadem* (dir.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1997 (The Ottoman Empire and its Heritage 10), p. 264-297.
- , « Goods in the *Mahalle*: Distributional Encounters in the Eighteenth-Century Istanbul », in QUATAERT, Donald (éd.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, Albany (New York), SUNY Press, 2000, p. 289-311.
- , « Servants, Slaves and the Domestic Order in the Ottoman Middle East », *Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* II/1, 2004, p. 1-33.
- , « Thoughts on Women and Slavery in the Ottoman Era and Historical Sources », in EL-AZHARY SONBOL, Amira (éd.), *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies*, Syracuse (New York), Syracuse University Press, 2005, p. 131-138.
- , « Slavery », in ÁGOSTON, Gábor et MASTERS, Bruce (dirs), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, Facts on File, 2009, p. 530-533.
- , *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire. The Design of Difference*, New York, Cambridge University Press, 2010 (Cambridge Studies in Islamic Civilization).
- ZLATAR, Behiya, « 16. asırda Sarayevo (Saraybosna)'da ikamet eden harp esirlerinin kaderi hakkında » [À propos du sort des prisonniers de guerre ayant résidé à Sarajévo au XVI^e siècle], *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi İstanbul, 23-28 Eylül 1985*, Istanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989, vol. II, p. 677-681.
- ZWEIG, Stefan, *Le monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, trad. par Serge Niémetz, Paris, Belfond, 2010 [1944].

ANNEXES

Sommaire

Documents.....	748
Figures.....	758
Cartes.....	766

DOCUMENTS

1 – La liste des esclaves vendus de Matrâkçı Sinân

Source : TS.MA.d 9627

Date : 13 cemâziyyü-l-âhîre 1008 / 31 décembre 1599

[Translittération]

Matrâkçı Sinân'ın satılan kulları bunlardır ki zikr olunır

[fol. 2 r °]		[fol. 1 v °]			
Ḳays Bōsna iki biñ yüz on aḳçe	Ġazanfer Midillü iki biñ sekiz-yüz on aḳçe	Behrâm küçük Urūs üç biñ altı yüz ḳırḳ bés	Muştafâ şubaşı dört biñ yüz aḳçe	Aḫmed şubaşı altı biñ yüz aḳçe	Muḫammed ketḫüdâ dört biñ bés yüz aḳçe
Velî Bōsna üç biñ elli bés aḳçe	Muştafâ Arnavud iki biñ bés-yüz yigirmi-bés aḳçe	Atmaca Çerkes üç biñ yüz bés aḳçe	‘Anber siyâh taḫaşı dört biñ dört yüz elli aḳçe	İşḫâḳ Bōsna iki biñ yüz yigirmi bés aḳçe	İḫtiyâr Ābâza üç biñ iki-yüz yetmiş aḳçe
		Verd-i ḳan Çerkes câriye on biñ yedi-yüz on bés aḳçe	Baḫtiyâr Leḫ iki biñ iki-yüz aḳçe	İskender Leḫ iki bin üç-yüz elli bés aḳçe	Ṭayfūr Gürcî iki biñ iki-yüz yetmiş aḳçe
			Cemşid Bōsna bés biñ aḳçe	Murâd Çerkes üç biñ altı-yüz altmış bés aḳçe	Mübârek siyâh biñ bés-yüz altmış bés
			Hüseyn şubaşı iki biñ üç yüz altmış aḳçe	‘Abdu-İllâh şubaşı iki biñ sekiz yüz aḳçe	Oran Çerkes iki biñ bés aḳçe
			Ferhâd Bōsna kâtib altı biñ on bés aḳçe	Yûnus Bōsna üç biñ ḫoksan aḳçe	Keyvân Hırvât borizan üç biñ yüz bés aḳçe
			Fâ’iḳ Eflâḳ dört biñ otuz aḳçe	Hüsrev çâşnîgir Çerkes biñ ḫokuz yüz elli aḳçe	‘Alî Arnavud üç biñ aḳçe
			Nûḫ Arnavud iki biñ yedi-yüz bés aḳçe	Ḥasan Bōsna iki biñ yedi-yüz aḳçe	Yûsuf Eflâḳ iki biñ aḳçe

meblağ yüz bés biñ üç-yüz yigirmi bés aḳçe

ANNEXES

[Traduction]

ceux-ci sont les esclaves vendus de Maṭrākı Sinān

	[fol. 2 r°]			[fol. 1 v°]	
Ḳays, bosniaque 2 110 aspres	Ġazanfer, lesbien 2 810 aspres	Behrām, petit ukrainien 3 645	Muṣṭafā, officier 4 100 aspres	Aḥmed, officier 6 100 aspres	Muḥammed, intendant 4 500 aspres
Velī, bosniaque 3 055 aspres	Muṣṭafā, albanais 2 525 aspres	Atmaca [Épervier], circassien 3 105 aspres	‘Anber [Ambre gris], noir eunuque, 4 450 aspres	İṣḥāk, bosniaque 2 125 aspres	İḥtiyār [Vieillard], abkhaze 3 270 aspres
		Verd-i ḳan [Rose de sang] esclave circassienne 10 715 aspres	Baḥtiyār [Fortuné], polonais 2 200 aspres	İskender, polonais 2 355 aspres	Ṭayfūr, géorgien 2 270 aspres
			Cemṣīd, bosniaque 5 000 aspres	Murād [Désir], circassien 3 665 aspres	Mübārek [Béni], noir 1 565 aspres
<i>somme totale : 105 325 aspres</i>					
			Hüseyin, officier 2 360 aspres	‘Abdu-llāh, officier 2 800 aspres	Oran [Modération], circassien 2 005 aspres
			Ferhād, bosniaque scribe 6 015 aspres	Yūnus, bosniaque 3 090 aspres	Keyvān [Saturne], croate trompett[ist]e 3 105 aspres
			Fā’iḳ, valaque 4 030 aspres	Ḥüsrev, goûteur circassien 1 950 aspres	‘Alī, albanais 3 000 aspres
			Nūḥ, albanais 2 705 aspres	Ḥasan, bosniaque 2 700 aspres	Yūsuf, valaque 2 000 aspres

[Fac-similé]

[fol. 2 r°]			[fol. 1 v°]
قیس بوسنه ایک بیک نوز اون اچنه	غضنفر مدلولو ایک بیک سکر نوز اون اچنه	بهرام کوچک اوروسن اوج بیک القی نوز قرقیش	مطراقی سلطانک صاملان قولری بولردرکه ذکر اولمز
ولی بوسنه اوج بیک اللی نوز اچنه	مصطفی ارنود ایک بیک بیشوز یکرم بیش اچنه	اتجه چرکس اوج بیک نوز بیش اچنه	محمد کخدا درت بیک بیش نوز اچنه
ورد قان چرکس جازیه اون بیک دیوز اون بیش اچنه	همیلع یوز بیش بیک اوجوز کره بیش اچنه	ورد قان چرکس جازیه اون بیک دیوز اون بیش اچنه	اختیار آمازه اوج بیک کیوز بیش اچنه
حیدر صوابی ایک بیک اوج نوز التش اچنه	عبدالله شایسته ایک بیک سکر نوز اچنه	مراد چرکس اوج بیک الیموز التش بیش اچنه	طیفور کوچی ایک بیک کیوز بیش اچنه
فهاد بوسنه کاتب التیمک اون بیش اچنه	کیوان خروات بورزن اوج بیک یوز بیش اچنه	حیدر صوابی ایک بیک اوج نوز التش اچنه	مبارک سیاه بیک بیشوز التش بیش
فایق افلاق درت بیک اونوز اچنه	خسر وچاشنیکر چرکس بیک طفقوز یوز الی اچنه	علی ارنود اوج بیک اچنه	اوران چرکس ایک بیک بیش اچنه
نوح ارنود ایک بیک دیوز بیش اچنه	حسن بوسنه ایک بیک دیوز اچنه	موسفا افلاق ایک بیک اچنه	کیوان خروات بورزن اوج بیک یوز بیش اچنه

2 – Règlement sur la levée du quint à Istanbul sous Bāyezīd II [extraits]

Source : L'exemplaire unique se trouve à la bibliothèque de manuscrits d'Âtıf Efendi à Istanbul (ms. n° 1734, 36 v°-37 r°). Son fac-similé a été publié par Abdülkadir Özcan, « Pencik », *TDVİA*, Istanbul, 2007, vol. XXXIV, p. 226-228.

Date : 916/1510

[Translittération]

Şüret-i kânünnâme-i penc-yek [...] imdi penc-yek huşuşında olan kânün-ı kadīm budur ki şir-hör pecceden üç yaşına degin onar akçeden otuz akçeye alınur. Ve üç yaşından sekiz yaşına varınca yüz akçe alınur. Bunuñ gibilere peççe dërler. Ve sekiz yaşından on iki yaşına varınca yüz yigirmi akçeden ikiyüz akçeye varınca alınur. Bunuñ gibilere gulāmçe dërler. Ve bālīg olmış gulāmdan ikiyüz elli akçeden ikiyüz seksen akçeye degin alınur. Ve şakallu kâfirden daħi ikiyüz elli akçeden ikiyüz yetmiş akçeye degin alınur. Ve pîr kâfirden yüz elli akçeden ikiyüz akçeye degin alınur. Ve mezkûr kâfir pîr veyâ fertût olacaķ olursa yüz otuz akçeden yüz elli akçeye degin alınur. Ve daħi gulām veyâ kâfir yek-çeşm veyâ yek-dest olursa yüz otuz akçeden yüz elli akçeye degin alınur [...]

[Traduction]

Copie du *kânünnâme* relatif au *penc-yek* [...] voici l'ancien règlement qui porte sur la question du quint : on perçoit entre 10 et 30 aspres sur les nourrissons jusqu'à l'âge de trois. Entre l'âge de trois et huit ans, on perçoit 100 aspres, ceux-là s'appellent *peççe*. De huit à douze ans, on perçoit entre 120 et 200 aspres, ceux-là s'appellent *gulāmçe*. Des *gulām* arrivés à l'adolescence, on perçoit entre 250 et 280 aspres. Des mécréants barbus, on perçoit entre 250 et 270 aspres. Des mécréants vieux, on perçoit entre 150 et 200 aspres. S'il se trouve que lesdits mécréants sont vieux ou décrépits/éprouvés par l'âge, on en perçoit entre 100 et 150 aspres. Et si les *gulām* ou mécréants sont borgnes ou n'ont qu'une seule main, on perçoit sur eux entre 130 et 150 aspres [...]

[Fac-similé]

صورتی قانون نامہ پنچیک

یوزاللی اچہ دن اکیوز اچیه دکن النور و مذکور کا قریب
و یا فرقتا و لاجت اولورسه یوزا و توز اچہ دن یوزا الی
اچیه دکن النور و دخی غلام و یا کافرک چشم و یا بیک
دسا اولورسه یوزا و یوزا اچہ دن یوزا الی اچیه دکن النور

احکامند بولنوب یازلوب کوندرا دی امدی پنچیک
خصوصدا اولان قانون قدیم بودرکه شیرخوردی بجه دن
اوج یاشند دکن اوزا اچیه دن اوزا اچیه و ارنجه انور
اوج یاشند دکن سکر یاشنه و ارنجه یوزا اچیه انور بیک
کبی لره بجه دیولر و سکر یاشند اوان اکی یاشنه و ارنجه
یوزیکر می اچہ دن اکیوز اچیه و ارنجه انور بیک کبی لره
غلاجه دیولر و بالیغ اولش غلامدن اکیوز الی اچہ دن
اکیوز کسان اچیه دکن النور و صقالو کافر دن دخی اکیوز
اللی اچہ دن اکیوز تمش اچیه دکن النور و پی کافر دن

4 – Requête adressée par Mehmed, beglerbeg de Tripoli de Libye, à la Porte

Source : BOA, İbnülemin, Bahriye 4/339

Date : 28 *muḥarrem* 1012 / 8 juillet 1603

[Translittération]

hüve

kâfirden her ne ki alursa kimse istemeye dëyü hüküm

sa‘âdetlü ve devletlü sulṭānum ḥazretlerinüñ ḥāk-pāy-i şerīflerine ‘arz-ı ḥal budur ki

bu kulları dā’imā fōrsa gemüm ile deryā yüzinde gezüb küffār gemilerinden eger çekdürür gemi ve kalyōn ve ğayri yerer rāsd gelinürse dīn-i islām uğurına ceng édüb eyyām-ı devlet-i pādīşāhīde bu kullarına fırsat ve nuşret müyesser olursa içinde çıkan rızk ve fōrsa esīrleri cümle bu kullarınuañ olub mūrī için taleb olımmamak için mü’ekked emr-i şerīf-i şıdka buyurılmak ‘ināyet recā olunur bākī fermān sa‘âdetlü sulṭānımuñdur

mūr-i mūrān-ı Trablūs

Mehmed

[...]

[Traduction]

Lui [Dieu]

Ordre dressé pour que personne ne réclame rien à [Mehmed], quoi qu’il prenne aux mécréants

Requête [soumise] à la poussière sacrée des pieds de Son Excellence mon bienheureux et fortuné sultan

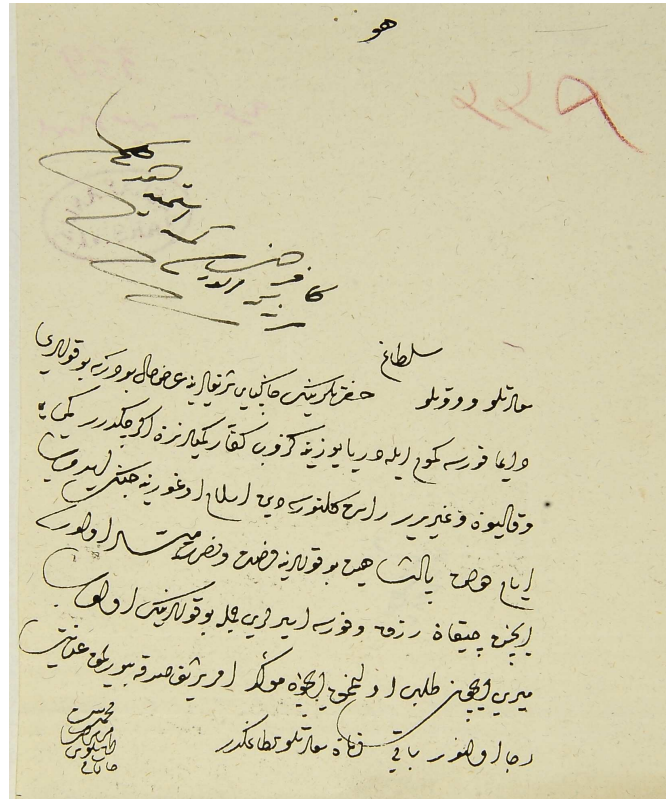
Moi, Son serviteur, je m’aventure toujours avec ma galère de forçats en mer pour saisir des bateaux de mécréants. Si je me trouve inopinément face à leurs navires et bateaux à rame, à voile et à d’autres obstacles, je mène la guerre contre eux au nom de la religion musulmane. Et si, dans les jours fortunés du padichah, Son serviteur connaît un tournant favorable et la victoire, que tous les vivres et esclaves forçats qui sont dans [ces bateaux] reviennent à ce serviteur et que le Trésor impérial ne revendique rien sur eux. Pour obtenir ceci, je supplie l’intercession [du sultan] pour un ordre sacré ferme et ancré dans la justesse. Pour le reste, le firman appartient à mon sultan fortuné

Le gouverneur de Tripoli de Libye

Mehmed

[...]

[Fac-similé]



5 – L'ex-libris de Süleymân, esclave étudiant à la madrasa

Source : Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, ms. n° 37 Hk 1413

Date : [sans date]

[Translittération]

bu kitâb Hâcî Kerîm
oğlunuñ ğulamı
Mollâ Süleymânıdır

ta'îmü-l-müte'allim

Ferişteh oğlu luğatı

Ferişteh oğlu
luğatı

Aztavaylı Mürekkebcî**Muştafa Efendinün****vaqf-ı medrese-i****Merdiyye**

[Traduction]

ce livre appartient à

Mollâ Süleymân

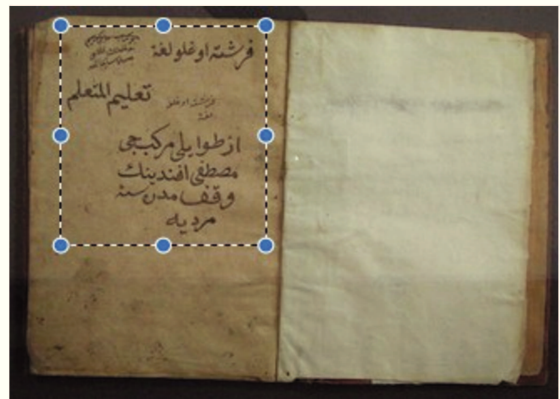
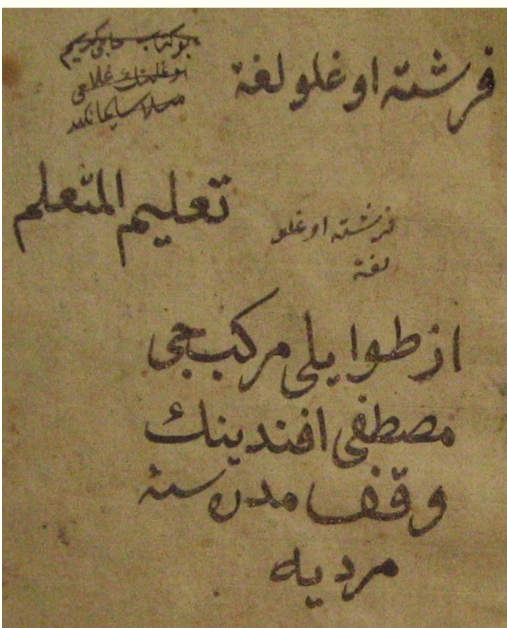
esclave du fils de Hâcî Kerîm

apprentissage de l'étudiant**Le dictionnaire de Ferištehoğlu**

Le dictionnaire de Ferištehoğlu

de la madrasa Merdiyye**du vaqf de Mürekkebcî****Muştafa Efendi d'Aztavay [à Kastamonu]**

[Fac-similé]



6 – La charte d'affranchissement du prêtre Fīliberdō

Source : extrait du *Liber Beneficiorum* du Couvent de Sainte-Marie de Jésus (La Valette), publié par Ettore Rossi, « Carta di affrancamento di uno schiavo maltese », in János Eckmann *et alii* (éds.), *Jean Deny Armağanı / Mélanges Jean Deny*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1958, p. 209-211

Date : la première décade de *receb* en 1062 [entre le 8 et le 17 juin 1652]

[Translittération]

bā'is-i taḥrīr-i ḥurūf budur ki işbu dārende-i tezkere esīrlerimizden Mālīz Fīliberdō nām pāpāz kendi vérmesin dört-yüz otuz 'aded riya'l-i kebīr ğuruşa kaḥ' édüb mezbūr pāpāz Fīliberdō kendinden meblaĝ-ı mezkūrın bi-t-tamām olub ḳabz édüb ba'de-l-yevm mezbūr pāpāza ašlā 'alāḳamız olmayub her nereye gitmek eylerse irādeti kendü elinde olmaĝın yedinde işbu tezkere vérilmişdür

taḥrīren evā'il-i šehr-i recebū-l-münīr sene işneyn ve sittīn ve elf

mīr-i mīrān-ı Tūnis

[Traduction]

Ce document fut rédigé pour la raison suivante : le détenteur de cet acte, le prêtre maltais du nom de Fīliberdō qui fait partie de nos captifs, paya de sa poche 430 piastres, soit la somme qui fut préalablement fixée [pour son rachat]. Le paiement de ladite somme était complet, nous n'avons dorénavant plus aucun lien avec le prêtre susmentionné. Il est libre de se déplacer en suivant sa propre volonté, ce pourquoi cet acte lui fut remis en main.

Écrit dans la première décade du mois lumineux de *receb* en l'an 1062 [entre le 8 et le 17 juin 1652].

Le gouverneur de Tunis

[Fac-similé de la transcription d'E. Rossi]

باعث تحرير حروف بودر که اشبو دارنده تذکره اسیرلریمزدن
مالطز فیله بردو نام پاپاز کند ویرماسین درتیوز اوتوز عدد ریال کبیر
غروشه قطع ایدوب مزبور پاپاز فیله بردو کندیندن مبلغ مذکورین
بالتمام اولوب قبض ایدوب بعد الیوم مزبور پاپازه اصلا علاقمز
اولیوب هر نریه کتمک ایلرسه ارادتی کندو النده اولغین یدینه اشبو
تذکره ویرلمشدر

تحریرا اوایل شهر رجب المنیر سنة اثنتین وستین والف
میر میران تونس

7 – Les mines de Küre vues par Kātib Çelebi

Source : Kātib Çelebi, *Cihān-nümā*, Istanbul, 1145 [1732], p. 651 [lignes -]

Date : Ouvrage publié à titre posthume avec les compléments de l'éditeur İbrāhīm Müteferriķa, l'auteur étant mort en 1657

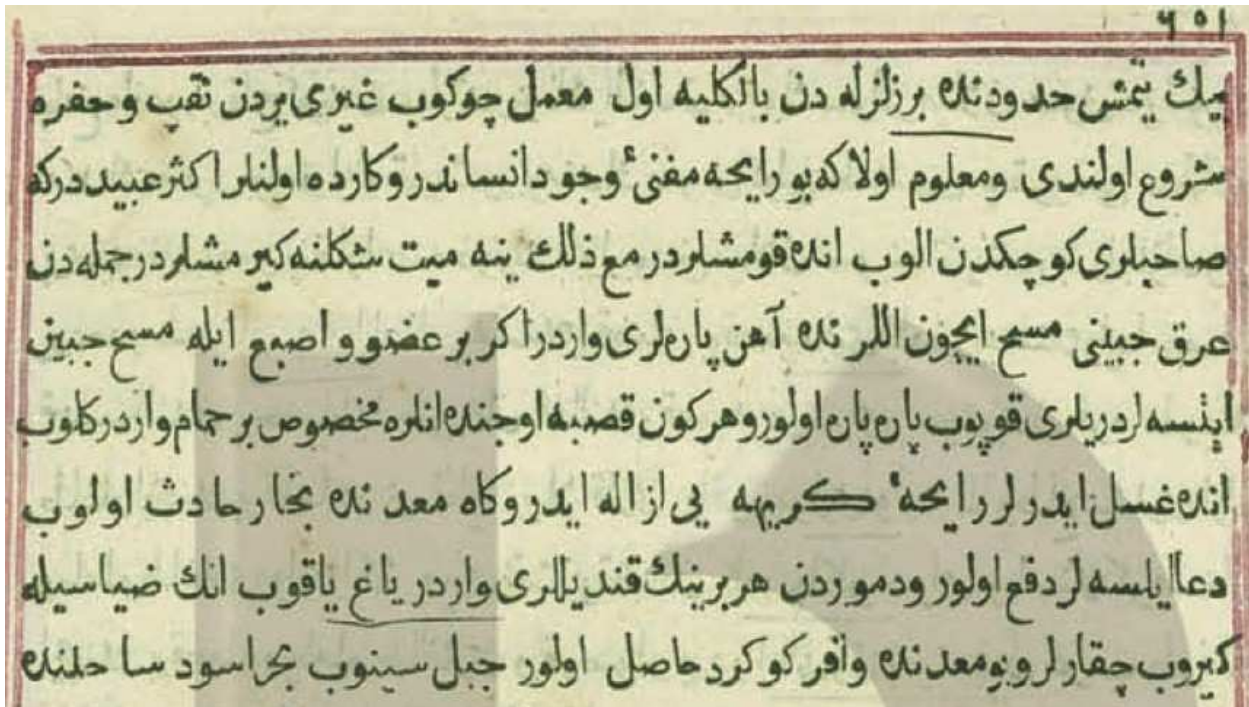
[Translittération]

biñ yetmiş hüdūdında bir zelzeleden bi-l-külliyye ol mu'mel çöküb ğayri yerden naķb u haфра şürū olındı ve ma'lūm ola ki bu rā'ihā-i müfnī vücūd-ı insāndur ve kārda olanlar ekşer 'abiddür ki şāhibleri küçükden alub anda komışlardur ma' zālik yine meyyit şekline girmişlerdür cümleden 'araķ-ı cebnī meshi için ellerinde āhen pāreleri vardur eger bir 'uzvu uşbu' ile mesh-i cebnī étseler derileri kopub pāre pāre olur ve her gün kaşaba ucında anlara maħşūş bir hamām vardur gelüb anda ğaşl éderler rā'ihā-i kerīheyi izāle éder ve ğāh ma'dende buħār hādiş olub du'ā eyleseler def olur ve demürden her biriniñ kandilleri vardur yağ yaķub anuñ ziyāsıyla girüb çıkarlar ve ma'dende vāfir kükürd hāşıl olur

[Traduction]

En l'an 1070 [1659-1660] tous les chemins [des mines de Küre] s'écroulèrent à la suite d'un séisme. On a dû commencer à creuser des tunnels et à faire des terrassements en d'autres endroits. Que l'on sache que ces odeurs destructrices [proviennent des] corps humains, et que ceux qui travaillent [dans les mines] sont majoritairement des esclaves. Leurs propriétaires les prennent quand ils sont encore en bas âge et les y mettent au travail ; ces esclaves prirent la forme de cadavres. Pour essuyer la sueur de leurs mentons, ils ont des morceaux de fer dans leurs mains. Car s'ils s'essuient la sueur d'un membre avec un doigt, leur peau se détache en petits morceaux. Dans un coin du bourg, ils ont leur propre hammam où ils se lavent, ce qui fait partir les puanteurs. Et quand il y a du miasme dans les mines, ils se mettent à prier et le chassent aussitôt. Chacun d'entre eux a une chandelle en fer, ils brûlent de l'huile et entrent et sortent [des mines] avec cette lumière. On extrait abondamment de soufre de ces mines.

[Fac-similé]



8 – Le meurtre de l'étameur Ḥayrū-d-dīn par ses esclaves

Source : BOA, MD 4, p. 127, n° 1285

Date : 17 z̄ī-l-ḥicce 967 / 18 septembre 1560

[Translittération]

İstānbül kādısı şüret-i sicill gönderüb mahrüse-i mezbürede Esīrci Kemāl maḥallesinde olan Ḳalaycı Ḥayrū-d-dīn nām kimesneyi ḳulları ḳatlı eyledügin Reyḥān ve Ca'fer ve Mübārek ve Ḳız ve Ḥasan ve 'Oḡmān ve Ferḥād ve Rıdḅvān ve Keyvān nām ḳulları meclis-i şer'e izḥār olundıkda mezbūr Reyḥān'dan su'āl olunub cümlemüz ḳatline ittifāḳ édüb nişfü-l-leylde ben elüme bıçaḳ alub ve Ca'fer ip alub ve Mübārek nacāk alub üzerine varduğumuzda tıyub ḳalkmak istedikde Ca'fer başına ve Mübārek daḫi ayağına yapışub ben üzerine düşüb boğmak ister iken feryād édince bıçaḳ ile urdum dedükde ve mezkūrān Ca'fer ile Mübārek daḫi Reyḥān'uñ taḳrürüne muvāfıḳ ikrār édüb sā'irleri aşlā ḥaberümüz yokdur dedüklerin i'lām édüb ḳāzī-'asker efendi pāyelerine 'arz édüb Reyḥān'a ve Ca'fer'e ve Mübārek'e siyāset buyurılıub sā'ir ḳulları vereseye verülmek buyurıldı deyü şüret-i sicill üzere işāret étmegin buyurıldı

[Traduction]

Le cadi d'Istanbul envoya une copie de son registre. Dans ledit territoire, au quartier de Kemāl le marchand d'esclaves (*esīrci*), ses esclaves tuèrent Ḥayrū-d-dīn l'étameur. Ses esclaves Reyḥān, Ca'fer, Mübārek, Ḳız, Ḥasan, 'Oḡmān, Ferḥād, Rıdḅvān et Keyvān furent convoqués au tribunal de la charia. Le susdit Reyḥān fut questionné et il dit : « nous collaborâmes tous à son meurtre. À minuit, je pris un couteau dans la main, Ca'fer une corde et Mübārek une hache ; nous allâmes auprès de lui [leur propriétaire Ḥayrū-d-dīn]. Il nous entendit et voulut se lever : Ca'fer le tint par la tête et Mübārek par le pied ; je me jetai sur lui pour l'étrangler. C'est alors qu'il poussa un cri et je lui donnai un coup de couteau. » Les susmentionnés Ca'fer et Mübārek concordèrent avec le témoignage de Reyḥān. Quant aux autres [esclaves], ils déclarèrent n'être au courant de rien, ce qui fut présenté au seuil de sa seigneurie le *kazasker*. La peine capitale fut ordonnée pour Reyḥān, Ca'fer et Mübārek ; il fut ordonné que les autres esclaves seraient donnés aux héritiers. C'est pourquoi il fut ordonné d'agir en suivant [le sens indiqué par] la copie du [présent] registre.

[Fac-similé]

İstānbül kādısı şüret-i sicill gönderüb mahrüse-i mezbürede Esīrci Kemāl maḥallesinde olan Ḳalaycı Ḥayrū-d-dīn nām kimesneyi ḳulları ḳatlı eyledügin Reyḥān ve Ca'fer ve Mübārek ve Ḳız ve Ḥasan ve 'Oḡmān ve Ferḥād ve Rıdḅvān ve Keyvān nām ḳulları meclis-i şer'e izḥār olundıkda mezbūr Reyḥān'dan su'āl olunub cümlemüz ḳatline ittifāḳ édüb nişfü-l-leylde ben elüme bıçaḳ alub ve Ca'fer ip alub ve Mübārek nacāk alub üzerine varduğumuzda tıyub ḳalkmak istedikde Ca'fer başına ve Mübārek daḫi ayağına yapışub ben üzerine düşüb boğmak ister iken feryād édince bıçaḳ ile urdum dedükde ve mezkūrān Ca'fer ile Mübārek daḫi Reyḥān'uñ taḳrürüne muvāfıḳ ikrār édüb sā'irleri aşlā ḥaberümüz yokdur dedüklerin i'lām édüb ḳāzī-'asker efendi pāyelerine 'arz édüb Reyḥān'a ve Ca'fer'e ve Mübārek'e siyāset buyurılıub sā'ir ḳulları vereseye verülmek buyurıldı deyü şüret-i sicill üzere işāret étmegin buyurıldı

TABLES DES MATIÈRES

Remerciements.....	3
Avant-propos.....	5
Liste des abbréviations.....	6
Avertissement sur les conventions.....	9
Sommaire.....	10
Table des documents.....	11
Table des figures.....	11
Table des cartes.....	11
INTRODUCTION.....	13
1 – Préliminaires.....	13
2 – Quelles historiographies ?.....	16
i. Les historiographies des esclavages sous l'Antiquité.....	17
ii. Des études de médiévistes.....	20
iii. Des études sur les sociétés islamiques pré-ottomanes.....	21
iv. Recherches sur l'époque moderne.....	24
v. L'historiographie ottomaniste.....	38
3 – Objet de recherche.....	54
4 – Sources, méthodes et questionnements.....	57
5 – Résumé de la démarche.....	63
Chapitre liminaire : les mots de l'esclavage chez les Ottomans.....	67
1 – Les termes désignant les esclaves dans le vocabulaire ottoman.....	68
i. Termes génériques et polyvalents traduisant l'idée de soumission et de possession.....	69
ii. Termes spécialisés.....	82
a. Termes dédiés aux femmes esclaves.....	82
b. Termes indiquant la classe d'âge à laquelle appartiennent les esclaves.....	87
c. Termes indiquant des traits spécifiques des esclaves.....	89
iii. Les mots rares.....	95
2 – Les termes de l'esclavage et leurs voisins sémantiques.....	101
i. Ce que révèle l'évasion : les esclaves à la fois comme hommes et choses.....	102
ii. Les mots de la liberté et de l'affranchissement.....	107
iii. L'ambiguïté de certains mots : esclaves ou travailleurs/serviteurs ?.....	108
Première partie : le fait servile dans l'Empire ottoman.....	113
I/ Les fondements juridiques et leur application.....	113
A/ Le statut juridique d'esclave.....	116
1 – Les méthodes légales et inadmissibles d'asservissement.....	117
i. La capture à la guerre.....	117
ii. La naissance.....	124
iii. La vente commerciale entérinant le statut.....	124
iv. La dette.....	125
v. L'esclavage illégal.....	126
a. Le sort des Yézidis : une légalité marginale.....	126
b. Les <i>re'āyā</i> victimes de personnes sans scrupules.....	128
c. Les personnes extérieures à la <i>dārü-l-islām</i>	134
vi. L'auto-asservissement volontaire.....	141
2 – Qui peut posséder des esclaves ?.....	149
3 – Les droits et devoirs des esclaves et de leurs maîtres.....	151
i. Des obligations mutuelles.....	151

ii. L'unilatéralité des droits du maître sur son esclave : la soumission totale au règne de l'arbitraire.....	153
B/ La pratique du droit au quotidien.....	157
1 – Litiges autour de l'acte de vente.....	158
2 – Les esclaves « autorisés ».....	162
3 – Abus et mauvais traitements infligés aux esclaves.....	165
4 – La prostitution.....	171
5 – La résistance.....	173
i. Le meurtre.....	174
ii. L'évasion.....	179
a. Le cadre jurisprudentiel.....	179
b. Le marronnage dans le <i>kānūn</i>	183
c. Le droit en application.....	186
d. Conclusion : y a-t-il un droit ottoman de l'esclavage ?.....	195
C/ Les issues légales de l'esclavage.....	196
1 – L'affranchissement absolu (<i>itk</i> ou <i>āzād</i>).....	197
2 – L'affranchissement conditionnel (<i>tedbīr</i>).....	204
3 – L'affranchissement contractuel (ar. <i>mukātaba</i> ; tr. <i>mükātebe</i>).....	206
4 – Le statut de « mère du rejeton » (ar. <i>umm walad</i> ; tr. <i>ümm-i veled</i>).....	209
5 – Conclusion : le clientélisme.....	212
II/ Les esclaves dans l'économie et la société ottomanes.....	217
A/ L'acquisition et la possession d'esclaves.....	219
1 – Origines.....	219
i. Typologie des zones d'approvisionnement.....	221
a. L'approvisionnement direct par l'organisation militaire ottomane.....	222
b. Les États vassaux ou l'approvisionnement en esclaves « par procuration ».....	229
c. Les zones périphériques d'approvisionnement.....	233
d. Les routes de la traite (conclusion d'étape).....	237
2 – Les structures commerciales.....	239
i. Marchands et investisseurs.....	241
a. Les marchands professionnels d'esclaves (<i>esīrci</i>).....	241
b. Investisseurs indépendants.....	254
ii. Les prix (<i>bahā</i>).....	259
a. Tableaux récapitulatifs.....	273
iii. Les revenus fiscaux de l'État.....	274
a. <i>Penc-yek</i> (le quint).....	274
b. L'évolution et les variations de la taxation.....	277
3 – Considérations d'ordre démographique et sociologique.....	290
i. La population servile.....	291
ii. Les profils de maîtres.....	295
a. Les notables musulmans.....	297
b. Les propriétaires non-musulmans (notamment juifs).....	304
iii. Conclusion.....	309
B/ La main d'œuvre servile.....	310
1 – Le profil des emplois et servitudes.....	311
2 – Les métiers.....	312
i. Le domaine agricole.....	312
ii. L'artisanat et la proto-industrie.....	317
iii. Les esclaves autorisés (<i>me'zūn</i>) en tant qu'agents commerciaux.....	320
iv. Les mines.....	322

v. Les chantiers architecturaux et de travaux publics.....	327
vi. L'arsenal impérial.....	329
vii. Tâches variées.....	331
a. Tâches matérielles.....	332
b. Le domaine de la volupté et du divertissement.....	332
c. Tâches intellectuelles.....	334
viii. Conclusion.....	335
C/ Itinéraires d'esclaves.....	335
1 – La sociabilité des esclaves.....	336
i. Les manières de côtoyer les personnes libres (au travail et en loisirs).....	338
ii. L'entre-soi.....	340
2 – Les liens de parenté avec le maître : le cas des <i>ümm-i veled</i>	342
3 – La conversion : le cas des bin et bint 'Abdu-lláh.....	345
4 – Les affranchis dans la société et l'institution du patronage : une liberté relative.....	354
i. L'intérêt du maître à affranchir son esclave.....	356
a. L'aspect religieux.....	356
b. L'aspect économique-financier.....	357
c. L'aspect aléatoire et événementiel.....	359
ii. Les enjeux de l'affranchissement pour les esclaves.....	359
a. Le bagage matériel des affranchis.....	360
b. L'affranchissement en tant que facteur d'ascension sociale.....	362
iii. À la recherche des affranchis dans la société ottomane.....	365
iv. Conclusion.....	371
Seconde partie : les représentations ottomanes de l'esclavage.....	375
I/ Prologue : l'onomastique de l'esclavage chez les Ottomans.....	384
A/ L'anthroponymie : comment nommer ses esclaves ?.....	384
1 – Les recrues du <i>devşirme</i>	385
2 – La configuration ottomane de l'onomastique médiévale arabe et les spécificités féminines.....	388
3 – L'anthroponymie servile dans l'épigraphie mortuaire.....	392
4 – Les surnoms.....	394
5 – Les variations régionales selon Evliyā Çelebi.....	397
6 – Les affranchis.....	401
7 – Pour conclure.....	404
B/ La toponymie : quand les lieux disent l'esclavage.....	404
II/ Les représentations et images littéraires et artistiques.....	412
A/ La poésie classique.....	419
1 – Les « sultans poètes » et les éléments de l'idéologie impériale dans leur poésie.....	421
2 – <i>Hayretī</i> : une voix de la dissension en poésie à l'encontre de l'autorité absolue du sultan.....	432
3 – Des éléments de la mythologie ottomane relatifs à l'esclavage dans la poésie narrative : l'exemple de l'histoire de Joseph.....	439
i. La lecture comparée des versions biblique et coranique de l'histoire de Joseph.....	440
ii. L'appropriation ottomane de l'histoire de Joseph au-delà de l'exégèse : son historicité et sa spatialité.....	454
iii. L'épopée de <i>Yūsuf</i> et <i>Züleyhā</i> dans les <i>meşnevī</i> ottomans.....	462
a. La version de <i>Şeyyād Hamza</i>	464
b. La version de <i>Hamdī</i>	475
iv. L'histoire de Joseph dans les miniatures ottomanes.....	482

4 – Le thème de l’amour en tant que métaphore de l’esclavage.....	491
B/ Les sources narratives en prose.....	500
1 – Les chroniques historiques et écrits politiques.....	501
2 – Les récits de voyages volontaires et forcés.....	508
i. Des écrits ottomans sur les Amériques.....	509
ii. Les témoignages de deux Stambouliotes au Caire.....	518
iii. Les récits d’Ottomans captifs.....	523
iv. Conclusion.....	525
3 – Les livres des festivités impériales (<i>sūrnāme</i>).....	525
C/ Les arts de la scène et l’iconographie.....	540
1 – <i>Ķaragöz</i> : le théâtre d’ombres (<i>hayāl</i>).....	541
2 – L’iconographie : quelques exemples de miniatures.....	547
3 – Conclusion.....	553
III/ Une éthique de l’esclavage.....	557
A/ La physiognomonie appliquée à l’art de l’achat des esclaves : le discours « scientifique » en tant qu’héritage islamique médiéval.....	560
1 – L’exemple d’Ibn Buṭlān : l’expertise médicale au service de l’acheteur.....	560
2 – Les traités de physiognomonie médiévaux connus dans l’Empire ottoman.....	566
B/ La physiognomonie ottomane (<i>ḳıyāfet</i> et <i>fırāset</i>).....	575
1 – La physiognomonie au service du palais et de l’État.....	575
2 – La <i>fırāset</i> dans les registres de <i>cadı</i>	579
3 – L’ethnographie ottomane.....	581
i. Chez <i>Ḳınālızāde ‘Alı Çelebi</i>	584
<i>Interludio africano</i>	595
ii. Chez <i>Muṣṭafā ‘Ālı</i> de Gallipoli.....	605
iii. Conclusion.....	612
C/ Les règles de conduite (<i>ādāb</i>) dans les rapports entre maîtres et esclaves.....	615
1 – Comment classer ? La typologie des serviteurs d’après leurs prédispositions naturelles.....	620
2 – Comment traiter ses esclaves ?.....	624
i. Comment les châtier ?.....	627
ii. Comment les habiller ?.....	635
iii. Conclusion.....	637
3 – Comment vivre avec ses esclaves ? La question de la sexualité.....	637
4 – Les mises en garde contre les propriétaires.....	647
5 – En guise de conclusion : qu’est-ce qu’un(e) bon(ne) esclave ?.....	649
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	653
SOURCES et BIBLIOGRAPHIE.....	669
Sources primaires.....	669
Fonds d’archives.....	669
Manuscrits.....	671
Sources imprimées.....	671
Littérature secondaire.....	684
Instruments de travail.....	684
Travaux généraux et spécialisés.....	687
ANNEXES.....	747
Documents.....	748
Figures.....	758
Cartes.....	766
TABLE DES MATIÈRES.....	773

Résumé

L'historiographie ottomaniste traitant de la question de l'esclavage s'est surtout concentrée sur la période tardive de l'Empire (XIX^e-XX^e s.) produisant des livres de recherche et de synthèse (B. Lewis 1971, 1990 ; E. Toledano 1982, 1997, 2007 ; H. Erdem 1996 ; M. Zilfi 2010). Sur l'époque moderne, on dispose d'un corpus grandissant d'études portant sur des aspects ponctuels du phénomène servile. L'objectif de cette thèse est de réaliser la première monographie (en quelque langue que ce soit) sur l'esclavage dans la société ottomane de l'époque dite « classique » (XVI^e-XVII^e s.), en s'intéressant à l'esclavage pratiqué dans l'espace privé et non au domaine, beaucoup plus étudié, des esclaves du sultan et du système d'asservissement militaro-administratif. À partir essentiellement de documents d'archives de l'État ottoman, du corpus juridique et législatif et de textes littéraires, la thèse aborde des questions d'histoire juridique, sociale, économique, culturelle et des mentalités. Les axes principaux de la recherche concernent ainsi le cadre juridique doctrinaire de l'esclavage en tant qu'institution et l'application du droit par les autorités ottomanes, le commerce des esclaves, les différentes formes de la main d'œuvre servile, l'esclavage au quotidien, le devenir des affranchis, mais aussi la représentation que se faisait l'élite ottomane de l'esclavage, sujet auquel est consacré un tiers de la thèse. Le cadre géographique couvre les « provinces centrales » (Roumélie, Istanbul, Anatolie), mais des micro-études sont consacrées à la Syrie (arabophone mais indissociable de l'Anatolie), l'Égypte, la Crimée, le Caucase et le Kurdistan.

Mots Clés

esclavage, Empire ottoman, Méditerranée, époque moderne, histoire globale, mentalités

Abstract

Ottoman historiography dealing with slavery has been concentrated particularly on the later period of the Empire (19th-20th c.) and produced monographs of research and synthesis (B. Lewis 1971, 1990 ; E. Toledano 1982, 1997, 2007 ; H. Erdem 1996 ; M. Zilfi 2010). For the early-modern period, there is a growing body of articles on localized aspects of the servile phenomenon. This dissertation's objective is to realize the first monograph on slavery in the Ottoman society of the so-called "classical" period in whatever language it may be. The main focus is on slavery in the private space as opposed to the better known and studied sultan's slaves and the military-administrative servitude (the "kul system"). Based essentially on archival documents of the Ottoman state, legal and juridical records, as well as literary texts, the dissertation tackles problems of juridical, social, economical, cultural history, as well as that of mentalities. Thus the research's main axes concern the legal doctrine of slavery as an institution and the implementation of law by the Ottoman authorities; the slave trade; various forms of slave labour; slavery in everyday life; the fate of manumitted slaves; but also the representations of slavery by the Ottoman elites (topic to which a third of the thesis is devoted). The geographical framework covers the "central provinces" (Rumelia, Istanbul, Anatolia), but the dissertation also includes micro-studies on Syria (Arab-speaking but inseparable from Anatolia), Egypt, Crimea, Caucasus and Kurdistan.

Keywords

slavery, Ottoman Empire, Mediterranean, early-modern period, global history, mentalities