

La réaction des pays d’Islam face aux Croisades et aux États latins, fin du XIe - milieu du XIIIe siècle

Vanessa van Renterghem

► **To cite this version:**

Vanessa van Renterghem. La réaction des pays d’Islam face aux Croisades et aux États latins, fin du XIe - milieu du XIIIe siècle. Cahiers d’histoire, Comité historique du Centre-Est, 2000, pp.37-59. halshs-00586881

HAL Id: halshs-00586881

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00586881>

Submitted on 18 Apr 2011

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.

La réaction des pays d'Islam face aux Croisades et aux États latins, fin du XI^e – milieu du XIII^e siècle.

Vanessa Van Renterghem

Cet article est paru dans la revue *Cahiers d'Histoire*, n° 78, 2000, p. 37-59.

La présente version consitue une version d'auteur.

Objet historique idéologique s'il en est, la question de la réponse des pays musulmans aux offensives des Occidentaux croisés et à l'installation en Syrie-Palestine d'États latins à partir de la fin du XI^e siècle a donné naissance à des débats historiographiques polarisés. A la vision orientée qui, dans la première moitié du XX^e siècle, faisait de l'expérience des États latins la préfiguration d'une œuvre colonisatrice européenne, ont répondu des études plus soucieuses de se placer du point de vue local et qui appréhendaient la question des Croisades dans le cadre régional du Proche-Orient musulman. L'historiographie arabe, sensibilisée à la question dans le contexte des luttes d'émancipation nationale, a à son tour engendré une production pas plus dépourvue de sous-entendus idéologiques dans la seconde moitié du siècle¹ ; mais l'effort entrepris pour aborder le versant musulman de l'histoire des Croisades et des États latins s'est la plupart du temps réduit à « proposer une trame événementielle inversée² », et n'a que rarement entrepris l'effort d'« histoire globale » posé par Claude Cahen comme nécessaire à l'étude de la question³. Cet effort conduit à dépasser la simple description d'affrontements militaires ou de la succession des alliances et des combats entre Francs et musulmans pour se préoccuper des relations commerciales, d'éventuels échanges culturels et de la perception réciproque que les protagonistes avaient les uns des autres.

La présente étude n'a pas pour objet de retracer la trame événementielle des Croisades successives, ni de la vie des États latins d'Orient, ni de la succession des ripostes musulmanes, mais vise à faire le point sur certains aspects internes au fonctionnement des pays d'Islam face à la présence franque au Proche-Orient entre la fin du XI^e et le milieu du

¹ Sur cette question, voir les mises au point de Françoise Micheau, « Les croisades vues par les historiens arabes d'hier et d'aujourd'hui », in *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995), École française de Rome, 1997, pp. 345-360.

² *Ibidem*. Un exemple représentatif de ce renversement de perspective est l'ouvrage d'Amin Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris, Lattès, 1983. Plus récemment et dans une perspective plus problématisée, il faut signaler la recherche de Carole Hillenbrand, *The Crusades – Islamic Perspectives*, Edinburgh University Press, 1999.

³ Dans l'introduction de son livre *Orient et Occident au temps des Croisades*, Aubier, Collection historique, 1983, qui reste l'étude de référence sur le sujet.

XIII^e siècle. Il s'agit de tenter d'évaluer l'impact de l'implantation durable des Latins en terre d'Islam sur les dynasties régnant alors en Syrie-Palestine et en Égypte.

Les sources utilisées sont donc, pour respecter cette perspective, essentiellement les chroniques arabes mentionnant des événements relatifs aux Croisades et aux États latins dans leurs relations avec les puissances musulmanes de la région⁴.

Il faut également préciser que les « pays d'Islam » considérés ici sont ceux qui furent directement concernés par le contact avec les Croisés et les Latins d'Orient. On peut d'ailleurs immédiatement remarquer que seuls les souverains musulmans dont les États étaient frontaliers de ceux des Occidentaux, ou au moins très proches, se sont préoccupés de leur présence en Syrie-Palestine : atabegs syriens (comme les Bourides de Damas) et dirigeants fatimides d'Égypte dans la première moitié du XII^e siècle, Zengides puis Ayyoubides, et enfin Mamelouks à la fin de la période envisagée. Il est assez remarquable que le califat abbasside de Bagdad, par exemple, soit resté globalement indifférent au sort de la région, malgré les signaux d'alarmes émanant des populations ou des gouvernants de Syrie⁵. Notre étude se limite donc aux États de Syrie-Palestine et à l'Égypte fatimide puis ayyoubide.

*

* *

Pour mener à bien ce travail, il convient en préalable de se pencher sur la façon dont les musulmans de l'époque considéraient les Francs ; on verra qu'une vision éclatée et offrant fort peu de cohérence ne nuance que de façon marginale une méconnaissance générale de la population latine, de son originalité religieuse et de ses motivations. Ce manque de connaissances précises concernant tant Francs que leur volonté d'implantation à long terme dans la région peut expliquer l'apparition relativement tardive, au milieu du XII^e siècle, de l'idéologie de djihad, considérée par ailleurs par les souverains musulmans comme un facteur de cohésion interne autant qu'un but en soi. Le djihad, prôné par Nûr al-dîn et mené triomphalement par son successeur Saladin, s'essoufflera visiblement sous le règne des sultans ayyoubides. Enfin, affrontements militaires et lutte contre l'occupant franc ne doivent pas occulter la poursuite des échanges au cours de la période. Cependant, si la continuité des échanges commerciaux est apparente sur la période, il en va autrement pour les influences culturelles éventuelles, tantôt soulignées et tantôt réfutées par les historiens récents.

L'image de l'autre : les Francs vus par les musulmans

La première question est celle de l'image que les musulmans se sont forgée de leurs adversaires francs depuis leur installation au Proche-Orient à l'extrême fin du XI^e siècle, image qui n'a subi que peu de modifications au cours de la période. On verra qu'à une méconnaissance générale succède une vision ponctuelle et éclatée des Francs, vision parfois influencée par le sort que les Latins réservaient aux musulmans sous domination franque.

⁴ Mise au point sur ces sources et sur la bibliographie générale de la question in Claude Cahen, *op. cit.*, p. 249-256.

⁵ Voir par exemple les remarques de Claude Cahen sur l'attitude indifférente du grand calife al-Nâsir (1180-1222) envers le djihad (*op. cit.*, p. 153).

Une méconnaissance générale

Les chercheurs s'accordent à souligner que, dans le premier temps de l'arrivée des Croisés en Syrie-Palestine, les musulmans méconnaissent leur spécificité et les confondent globalement avec les Byzantins, contre qui ils entraînent régulièrement en conflit. Les Croisés étaient ainsi désignés sous le terme de *Rûm* habituellement réservé aux Byzantins, et la distinction entre *Rûm* et *Ifranj* (Francs) ne se fit que progressivement⁶, et encore de façon incomplète⁷. De plus, cette distinction semble avoir occulté les définitions selon la religion, puisque les Latins ne sont jamais désignés sous le terme de « chrétiens » (*nasranî*), réservé aux chrétiens d'Orient⁸.

L'ignorance de l'originalité du christianisme latin

De fait, même si l'identification des Francs en tant que chrétiens ne fait rapidement pas de doute, la particularité de leur religion par rapport aux christianismes byzantin, melkite, jacobite, copte ou encore arménien, pour citer les principales Églises chrétiennes présentes dans la région, ne fut que tardivement et incomplètement soulignée par les auteurs musulmans. Ce n'est qu'en 1261 que le lettré de Hama Ibn Wâsil, envoyé en ambassade auprès du roi de Sicile Manfred par le sultan mamelouk Baybars, décrit le Pape comme « le calife du Christ », qui nomme les rois, décide des lois et reste célibataire ; mais si le calife descend de l'oncle du Prophète⁹, le Pape, souligne Ibn Wâsil, n'a aucun lien de parenté avec Jésus¹⁰. Le grand chroniqueur de Mossoul du début du XIII^e siècle, Ibn al-Athîr, manifeste quelques connaissances de la chrétienté orientale, mais ne semble pas se préoccuper de la religion des Francs. Quant à la littérature polémique anti-chrétienne, antérieure à l'arrivée des Croisés, elle n'est pas profondément bouleversée par la présence des Francs et ne distingue pas entre catholicisme latin et christianismes d'Orient, mais reste polarisée par les thèmes de la trinité et de la nature du Christ.

Une faible perception des enjeux de la Croisade

Cette méconnaissance de la religion latine s'accompagne d'un manque de perception des enjeux de la Croisade. Celle-ci est tout d'abord perçue comme simple prolongation des campagnes byzantines qui s'attaquaient régulièrement aux régions frontalières de la Syrie, la confusion étant augmentée par le fait que les Croisés arrivaient par voie terrestre des territoires byzantins, et que les Francs étaient par le passé connus comme mercenaires de l'Empire byzantin¹¹. Les musulmans ignorent au départ les motivations religieuses des

⁶ Voir par exemple Nikita Elisséeff : « The reaction of the Syrian muslims after the foudation of the first latin kingdom of Jerusalem », in *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, ed. Maya Shatzmiller, Brill, 1993, p. 162-172.

⁷ Le voyageur andalou Ibn Jubayr, qui traversa dans les années 1180 les royaumes francs de Syrie-Palestine (cf. infra), nomme par exemple les Francs *Rûm*.

⁸ Françoise Micheau, *op. cit.*

⁹ La famille abbasside tire en effet son origine de l'éponyme al-'Abbâs ibn 'Abd al-Muttalib, membre du clan hachimite, et oncle paternel de Mahomet.

¹⁰ Cité par Carole Hillenbrand, *op. cit.*, chapitre 5.

¹¹ Voir sur ce thème l'étude désormais classique d'Emmanuel Sivan, *L'islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisés*, Paris, Maisonneuve, 1968, et particulièrement le chapitre 1 : « Premiers tâtonnements (1097-1118) ».

Croisés, ils sont également inconscients de l'importance du danger franc et de la volonté latine de s'implanter durablement dans la région : « Que les Francs aient visé à une domination permanente, susceptible de s'étendre à l'intérieur de la Syrie et aux grands centres musulmans, personne n'y songeait¹² ». Les croisés sont perçus comme des « envahisseurs parmi d'autres »¹³, et rares sont les observateurs assez perspicaces pour tracer, comme le fait Ibn al-Athîr, une relation entre l'irruption des Croisés au Proche-Orient et les entreprises de la Reconquista chrétienne en Espagne au cours des dernières décennies du XI^e siècle¹⁴. Au demeurant, cet auteur écrit plus d'un siècle après la première croisade, après que l'idéologie du djihad développée par Nûr al-dîn puis Saladin eut cristallisé le sentiment d'un antagonisme religieux entre Francs et musulmans. Selon Benjamin Kedar, les véritables intentions des Latins auraient commencé à être perçues par les Arabes à partir de la troisième Croisade : 'Imâd al-dîn, lettré et historien proche de Saladin, signale ainsi parmi les motivations de ses ennemis chrétiens la question de la Vraie croix, du Saint-Sépulcre de Jérusalem, et la rémission des péchés accordée aux Croisés¹⁵.

Une image préexistante

Carole Hillenbrand a précisé qu'une image des Francs existait en pays d'Islam avant la croisade, forgée par les récits de voyage de prisonniers de guerre, de pèlerins ou de marchands. La littérature géographique en offre des exemples qui relèvent déjà d'une vision vague et figée de ces peuples venus « d'au-delà de la mer ». La littérature musulmane aurait ainsi proposé un « répertoire d'images stéréotypées » indéfiniment répétées dans les sources. D'après ces clichés, les Francs, imberbes, aux yeux bleus, courageux au combat, manquent de morale sexuelle et de jalousie envers leurs femmes¹⁶. Mais il semble que loin de modifier ces stéréotypes, le contact avec les habitants francs des États latins d'Orient les ait renforcés. La vision que les musulmans avaient de leurs voisins francs, au temps de l'occupation latine de régions de Syrie-Palestine, évolue peu avec le temps et demeure éclatée, peu cohérente et parfois même contradictoire.

Une vision éclatée

L'image des Francs à travers le témoignage de Usâma ibn Munqîdh

L'exemple le plus fréquemment exploité par les historiens pour apprécier l'image musulmane des Francs est le *Kitâb al-I'tibâr*, récit autobiographique de Usâma ibn Munqîdh (1095-1188), seigneur de la forteresse syrienne de Shayzar, qui vécut au contact des Latins et donne dans

¹² *Ibid.*, p. 26.

¹³ Françoise Micheau, *op. cit.*

¹⁴ Traduction in Francesco Gabrieli, *Chroniques arabes des Croisades*, anthologie traduite de l'italien par Viviane Pâques, Sindbad, 1977.

¹⁵ Cité par Benjamin Kedar, « Croisade et *jihâd* vus par l'ennemi, une étude des perceptions mutuelles des motivations », in *Autour de la première croisade*, Actes du colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East (Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995), réunis par Michel Balard, Publications de la Sorbonne, 1996.

¹⁶ Carole Hillenbrand, *op. cit.*, chapitre 5. L'auteur ne fournit que peu d'exemples puisés dans les sources arabes antérieures aux Croisades.

son ouvrage de multiples anecdotes les concernant¹⁷. Cette peinture, souligne André Miquel, est celle de la « Croisade installée », et Usâma fait preuve dans la plupart des cas d'amitié ou d'admiration pour les Francs. Ceux-ci n'en sont pas moins décrits de façon parfois contradictoire, lorsque le Syrien souligne par exemple leur courage pour immédiatement stigmatiser leur manque d'honneur : « Quand on en est au fait de ce qui touche aux Francs, on ne peut qu'exalter et sanctifier le Très-Haut, car on voit en eux des bêtes qui ont la vertu du courage et de l'ardeur guerrière, mais rien de plus, tout ainsi que d'autres ont la vertu de la force et de l'endurance à porter des fardeaux¹⁸ ». Usâma fustige également, pêle-mêle, le manque d'hygiène des Francs¹⁹, le peu de jalousie qu'ils ont envers leurs femmes²⁰, ou encore le caractère aléatoire de leur médecine, tantôt plus efficace que son homologue arabe et tantôt redoutablement meurtrière²¹. Il souligne encore l'importance des chevaliers dans le fonctionnement de la justice franque²² ou évoque le cas des captives franques et des mariages mixtes²³.

De fait, Usâma semble décrire des individus plus encore que des types de personnages, et le seul point sur lequel il insiste est la différence entre les Francs « acclimatés » au séjour en Syrie-Palestine et les nouveaux venus, qui se distinguent par des manières plus rudes et un degré moindre de civilisation : « Tous les nouveaux arrivés en terre franque ont un comportement plus inhumain que ceux qui s'y sont acclimatés et ont fréquenté les musulmans²⁴ » ; « parmi les Francs, il en est qui se sont acclimatés et ont pris l'habitude de la fréquentation de musulmans. Ceux-là sont meilleurs que les autres, nouvellement installés dans leurs pays, mais constituent l'exception qu'on ne saurait ériger en règle²⁵ ».

Il ne semble pas qu'Usâma ibn Munqîdh, dans sa vision peu cohérente des Francs, représente le cas d'un musulman particulièrement indécis. Au contraire, l'exemple de l'image des chefs francs colportée par les sources arabes met en lumière la même indécision quant à la nature profonde des ennemis latins.

Valeureux guerriers et traîtres méprisables : l'image des chefs francs

¹⁷ *Des enseignements de la vie – Souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades, Kitâb al-I'tibâr* de Usâma ibn Munqîdh, traduction d'André Miquel, Imprimerie nationale, 1983.

¹⁸ *Ibid.*, p. 291.

¹⁹ Notamment à travers l'exemple d'un Franc qui demande, au bain, à ce que le maître de bain lui rase les poils du pubis, mais également ceux de sa femme (*ibid.*, p. 299).

²⁰ « Les Francs n'ont pas la moindre bribe d'honneur ni de jalousie. Chez eux, un homme se promène avec sa femme ; s'il en rencontre un autre, celui-ci la prend à l'écart et s'entretient avec elle, tandis que le mari reste planté à côté, attendant qu'elle ait fini de causer. S'il trouve que l'entretien se prolonge, il la laisse parler avec l'autre, et va son chemin » (*ibid.*, p. 297) ; Usâma cite encore le cas d'un père qui emmène sa fille aux bains des hommes car sa mère est morte et que personne ne peut plus lui laver les cheveux.

²¹ *Ibid.*, voir notamment p. 291-293.

²² « Les Francs – Dieu leur refuse son secours ! – n'ont aucun des mérites de l'espèce humaine, sinon la bravoure. Ils n'accordent de préséance ou de dignité qu'aux chevaliers, lesquels sont les seuls gens qu'ils considèrent. Ils sont maîtres du jugement, ils sont maîtres de la décision et de la sentence [suit l'exemple d'une sentence rendue en faveur de Usâma par des chevaliers]. Quand les chevaliers ont rendu une sentence de cet ordre, personne, pas même le roi ni quelque autre chef des Francs, ne peut la modifier ou la casser, tant un chevalier compte à leurs yeux » (*ibid.*, p. 185).

²³ *Ibid.*, p. 287.

²⁴ *Ibid.*, p. 297.

²⁵ *Ibid.*, p. 303.

Les chroniqueurs arabes distinguent ainsi entre des personnages estimables et d'autres, affligés d'une représentation moins favorable²⁶. Des premiers, on loue le courage et l'habileté militaire, comme Ibn al-Athîr le fait pour Richard Cœur de Lion, la piété et l'intelligence pour Saint Louis²⁷, ou encore, sous la plume d'Ibn Wâsil, la sagesse et la clairvoyance envers les musulmans d'un Frédéric II. Des seconds, on retient le courage mais surtout l'acharnement envers l'islam, qu'il s'agisse de Conrad de Monferrat, qualifié de « diable humain » par Ibn al-Athîr, ou encore, de façon très compréhensible, de Renaud de Châtillon, à qui les chroniqueurs arabes vouent une haine farouche, en raison notamment de son expédition vers les lieux saints de l'Arabie, La Mecque et Médine. Le manque de courage de certains Francs est brocardé par Usâma qui rapporte l'anecdote d'un chef franc tué par une panthère, que les habitants syriens de la région nommèrent par la suite « la panthère-*mujâhid* » (combattante du djihad)²⁸.

Cet éclatement dans la vision musulmane des Francs et de leurs chefs militaires est comparable aux éléments contradictoires rapportés par les auteurs arabes sur la condition des musulmans vivant dans les États latins.

Questions sur le sort des musulmans sous domination franque

Tenter de synthétiser la réalité de la vie de ces musulmans sous domination latine dépasserait largement notre sujet, et la question ne nous intéresse ici que dans l'optique des relations des pays d'Islam avec les États latins et les Croisés. D'ailleurs, force est de constater qu'au sein des nombreuses études qui ont été consacrées à l'analyse interne de ces États, la place dévolue au sort de ceux que les historiens modernes désignent comme « indigènes » (terme qui recouvre aussi bien les chrétiens d'Orient que les Syriens musulmans) est extrêmement réduite²⁹. Nous nous contenterons d'analyser ici quelques exemples en nombre réduit, révélateurs d'une vision parfois contradictoire au sein des sources mêmes, et surtout des diverses possibilités d'interprétation qui en découlent.

Analyses contradictoires d'Ibn Jubayr

La question de savoir si les musulmans vivant sous la domination latine étaient bien ou mal traités par les occupants est, bien entendu, éminemment chargée d'enjeux idéologiques. Un même témoignage, comme celui du voyageur andalou Ibn Jubayr, a ainsi pu être diversement interprété par les historiens. Ce lettré originaire de Valence laissa en effet un journal de son

²⁶ Les exemples qui suivent sont tirés de Carole Hillenbrand, *op. cit.*

²⁷ Sur ce point, voir Claude Cahen, « Saint Louis et l'islam », in *Saint Louis et l'Orient*, conférences données à la Société Asiatique et au Collège de France le 4 juin 1970, Paris, Imprimerie nationale, p. 3-12, et surtout l'article d'Anne-Marie Eddé, « Saint Louis et la Septième Croisade vus par les auteurs arabes », *Cahiers de recherches Médiévales (XIII^e-XV^e siècles)*, 1 (1996).

²⁸ *Des enseignements de la vie, op. cit.*, p. 251.

²⁹ Si l'on trouve une vingtaine de pages sur les relations des Francs avec les musulmans des territoires conquis dans l'étude de Claude Cahen sur *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche* (Paris, Geuthner, 1940), et une trentaine dans *l'Histoire du royaume latin de Jérusalem* de Joshua Prawer (2 vol., CNRS, 1975), dont une bonne partie reste consacrée aux indigènes chrétiens ou juifs, il n'y a plus qu'une page dans l'étude de Monique Amouroux-Mourad sur *Le comté d'Edesse 1098-1150* (Paris, Paul Geuthner, 1988), et deux pages sur le cas de Tyr dans les quatre volumes de Maurice Chébab, *Tyr à l'époque des croisades* (Bulletin du musée de Beyrouth, t. XXVIII, Paris, Maisonneuve, 1975).

voyage en Orient de 1183-1185, au cours duquel, de retour d'un pèlerinage à La Mecque, il traversa les États latins avant de regagner al-Andalus à bord d'un navire génois. Or, sa *Rihla* ou Relation de voyages dépeint les conditions de vie des musulmans comme apparemment très favorables à ces derniers. En témoigne cet extrait abondamment commenté par les historiens, où Ibn Jubayr décrit la bonne situation des paysans musulmans de la région de Tyr, avant d'ajouter : « Toutes ces villes situées sur le littoral syrien qui sont aux mains des Francs sont soumises à ce régime. Toutes les propriétés foncières sont aux mains des musulmans, c'est-à-dire les villages et les fermes. La plupart de ces gens ont le cœur plein de révolte parce qu'ils voient la situation dans laquelle sont leurs frères propriétaires et administrateurs de biens fonciers dans le territoire musulman. En effet, ces derniers sont dans une situation inverse de la leur car ils jouissent de l'aisance et de la mansuétude ; c'est là un scandale qui touche les musulmans, eux qui se plaignent de la tyrannie de ceux qui les gouvernent et louent la conduite des Francs qui sont leurs ennemis et qui les administrent et sont habitués à leur équité³⁰ ! ».

Si certains ont été prompts à voir dans cet extrait la preuve d'une bonne administration des Francs et de leur justice envers les « indigènes » musulmans, Claude Cahen nuance la vision d'Ibn Jubayr, notamment en précisant que la région de Tyr ici décrite pouvait être plus favorable aux musulmans que les autres régions sous domination latine³¹.

La même question a été débattue pour appréhender la possibilité laissée aux musulmans d'exercer librement leur culte dans les territoires latins.

Quelle liberté de culte pour les musulmans ?

Ibn Jubayr, de passage à Tyr dans les années 1183-1184, atteste de l'existence de plusieurs mosquées³². Quarante ans plus tôt, vers 1140-1143, comme en témoigne un passage très célèbre de son autobiographie, Usâma, quant à lui, avait pu, à Jérusalem, prier dans l'ancienne mosquée al-Aqsa convertie en église, grâce à l'intervention des Templiers contre un rustre franc qui voulait le détourner de la direction de la prière : « Lors d'une visite à Jérusalem, j'entraî dans la mosquée al-Aqsa, sur le côté de laquelle il y avait un petit oratoire que les Francs avaient converti en église. Quand j'allais à la Mosquée al-Aqsa, où se trouvaient mes amis les Templiers, ils laissaient libre pour moi ce petit oratoire, et j'y faisais mes prières. J'étais entré là un jour, j'avais prononcé la formule « Dieu seul est grand ! » et je me tenais debout, tout à ma prière, lorsqu'un Franc se rua sur moi, me saisit et tourna ma tête vers l'Orient en disant : « C'est de cette façon-là que tu dois prier ! ». Un groupe de Templiers intervint aussitôt. Ils se saisirent de lui et l'expulsèrent loin de moi ». La chose se réitère, et les Templiers s'excusent : « C'est, m'expliquèrent-ils, un étranger qui est arrivé ces jours-ci des pays francs, et il n'a jamais vu prier personne autrement que vers l'Orient³³ ». Malgré ces

³⁰ Ibn Jubayr, *Relation de voyages*, traduction de Paule Charles-Dominique, Gallimard, collection « Pléiade », 1995, p. 324-325.

³¹ Claude Cahen, *op. cit.*, p. 168-169. Tyr est sous emprise latine depuis sa reddition aux Francs en 1124, et reste aux mains des Latins jusqu'en 1291, où sa prise par les Mamelouks marque la fin de la présence occidentale en Syrie.

³² « Notre plaisir pendant notre séjour à Tyr était de nous rendre à un oratoire resté aux mains des musulmans qui avaient d'ailleurs d'autres mosquée » (Ibn Jubayr, *Relation de voyages*, traduction de Paule Charles-Dominique, Gallimard, collection « Pléiade », 1995, p. 329).

³³ *Des enseignements de la vie, op. cit.*, p. 297.

quelques mentions, Claude Cahen souligne que les Francs ont le plus fréquemment fermé les mosquées³⁴.

Quelle autonomie des communautés musulmanes ?

La question de l'autonomie des communautés musulmanes sous domination franque n'est pas plus nettement tranchée. La majeure partie des études consacrées aux États latins soulignent que les Francs ont, dans l'ensemble, respecté l'autonomie des populations locales et les principes de leur administration, dirigée par un *râ'îs* représentant le seigneur et ses droits dans le village. A Tyr, cinq personnages portent ce titre de *râ'îs*, et Ibn Jubayr décrit ainsi la région d'Acre : « nous logeâmes dans un village dépendant de 'Akka (Acre) et situé à une parasange dont l'intendant est un musulman nommé par les Francs pour administrer les colons musulmans qui y travaillent³⁵ ». A Tyr toujours, les musulmans jouissaient d'une autonomie judiciaire puisque dès l'institution du royaume, des tribunaux étaient dirigés par un *râ'îs* assisté de douze jurés ; cependant, les cas graves ou les litiges opposant un Franc à un « indigène » étaient jugés par le tribunal franc ; puis les cours indigènes furent supprimées, et toute la population non franque devint justiciable de la cour de la Fonde, tribunal d'origine commerciale³⁶. Comme le souligne Claude Cahen, « les musulmans étaient donc privés le plus souvent de leurs cadres socio-religieux officiels et traditionnels, sans que nous puissions nous rendre compte s'ils étaient jugés d'après le Droit musulman, en ce qui concerne leurs affaires internes (naturellement pas pour le droit public). Il est probable qu'ils s'arrangeaient entre eux pour les affaires de famille, et que leurs structures sociales ne furent pas bouleversées³⁷ ».

Jusqu'ici, on s'est préoccupé uniquement de la vision des Francs colportée par les textes musulmans de l'époque des Croisades, et de son évolution. Il convient à présent de se pencher sur l'aspect idéologique et pratique de la réponse concrète apportée par les souverains arabes à l'installation en Syrie-Palestine des États latins, réponse qui à partir du milieu du XII^e siècle a pris la forme du djihad, la « guerre sainte » musulmane³⁸.

Périodisation de la réponse musulmane aux croisades : idéologie et pratiques du djihad

Loin de percevoir immédiatement la Croisade comme une entreprise religieuse, les musulmans l'ont d'abord considérée comme une simple variante de la conquête militaire. L'essor d'une idéologie du djihad, dans l'entourage des grands souverains Nûr al-dîn et Saladin, ne voit le jour que dans la seconde moitié du XII^e siècle, et succède à une période

³⁴ *Op. cit.*, chapitre 13.

³⁵ Ibn Jubayr, *Relation de voyages*, traduction de Paule Charles-Dominique, Gallimard, collection « Pléiade », 1995, p. 325.

³⁶ Maurice Chébab, *op. cit.*, chapitre 3.

³⁷ *Op. cit.*, p. 168.

³⁸ L'ouvrage de référence est toujours celui déjà mentionné d'Emmanuel Sivan, *L'islam et la Croisade*, *op. cit.* Les développements qui suivent lui sont largement empruntés. L'étude fondamentale sur le rôle général du djihad dans l'Islam est le livre de A. Morabia, *Le gihâd dans l'Islam médiéval. Le « combat sacré » des origines au XII^e siècle*, Paris, 1993.

d'apathie où l'alliance avec les Francs était une modalité envisageable de relation avec un ennemi avant tout militaire.

L'apathie initiale

Les premiers Croisés surviennent au Proche-Orient dans un contexte dont l'historiographie s'est plue, et ce dès la fin du XII^e siècle, à souligner l'éclatement politique³⁹. L'opposition politique majeure était celle du califat fatimide du Caire, d'obédience chiite ismaïlienne, avec l'ensemble du monde sunnite, fictivement dirigé par le calife abbasside de Bagdad, lui-même sous la tutelle des Turcs seldjoukides qui avaient conquis la capitale irakienne en 1055. Mais le « camp sunnite » lui-même était trop divisé en une constellation de petits États pour permettre son union contre les Francs. De plus, le manque de perception des motivations des Croisés et de leur volonté à demeurer durablement dans la région (cf. supra) explique le fait qu'ils aient été traités par les musulmans comme un nouvel acteur politique, avec lequel il était concevable de négocier⁴⁰, voire même de s'allier contre un ennemi commun, fût-il musulman.

Les alliances diplomatiques et le jeu politique : la tentative fatimide

Ainsi, les premiers à rechercher une alliance avec les Francs furent, d'après le témoignage du latin Guillaume de Tyr, les Fatimides du Caire, qui envoyèrent en 1098 un émissaire auprès des Croisés assiégeant Antioche afin de négocier un traité d'amitié avec eux. Pour des raisons diplomatiques, les Fatimides espéraient ainsi que les Croisés forment une « zone tampon » entre les territoires contrôlés par l'Égypte et ceux sous obédience syrienne. Au retour de l'ambassade, un envoyé génois des Croisés est reçu au Caire pour négocier le libre passage des Francs dans les cités côtières de Palestine contrôlées par les Fatimides. Mais cette entente cordiale franco-égyptienne est rompue en 1099, lorsque les Croisés s'emparent de Jérusalem (que les Fatimides venaient de regagner sur les Seldjoukides) et marchent sur l'Égypte⁴¹.

Alliances de voisinage et traités de paix

Les Francs, installés durablement dans la région à la suite de la création des quatre États latins, concluent un certain nombre de traités avec les gouverneurs musulmans des grandes villes syriennes. Ainsi, un traité de paix (*muwâda'a*) est signé en 1109 entre Beaudouin Ier de Jérusalem et Tughtikîn, atabeg de Damas, bientôt suivi de deux autres ainsi que de traités entre le Damasain et les Francs de Tripoli et d'Antioche⁴².

De tels traités s'accompagnaient souvent d'échange d'otages, provoquaient une trêve et la libération de prisonniers. Les protagonistes utilisaient pour les négociations des envoyés

³⁹ Il n'est pas dans notre objet de développer ce point. Pour une présentation synthétique du contexte, tant oriental qu'occidental, voir les quatre premiers chapitres de Claude Cahen, *op. cit.*

⁴⁰ Sur cette question, voir Hadia Dajani-Shakeel, « Diplomatic relations between muslim and frankish rulers 1097-1153 A.D. », in *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria*, ed. Maya Shatzmiller, Brill, 1993, p. 190-215.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

bilingues, par exemple des chrétiens syriens ou des convertis. Le légalisme consistant à avertir son adversaire de la rupture de la trêve fut apparemment largement respecté.

Captifs et réfugiés

Bien entendu, ces alliances avec les Francs ont parfois été critiquées par les juristes ou les chroniqueurs musulmans. Mais, plus encore, deux phénomènes ont pu être particulièrement ressentis : la captivité de prisonniers arabes, et l'afflux de réfugiés musulmans quittant les régions conquises par les Latins pour gagner l'abri de grandes villes, principalement syriennes.

Emmanuel Sivan distingue trois catégories de réfugiés dans les premières décennies de l'installation franque en Syrie-Palestine : les rescapés des massacres francs des premières années (Antioche et Ma'arrât al-Nu'mân en 1098, Césarée en 1101...), les habitants évacués des villes ayant capitulé devant les Francs, comme Apamée (1106) ou Tripoli (1109), et les populations ayant fui leur ville par peur d'une attaque franque, comme à Ramla en 1110⁴³. Ces réfugiés se dirigent majoritairement vers Damas et Alep et, malgré des difficultés matérielles certaines, s'y fixent définitivement. Ces populations joueront, lors de l'adoption de l'idéologie du djihad par les souverains musulmans, un rôle dans la promotion de cette notion, sans qu'on puisse leur en attribuer l'origine.

Si les réfugiés ont fini par obtenir dans leur ville d'adoption un statut convenable, le sort des captifs musulmans, lui, reste délicat tout au long de la période. Près d'un siècle après la création des États latins, Ibn Jubayr dresse une description pitoyable de leur sort : « Qui séjourne en pays chrétien voit ce drame qu'est le spectacle des prisonniers musulmans qui trébuchent dans leurs fers et qui sont chargés des travaux pénibles comme des serfs. Les captives musulmanes portent elles aussi des anneaux en fer aux pieds. Le cœur se brise à les voir, mais la pitié leur est bien inutile⁴⁴ ! ». Et le voyageur andalou de décrire l'action de deux riches marchands musulmans de la côte syrienne, qui utilisent leur fortune pour racheter ces captifs. La situation ne diffère donc pas tellement, dans le début des années 1180, de celle décrite par Usâma quelques décennies auparavant, lorsqu'il rachète au nom de l'émir de Damas Mu'în al-dîn quelques-uns des 400 pèlerins maghrébins, hommes et femmes, faits prisonniers sur un bateau par un Franc du nom de Guillaume. Il en émancipe quelques-uns pour 120 dinars et s'engage au nom de l'émir pour les autres. Les prisonniers restants s'échappent de nuit, aidés par la population locale, car, précise Usâma, « les habitants des campagnes, autour d'Acre, étaient tous musulmans, et lorsqu'un prisonnier leur arrivait, ils le cachaient en l'aidant à rejoindre les pays musulmans⁴⁵ ».

Cependant, la volonté délibérée de deux grands souverains allait, à partir des années 1140, colorer la lutte jusque-là essentiellement politique contre les Francs de résonances religieuses, en faisant passer le djihad au premier plan de leur action.

Essor et apogée du djihad

⁴³ Emmanuel Sivan, « Réfugiés syro-palestiniens au temps de croisades », *Revue des Etudes Islamiques*, 1967, p. 135-147.

⁴⁴ Ibn Jubayr, *Relation de voyages*, traduction de Paule Charles-Dominique, Gallimard, collection « Pléiade », 1995, p. 330.

⁴⁵ *Des enseignements de la vie, op. cit.*, p. 211.

L'émergence de l'esprit de djihad sous Zengî et Nûr al-dîn

Emmanuel Sivan a montré que l'idéologie du djihad, effort à la fois individuel et collectif des musulmans contre les ennemis de l'islam, avait largement disparu du Proche-Orient arabo-musulman à la veille des Croisades, et même au cours des premières décennies du XII^e siècle, où la recherche d'un *modus vivendi* constituait la principale forme des rapports avec les Francs. Puis le sentiment d'un antagonisme religieux opposant chrétiens latins et musulmans a émergé dans les milieux piétistes d'Alep et surtout de Damas. Mais cette naissance d'un esprit de djihad n'a connu de véritables implications pratiques qu'avec le relais des grands souverains de la période, et en premier lieu l'atabeg de Damas Zengî, particulièrement à la fin de son règne. La reprise d'Édesse par ses troupes en 1144 fut surtout exaltée par l'historiographie musulmane postérieure, prompte à voir en lui le précurseur du djihad. Mais, pour Sivan, la véritable « plaque tournante » de cette idéologie est le règne de Nûr al-dîn (1146-1174), avec l'apparition de deux concepts : la sainteté de Jérusalem et de la Palestine, et la nécessité d'une union politique de l'Islam pour combattre les Croisés. Un véritable appareil idéologique est mis sur pied pour diffuser cette idéologie, avec ses propagandistes et ses expressions littéraires (poésie) ou plus directement politiques (correspondance, sermons et discours, inscriptions...). De défensif, le djihad devient offensif, et s'adresse à tous les États musulmans voisins de ceux de Nûr al-dîn. Enfin, l'innovation majeure de ce souverain est la fusion opérée entre les thèmes du djihad et ceux du « redressement orthodoxe⁴⁶ », qui conduit à mobiliser les hommes de religion en faveur du djihad. Cette notion devient ainsi un argument d'autorité et de légitimité pour le souverain, qui peut s'en glorifier au même titre que de sa politique favorable à l'orthodoxie musulmane.

L'apogée du djihad sous Saladin

Cette politique est reprise sans modification sensible par le successeur de Nûr al-dîn, Saladin (1174-1193). Celui-ci met particulièrement l'accent sur la nécessité d'obtenir l'unité des musulmans contre les Croisés. Ce sentiment d'un antagonisme religieux vis-à-vis des Francs se développe, avec l'utilisation systématique des arguments de polémique religieuse contre les chrétiens, et le développement de la vision de la Croisade comme symétrique du djihad, guerre sainte ayant pour but Jérusalem - identifiée comme sépulture du Christ -, prescrite par le pape, et déclenchant un grand enthousiasme populaire. Le but suprême de la contre-croisade entreprise par Saladin est la reconquête de Jérusalem, menée à bien en 1187.

Mais Saladin, isolé malgré le déploiement de sa propagande de djihad, ne parvient pas à obtenir l'appui espéré des autres souverains musulmans de la région. A sa mort en 1193, l'idée de djihad est très fortement menacée ; de fait, la période qui suit voit l'installation d'une politique que Sivan qualifie de « détente » ou encore de « coexistence pacifique⁴⁷ ».

La détente sous les Ayyoubides

⁴⁶ On désigne ainsi habituellement la lutte de l'orthodoxie sunnite contre toutes les doctrines considérées comme déviantes ou innovatrices, du chiisme aux mouvements extérieurs à l'islam ; cette politique se marque, dans le cas de Nûr al-dîn, par un respect réaffirmé pour les hommes de religion, des constructions de *madrassa*-s (collèges d'enseignement religieux) et de *khânqâh*-s (couvents de soufis).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 131.

Si l'esprit du djihad survit sous la dynastie ayyoubide, après la mort de Saladin, c'est en tant qu'instrument de prestige pour le pouvoir ou de courant d'opposition à celui-ci ; mais la propagande de djihad n'est plus l'inspiratrice d'une politique de contre-croisade comme c'était le cas dans la seconde moitié du XII^e siècle. Les conditions politiques n'en sont d'ailleurs plus réunies, puisque les Ayyoubides sont très vite divisés. Leur propagande manque d'agressivité, elle préfère substituer l'éloge de la paix à celui de la guerre, même sainte, et s'accompagne d'une politique d'armistices régulièrement renouvelés. Sivan souligne que la guerre ayyoubide contre les croisés, bien que parfois qualifiée de djihad, n'est au fond pas considérée comme un conflit religieux.

La seule crise traversée à ce titre par la dynastie ayyoubide est provoquée par la reddition de Jérusalem à Frédéric II en 1229. En dehors de cet événement, l'opposition à la tiédeur ayyoubide ne dépasse pas le cadre de Damas. Même la menace mongole, durement ressentie par l'Est musulman dès les années 1230, ne déclenche pas l'idée d'un djihad pour combattre ce nouvel ennemi, sauf après la chute de Bagdad et du califat abbasside en 1258. La progression mongole provoque la fin de la dynastie ayyoubide en Syrie, et les Mamelouks reprendront en Égypte, avec succès, la lutte contre les Mongols.

Quelques remarques sur le djihad

Dans la conclusion de son ouvrage, Emmanuel Sivan insiste sur le fait que la contre-croisade fut bien une guerre idéologique, distincte par exemple des guerres politiques contre Byzance. Mais il précise également que loin d'être toujours central, le djihad s'y est mêlé avec d'autres motivations, politiques, militaires ou matérielles.

A ce sujet, il nous semble tout particulièrement que le djihad a avant tout représenté, dans l'histoire des pays musulmans du Proche-Orient de la période des croisades, un argument de politique intérieure des souverains. Sans que l'on doive pour autant mettre en doute la sincérité de leur zèle religieux, Nûr al-dîn comme Saladin ont utilisé la propagande de djihad pour servir leurs intérêts à l'intérieur de leur État ou envers les souverains voisins. En tout cas, la politique de djihad ne représente pas, comme on aurait pu le penser, une donnée immuable de la réaction des pays musulmans aux Croisades et aux États latins, mais connaît au contraire des fluctuations au cours de la période. De même, c'est dans le cadre de cette propagande que certaines notions comme la sainteté de Jérusalem, à peine esquissée dans les périodes précédentes, prennent corps au XII^e siècle au Proche-Orient.

Enfin, même au plus fort de la politique de djihad des souverains syriens, l'histoire des relations entre Francs et musulmans ne se réduit pas à une série d'affrontements militaires mais se décline également sous le thème de l'échange, qu'il soit commercial ou culturel. Les deux types de relations sont d'ailleurs inégalement attestés, et différemment traités par les historiens.

Etats latins et échanges : de l'évidence commerciale à la question culturelle

L'évidence commerciale

Le témoignage d'Ibn Jubayr

« Les chrétiens font payer, sur leur territoire, aux musulmans une taxe qui est appliquée en toute bonne foi. Les marchands chrétiens, à leur tour, paient en territoire musulman sur leurs marchandises, l'entente est entre eux parfaite et l'équité est observée en toute circonstance. Les gens de guerre sont occupés à la guerre, le peuple demeure en paix et les biens de ce monde vont à celui qui est vainqueur. Telle est la conduite des gens de ce pays dans leur guerre. Il en va de même dans la lutte intestine survenue entre les émirs des musulmans et leurs rois : elle n'atteint ni les peuples, ni les marchands : la sécurité ne leur fait défaut dans aucune circonstance, paix ou guerre ». Si l'on en croit Ibn Jubayr⁴⁸, quelques années avant la reconquête de Jérusalem par Saladin, malgré les difficultés politiques et l'affrontement entre musulmans et Francs, radicalisé sous la forme du djihad, le commerce allait bon train en Syrie-Palestine, tant du point de vue des marchands chrétiens que de leurs homologues musulmans. De fait, il semble que la continuité d'un commerce actif au Proche-Orient aux XII^e-XIII^e siècles soit attestée, bien que les Croisades et l'établissement des États latins n'aient pas été dépourvus d'incidence sur les relations de ce type.

Un commerce préexistant aux Croisades et qui ne s'interrompt pas

Les historiens s'accordent sur l'existence précoce d'un commerce entre le Proche-Orient et l'Occident, mais Claude Cahen précise qu'il ne peut être qualifié de « notable » avant la fin du X^e siècle⁴⁹. Le « commerce du Levant », développé sous les Fatimides qui avaient besoin de certains produits occidentaux (fer et bois notamment), et mené principalement par les Italiens (avec un rôle tout particulier des Amalfitains), concernait alors autant des produits de luxe que des matières premières.

L'irruption des Croisés et l'installation de leurs États, si elles compliquent encore une situation politique déjà complexe, n'entraînent pas la disparition des échanges commerciaux. Selon certaines analyses, les États latins ont besoin d'importer ravitaillement, équipements et draps d'Occident, et leur commerce est sans doute déficitaire, malgré des efforts pour exporter leurs productions locales (sucre, huile et savon de Tyr) ou des marchandises venues de l'Orient plus lointain (soie, étoffes de luxe, épices extrême-orientales...). Ils contribuent ainsi à renforcer la place de la Syrie dans le commerce entre Orient et Occident⁵⁰.

Le rôle accru des marchands italiens

Enfin, l'évolution sur un siècle et demi de ces relations commerciales voit avant tout la consolidation du rôle des marchands italiens, et le glissement du centre de gravité des échanges de l'Égypte, passage obligé du commerce latin dans un premier temps, vers les ports de Syrie-Palestine. Cette tendance s'accroît avec la troisième croisade, les princes d'Orient offrant aux Italiens de grands privilèges (exemption des droits de douane, concessions territoriales étendues, autonomie administrative...)⁵¹. Les marchands de Pise, Gênes ou Venise avaient déjà obtenu des privilèges des États latins ; la position des Génois s'était particulièrement renforcée sur la côte syro-palestinienne, notamment dans les ports de Saint-Siméon (port d'Antioche), Laodicée (Lattakieh) et Acre. Les Pisans, eux, prenaient au milieu

⁴⁸ Ibn Jubayr, *Voyages*, traduction M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1943, fasc. 3, p. 235.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 37.

⁵⁰ Cécile Morrisson, *Les Croisades*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1984 (1969), chapitre 5.

⁵¹ Voir sur la question du commerce Claude Cahen, *op. cit.*, particulièrement les chapitres 10 et 16, auxquels nous empruntons ici largement.

du XII^e siècle une part active au commerce avec l'Égypte, et possédaient ainsi un *funduq* à Alexandrie, avant d'étendre leurs activités à la Syrie. Enfin, après le massacre des Vénitiens par la population de Constantinople en 1171, ceux-ci cherchèrent en Orient une compensation à la perte de leur position dans l'empire byzantin.

Corollaire du développement de la présence des Italiens dans le bassin oriental de la Méditerranée, les flottes musulmanes, et notamment maghrébines, qui jusqu'au milieu du XII^e siècle transportaient encore marchands musulmans et juifs, voient leur rôle se réduire. C'est ainsi sur un navire génois qu'Ibn Jubayr s'embarque d'al-Andalus pour l'Orient dans les années 1183-1184, et qu'il effectue également son trajet de retour.

Dans la première moitié du XIII^e siècle, le déclin de l'importance relative de l'Égypte dans le commerce méditerranéen est entériné, tandis que le littoral syrien, de par le regroupement des Francs dans certains ports, est devenu un marché particulièrement animé. Les marchands italiens forment « de petits États autonomes⁵² » en Orient latin et gèrent leurs *funduq*-s dans les terres musulmanes.

L'action des dirigeants musulmans

Quel fut, dans le domaine des relations commerciales, le rôle des États musulmans et de leurs souverains ? Il est difficile de répondre à la question dans son ensemble. Le témoignage d'Ibn Jubayr nous incite à penser qu'ils eurent à cœur de préserver la bonne poursuite du commerce, même en cas de conflit militaire ouvert avec les Francs. Ainsi, lorsque le chroniqueur Ibn al-Qalânîsî rapporte la trêve passée en 1111 par Shams al-Khilâfa, gouverneur d'Ascalon, avec Baudouin I^{er}, il précise que la cause en était l'attachement du premier au commerce plus qu'aux batailles⁵³. De même, une lettre de Saladin au calife de Bagdad en 1174 précise que la guerre contre les Francs ne doit pas gêner les activités commerciales, et notamment les relations avec les Vénitiens, Pisans et Génois⁵⁴. Autant d'indices qui semblent corroborer la vision d'Ibn Jubayr et attester de la volonté politique de poursuivre les échanges commerciaux même en cas de conflit.

Si le commerce et sa continuité sont attestés tout au long de la période, il est plus délicat d'apprécier la nature et l'ampleur des influences culturelles réciproques qui auraient pu s'exercer entre les protagonistes de cette histoire heurtée du Proche-Orient entre la fin du XI^e et le milieu du XIII^e siècle.

Y a-t-il eu enrichissement culturel mutuel ?

Cette question, on s'en doute, est, elle aussi, porteuse d'enjeux idéologiques. Deux thèses s'affrontent : l'une affirme la diffusion de modèles culturels, due au contact entre deux civilisations très différentes ; l'autre souligne l'incompréhension mutuelle que se portaient Latins et musulmans. La question controversée des conversions est particulièrement représentative de ces débats.

La thèse de la diffusion culturelle

⁵² Claude Cahen, *op. cit.*, p. 193.

⁵³ Rapporté par Carole Hillenbrand, *op. cit.*

⁵⁴ *Ibid.*

Il y a plus de trente ans, Zoé Oldenbourg avançait l'idée d'une sensibilité commune aux musulmans syriens et aux Latins installés dans la région, qui tous auraient profité de l'influence d'un substrat byzantin : « Toutes deux héritières directes ou indirectes de la civilisation gréco-romaine puis byzantine, les civilisations orientale et occidentale étaient encore unies par un lien assez étroit de parenté⁵⁵ ». Plus récemment, Carole Hillenbrand a souligné la difficulté à évaluer les influences dans le domaine artistique, mais donne malgré tout des exemples architecturaux, notamment l'utilisation d'ornements ou de chapiteaux francs (cas de la façade de la mosquée al-Aqsa à Jérusalem, sous le prince ayyoubide al-Mu'azzam 'Isa en 1217-18, et de plusieurs *madrassa*-s ou sanctuaires de Damas et Alep). Mais en dehors du premier exemple, la majeure partie de ces réutilisations datent de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle⁵⁶. L'auteur cite dans le même ordre d'idée la diffusion, sur les pièces métalliques ayyoubides et des céramiques et verres peints au XIII^e siècle, de motifs chrétiens, parfois réalisés par des artisans musulmans (vierges, saints...).

Peut-on pour autant en conclure à l'influence directe de la culture musulmane sur les Francs d'Orient, ou réciproquement ? La question reste sujette à caution, et la thèse la plus largement répandue est plutôt celle de l'ignorance réciproque.

La thèse de l'incompréhension

La plupart des chercheurs soulignent en effet l'incompréhension mutuelle des musulmans et des Latins. Une preuve en est que les musulmans de Syrie ne comprenaient pas la langue, ou plutôt les langues, des Francs et, surtout, ne les ont pas apprises. Un de nos témoins majeurs, Usâma, pourtant curieux de certaines particularités de la société latine, ne parlait pas la langue des Francs et ne semblait éprouver aucune nécessité à l'apprendre. Un cas plus problématique est celui des *râ'îs*, dont on ne possède que peu de renseignements sur les compétences linguistiques. Quoi qu'il en soit, les Francs furent certainement plus nombreux à apprendre l'arabe que l'inverse, comme Guillaume de Tyr en constitue un exemple célèbre. Malgré tout, la plupart du temps, les Latins devaient utiliser des interprètes dans leurs relations avec les musulmans, qu'elles soient diplomatiques ou commerciales. Les chrétiens d'Orient ont probablement été largement utilisés dans de telles fonctions. La description par Ibn Jubayr de la douane du port d'Acre nous donne ainsi à voir au travail des clercs chrétiens arabophones, qui pouvaient aussi bien parler l'arabe que l'écrire⁵⁷.

Des agents de la diffusion culturelle

En l'absence de communication directe entre Francs et musulmans, ces chrétiens bilingues auraient ainsi pu jouer le rôle d'agents de diffusion entre les deux cultures. Il en va de même de certains acteurs francs qui furent au contact des musulmans, comme ces mercenaires occidentaux dont on signale l'existence probable au sein des armées musulmanes. Jean Richard estime ainsi envisageable que des mercenaires francs aient servi dans les armées ennemies, comme semble le sous-entendre le *Livre au roi*, source latine de la fin du XII^e

⁵⁵ Zoé Oldenbourg, *Les Croisades*, NRF, coll. « La suite des temps », 1965, p. 491.

⁵⁶ Carole Hillenbrand, *op. cit.*

⁵⁷ « On nous conduisit vers le Dîwân qui est un caravansérail réservé au logement des caravanes. Devant la porte, on vit des banquettes recouvertes de tapis sur lesquelles se tenaient des secrétaires chrétiens de la douane qui avaient des écritoirs en ébène ornés de dorures. Ils écrivaient et parlaient l'arabe » (Ibn Jubayr, *Relation de voyages*, traduction de Paule Charles-Dominique, Gallimard, collection « Pléiade », 1995, p. 327).

siècle⁵⁸. Un autre texte franc, la *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, cite l'exemple du roi de Damas qui, mort en 1228, avait pris comme tuteur de son fils encore jeune un Franc, chevalier espagnol qui avait quitté l'ordre du Temple pour rentrer au service du musulman, mais sans quitter la foi chrétienne⁵⁹.

Mercenaires francs, chrétiens bilingues et captifs latins arabisés auraient ainsi pu jouer un rôle actif dans la diffusion culturelle, sur laquelle les sources restent pourtant largement muettes. En l'absence d'attestations directes d'une telle diffusion, les historiens se sont penché sur la question des mariages mixtes et des conversions, qui auraient pu témoigner d'influences réciproques.

Mariages mixtes, conversions et apostasie

Là encore, les sources ne nous offrent que des exemples ponctuels, sans qu'il soit évident de dégager des tendances générales.

Usâma, pour sa part, souligne ainsi la répugnance des Francs à toute mixité avec les captives musulmanes : « Les Francs – Dieu les maudisse ! – sont une race damnée, où l'on ne s'allie pas avec qui est d'une autre origine »⁶⁰. A ce sujet, Claude Cahen précise que même si des unions mixtes ont certainement lieu, « comme les enfants étaient intégrés à la famille franque, il ne s'en suit pas une francisation des familles indigènes »⁶¹.

La situation inverse (le mariage de musulmans avec des captives franques) semble avoir été, sinon fréquente, du moins plus courante. Usâma nous cite le cas de l'émir de Qal'ât Ja'bar, Shihâb al-dîn Mâlik ibn Sâlim ibn Mâlik, qui eut un fils d'une captive franque ; il en fit son héritier⁶².

Quelle était la religion des enfants issus de couples mixtes ? Il est plus que probable qu'ils adoptèrent la religion dominante de l'État où ils résidaient. Mais là encore, le témoignage des sources est complexe, car il relève également le vas de fausses conversions ou d'apostasies tardives. Usâma est particulièrement indigné par le cas du fils d'une captive franque, Raoul, qui s'était dans un premier temps converti à l'islam. Le propre père de Usâma, chez qui il résidait, le maria à une musulmane. Mais lorsque les deux fils qui naquirent de cette union eurent atteint l'âge de cinq et six ans, il s'enfuit à Apamée, chez les Francs, et redevint chrétien⁶³. La captive chrétienne citée ci-dessus, bien que femme puis mère du souverain de Qal'ât Ja'bar, s'enfuit nuitamment de la citadelle pour rejoindre les Francs, parmi lesquels elle épousa un simple cordonnier⁶⁴.

⁵⁸ Cette source expose le droit d'un vassal du roi de Jérusalem de partir dans les pays musulmans et même de servir dans l'armée musulmane, à condition de recommander son fief au roi pendant son absence. S'il revient avant un an et un jour sans avoir renié sa foi, il peut même récupérer son fief. Cité par Jean Richard, « About an account of the battle of Hattin referring to the Frankish mercenaries in oriental Moslem states », in *Speculum*, XXVII, Cambridge (Mass.), 1952, p. 168-177, reprint in *Orient et Occident au Moyen Age : contacts et relations (XII^e-XV^e siècles)*, Variorum Reprints, Londres, 1976.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 287.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 170.

⁶² *Op. cit.*, p. 287.

⁶³ *Ibid.*, p. 287.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 287.

Les historiens eux-mêmes sont divisés sur la question des conversions. Si Cécile Morrisson estime que les passages de chrétiens, latins et orientaux, à l'islam furent sans doute plus fréquents que l'inverse⁶⁵, Jean Richard, lui, souligne que les musulmans convertis furent plus nombreux qu'on ne le croit. Il en cite comme exemple les Turcoples⁶⁶, souvent présentés par les historiens de la première croisade comme des chrétiens d'origine turque, mais en qui cet auteur voit plutôt des musulmans convertis au christianisme, comme en témoigneraient leurs noms, plus latins qu'orientaux (ce qui conviendrait bien à des convertis, baptisés selon le rite latin)⁶⁷. Jean Richard présuppose une « courant de conversions qui alimente le recrutement des turcoples »⁶⁸ et souhaite donc réévaluer à la hausse le nombre de musulmans devenus chrétiens, en considérant également que le baptême pouvait émanciper les captifs musulmans réduits en esclavage.

Malgré tous les cas ponctuels que nous venons de citer, le silence relatif des sources sur cette question nous incite, encore une fois, à relativiser l'ampleur de ces passages à l'islam ou au christianisme. Il semble que l'on doive considérer ces phénomènes plus comme des choix individuels que comme relevant d'un véritable « mouvement » ou « courant » de conversions qui aurait touché la région à la suite de l'installation des États latins.

Y a-t-il eu naissance d'une « nation franco-syrienne » ?

Au vu de notre difficulté à chiffrer conversions et mariages mixtes, et à évaluer la réalité des influences culturelles, il paraît malaisé de répondre à cette question. Même la distinction effectuée par Usâma entre les nouveaux arrivants et les Francs « acclimatés » à la Syrie n'est pas facilement interprétable. Une telle « acclimatation » ne signifie pas en effet forcément l'adoption d'un mode de vie proche des Syriens musulmans, mais peut simplement refléter une attitude moins rigide envers les voisins musulmans. De nombreux éléments plaident en faveur de l'idée de Francs comme musulmans évitaient plutôt qu'ils ne recherchaient les contacts interculturels. Ainsi, le même Ibn Jubayr qui louait la bonne gestion franque des campagnes ne se prive pas de recommander aux voyageurs musulmans d'éviter autant que faire se peut le passage par les territoires chrétiens : « Un musulman n'a aucune excuse devant Dieu à séjourner dans une ville d'incroyants à moins qu'il ne soit de passage. En effet, en territoire musulman, il est à l'abri des peines et des dangers auxquels il est exposé en territoire chrétien où il devra subir l'humiliation et le condition misérable du tributaire, entendre parler d'une façon déplorable de celui dont Dieu a sanctifié la mémoire et exalté la gloire, surtout par les malotrus et les rustres, où il ne pourra se purifier, devra vivre entre les porcs et autres interdits et endurer d'autres situations difficiles à énumérer et à dénombrer. Méfiez-vous grandement d'entrer dans un pays chrétien ! »⁶⁹.

L'idée de l'émergence au Proche-Orient d'une « nation franco-syrienne », chère aux historiens de la première moitié du XX^e siècle (et particulièrement René Grousset), a vu le jour dans le but d'exalter la réussite de la présence franque dans la région, perçue comme un

⁶⁵ Cécile Morrisson, *op. cit.*, p. 124.

⁶⁶ Jean Richard, « Les Turcoples au service des royaumes de Jérusalem et de Chypre : musulmans convertis ou chrétiens orientaux ? », in *Mélanges Dominique Sourdel, Revue des Etudes Islamiques*, 56 (1986), p. 259-270, reprint in *Croisades et États latins d'Orient*, Variorum Collected Studies, GB/USA, 1992.

⁶⁷ A partir du XII^e siècle, les turcoples seraient néanmoins essentiellement recrutés parmi les chrétiens d'Orient.

⁶⁸ *op. cit.*, p. 270.

⁶⁹ Ibn Jubayr, *Relation de voyages*, traduction de Paule Charles-Dominique, Gallimard, collection « Pléiade », 1995, p. 329.

avant-goût de la colonisation. Plus récemment, les chercheurs ont insisté sur le peu de réalité de cette notion. Pour R. C. Smail, si les conditions auraient pu permettre l'émergence d'une telle « nation », dans la réalité des faits, cette naissance n'a pas eu lieu⁷⁰. Claude Cahen souligne de la même façon que malgré deux siècles de présence au Proche-Orient, les Francs ne se sont pas fondus dans la population locale, et parle d'un échec de l'intégration qui avait jusque-là fonctionné entre les différents peuples de la région⁷¹. Le bilan des échanges culturels entre Francs et musulmans reste donc faible, et ce même auteur constate le peu de progrès dans la connaissance mutuelle : « ni les musulmans ni les chrétiens d'Orient ne paraissent avoir porté attention à la chrétienté romaine. D'autre part, malgré une ou deux exceptions, la connaissance de l'Islam par les Latins d'Orient est restée nulle »⁷². Et de souligner que la connaissance de l'Islam comme les échanges culturels furent beaucoup plus riches dans les régions de l'Occident musulman, et en premier lieu al-Andalus. On est bien loin, tant des analyses de Amin Maalouf, prompt à voir dans les Croisades le signal du déclin d'un monde arabe par ailleurs dépossédé de la direction politique du *dâr al-islâm*⁷³, que de celles très récentes de Carole Hillenbrand, soucieuse d'insister sur l'impact du contact avec les musulmans sur les Francs résidant au Proche-Orient pendant près de deux siècles⁷⁴.

⁷⁰ « Aux XII^e et XIII^e siècles, des forces étaient à l'œuvre qui reliaient les Européens et les États croisés aux terres et peuples de Syrie ; mais des forces encore plus puissantes les reliaient à l'Occident, les conservant comme partie de la chrétienté latine, empêchant leur intégration avec ceux parmi lesquels ils vivaient », R. C. Smail, *The Crusaders in Syria and in the Holy Lands*, Thames and Hudson, 1973.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 207.

⁷² *Ibid.*, p. 211.

⁷³ Dans un grand élan de comparatisme culturel, Amin Maalouf n'hésite pas à affirmer dans la conclusion de son ouvrage que « avec le recul historique, une constatation s'impose : à l'époque des croisades, le monde arabe, de l'Espagne à l'Irak, est encore intellectuellement et matériellement le dépositaire de la civilisation la plus avancée de la planète. Après, le centre du monde se déplace résolument vers l'ouest ». Les Croisades sont visiblement la cause, ou au moins le signal, de ce déclin du monde arabo-musulman : « alors que pour l'Europe occidentale l'époque des croisades était l'amorce d'une véritable révolution à la fois économique et culturelle, en Orient, ces guerres saintes allaient déboucher sur de longs siècles de décadence et d'obscurantisme » (*op. cit.*, p. 279 et 282). Il ne nous a pas semblé appréhender, à travers les recherches menées, cette « véritable révolution » que l'auteur présente ici comme une évidence.

⁷⁴ *Op. cit.*, conclusion du chapitre 6.